Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
43 - G
8

H
I
31

Digitized by Google

Digitized by Google

8.43.5.8

CLYPEUS THEOLOGIÆ THOMISTICÆ,

AUTHORE

P. F. JOANNE BAPTISTA GONET,
BITERRENSI, ORDINIS FF. PRÆDICATORUM; PROVINCIÆ TOLOSANÆ, STRICTIORIS OBSERVANTIÆ, IN ACADEMIA BVRDEGALENSI ANTECESSORE.

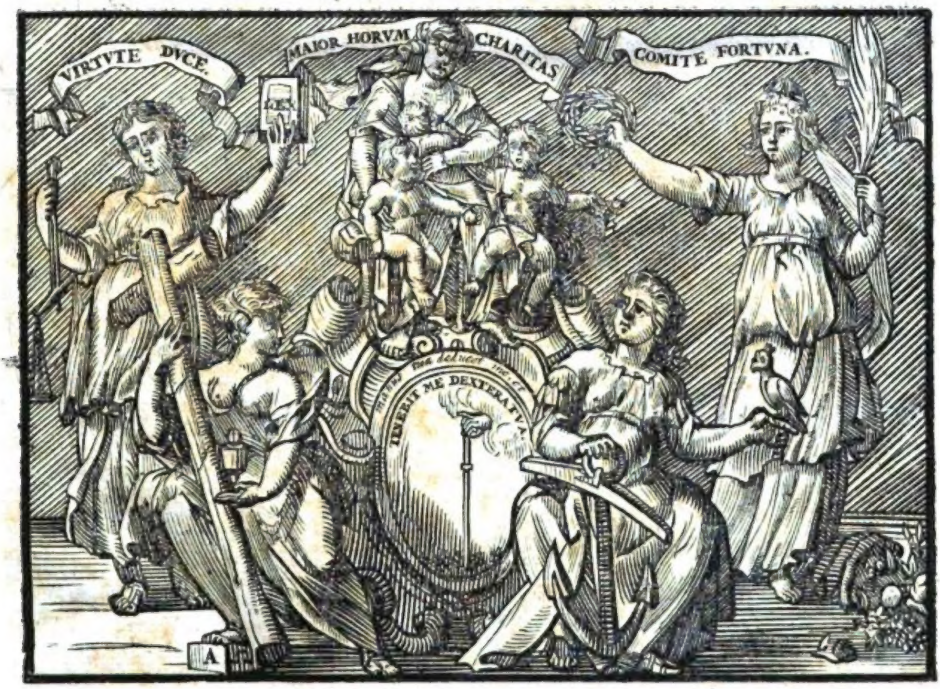
TOMUS TERTIUS,

Continens Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate, de Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec-non Dissertationem Theologicam de Probabilitate.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

EDITIO NOVISSIMA,

Post tres Gallicanas, secunda in Germania; Tractatibus aliquot, qui nondum in lucem prodierunt, auctior & correctior.



COLONIÆ AGRIPPINÆ,
Sumptibus IOANNIS WILHELMI FRIESSEM junioris.

Anno M. DC. LXXVII.

Biblio: M: Nicolai et Dalasij de Nobis Congr: Romæ

Digitized by Google

Digitized by Google

REVERENDISSIMO ET ILLVSTRISSIMO S. R. I. PRINCIPI, AC DOMINO,

D. GALLO,

CAENOBIORVM EXEMPTORVM SANCTI GALLI, ET S. IOANNIS IN VALLE THVRÆ ABBATI DIGNISSIMO,

PRINCIPI CLEMENTISSIMO, MECOENATI GRATIOSISSIMO.

BIBLIOTECA ROMA

SCiscitabatur, neſcio, quis apud Jobum 38, 36. nuper, Quis dedit Gallo intelli-

Digitized by Google

gentiam, ut cantu ſuo dormientes excitet, tempora indicat, tempeſtates prædicat? Ecce Gallus, ecce meus Gonettus ad Te properat, Illuſtriſsime Galle, Tuiſque Celſiſsimis manibus offert ſuos de Gratiâ, de Virtutibus Theologicis, & de ineffabili Incarnationis Myſterio commentarios! Nec eſt, quòd quis ultrà indaget: Quis dederit huic Gallo intelligentiam: nam illam abundantiſsimè hauſit ex inexhauribili Thomiſticæ Sapientiæ penuario? Offert illa ſe cuique candidato & ambienti, cur Gallo, cur Gonetto ſe negaret? Sapiens Proverb. 30, 31. diſertè pronuntiat de Gallo lumbos ſuccincto, quòd benè gradiatur: inter aves quippe Gallus inceſſu eminet, eò quòd incedat generosè erectus, quaſi lumbis ad iter, imò ad prælium accinctus. Gonettus meus omnium auribus & oculis producit illam doctrinam, cujus Author Angelicus nuper à ſeveriſsimo Cenſore è ſuggeſtu Crucis percepit, quòd benè ſcripſerit. Hæc Angelica divinarum veritatum doctrina ad Te, Princeps Galle, properare non tam voluit, quàm debuit. Si namque credimus Purpurato Hugoni vivis coloribus naturam Galli, ac genium deſcribenti; eâ generoſitate pollet, ea fortitudine præcellit, ut nedum dormientes excitet, noctem tranſiiſſe, & mane venturum ſuo cantu prædicat: verùm & alios Gallos impugnet, ſuique territorii limitibus quaſi proſcribat. Sic ille memorat ſupra v. cit. ex Prov. Doctor Catholicus inſtar Galli hæreticos confutare, & pernicioſos eorundem errores infringere & enerva-

re

re debet. Quàm non acriter meus Gonettus pro Catholicis veritatibus pugnat, quàm non gloriosè pro Fidei Orthodoxæ augmento triumphat? Certe in hoc Tomo peccatorum ſomno indormientes excitat, dum inconcuſſa & tutiſsima dogmata tradit de Gratiæ & Juſtificationis energiâ. An non prædicit & dicit in eodem noctem tranſiiſſe, & mane venturum, quando poſt figurarum umbras, quando poſt Veteris Teſtamenti obſcura ænigmata, luculentiſsimè exponit Verbi Incarnati prodigum amorem, & prodigioſum myſterium? An non nox antiquarum caliginum receſsit, & matutinus gratiæ ſplendor illuxit, quando Verbum è ſinu Patris, in uterum virgineæ Matris deſcendit? Hæc meus Gonettus in iſthoc Tomo non tam fructu osè proponit, large exponit, generoſe propugnat, ſtudioſe declarat, quàm nervoſe docendo, glorioſe evincit! An non Gallus genio & ortu, ingenium Galli in munere docendi imitatur? Quò igitur Gallus Gonettus vel ſecuriùs diverteret, vel humaniùs exciperetur, quàm à Celſiſsimo Gallo? Nolo illa notiſsima tuarum virtutum decora divulgare, quæ omnes non tam indies pro more aſpiciunt, quàm cum rubore ſuſpiciunt. Nota eſt Tuæ Celſitudinis in rem literariam propenſio, ut è tuis ferventiſsimis Religioſis vix quis ſit, qui non ſufficiat inſtructioni aliorum. Ea in Tuo Nobiliſsimo Aſceterio S. Galli etiamnum viget regularis diſciplinæ accurata obſervantia, ut primitivi Patres, ſi reviviſcerent, gauderent à poſteris ſe æqua-

Digitized by Google

ri, & in pluribus ſuperari. Verè ſentit ille, qui cenſuit, *Vbi non eſt rigor, ibi non eſt vigor;* ſit dictum alibi, factum licet videre in tuis ſubditis, in tuo zelo, in fervore illorum, in omnium virtuoſo profectu: ut quotidianis propè virtutum augmentis ita ſingulorum merita excreſcant, ut vix ultrà aſſurgere poſſe videantur. Notiora hæc ſunt, quàm ut ampliùs à meo *Gonetto* vel explicari poſſint, vel enarrari debeant: & ideò mavult ſilendo ſe commendare, quàm dicendo laudare. Solùm gaudet ac ſperat ſe *Gallum* benigniſſimè excipiendum ab illo *Gallo*, qui nuper *Jus Canonicum* multis annis eruditiſſimè, cum ſingulari Auditorum profectu explicando tradidit; qui *Theologiam* pari fœlicitate ſic edocuit, ut quamvis in utroque docendi munere excellat plurimùm, in quo tamen præcellat, nec ipſæ doctrinæ ex æquo dijudicare poſſent. An non ergò ſperare auſit *Profeſſor Theologiæ meus Gonettus*, quòd perquàm gratè, ac ratè admittetur à Tuâ Sapientiâ Theologicâ, quam nuper communicabas aliis, dum minora tuis meritis exercebas? An non licebit *Gallo Gonetto* præſumere, quòd peramicè *Gallus* à *Gallo* ſuſcipietur? En *Illuſtriſſime Princeps*, quo ſpiritu ad *Tuam Gratiam* meus *Gonettus* volet, quibus pedibus maturet, ut Tuum Palatium ſubintret, quâ celeritate feratur, ut ſe *Veſtræ Celſitudinis* aſpectui inſinuet! Advolat ut inſerviat, maturat ut ſua ſervitia offerat: præpropere currit, ut ſuas merces *Thomiſticas* afferat *Principi* literarum & literatorum. Novit enim meliorem non poſſe doctrinam tradi præ *Thomiſticâ*, de quâ Oraculum Innocentii VI. tam verè, quàm diſertè Apoſtolica Majeſtate pronuntiavit: *S. THOMÆ doctrina præ cæteris, exceptâ Canonicâ, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem ſententiarum; ita, ut qui eam ſequutus fuerit, nunquam inveniatur à veritatis tramite deviaſſe: & qui eam impugnaverit, ſemper fuerit de veritate ſuſpectus.* Veritatis doctrina non poteſt non placere Veritatis Patrono, & Angelicum dogma Angelorum æmulo, quibus ut æternùm ſociêre, cum ſuo *Gallo Gonetto* ex affectu *Germano* germanè vovet.

Veſtræ Illuſtriſſimæ Celſitudinis

Servus humillimus ac devotiſſimus

Ioannes VVilhelmus Frieſſem, junior, Bibliopola Colonienſis.

Digitized by Google

INDEX
TOMI TERTII.

SEcunda pars Clypei Theologiæ Thomisticæ, *pag.* 1.
Tract. I. De ultimo fine hominis, ejusque beatitudine, 3
Disp. De ultimo fine hominis, *ibid.*
Art. I. Vtrum homini conveniat agere propter finem? *ibid.*
Art. II. Vtrum omnes actiones humanæ sint effectus finis, seu propter finem? 4
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 5
§. III. Resolvitur difficultas, 6
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, 8
Art. III. An bruta operentur propter finem, movendo se in illum? 10
§. I. Præmittitur quod fere apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. III. Solvitur objectio in contrarium, 11
Art. IV. Vtrum Deus agat propter finem? 13
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas proposita resolvitur, 14
Art. V. Vtrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis? 16
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 17
Art. VI. Vtrum idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & ædæquatos? 18
§. I. Prænotanda, *ibid.*
§. II. Statuitur prima conclusio, 19
§. III. Statuitur secunda conclusio, 20
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
§. V. Aliud argumentum dissolvitur, 22
Art. VII. Vtrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem? *ibid.*
§. I. Resolvitur difficultas proposita, 23
§. II. Solvuntur objectiones, 25
Disp. II. De beatitudine objectiva hominis, 27
Art. I. In quo consistat beatitudo objectiva hominis? *ibid.*
§. I. Beatitudo non consistit in bonis fortunæ, 28
§. II. Beatitudo in bonis corporis consistere nequit, 29
§. III. Beatitudo in bonis animæ sita non est, 30
§. IV. In nullo bono creato, vera hominis beatitudo consistere potest, *ibid.*
§. V. Solvuntur objectiones, 31
Art. II. An Deus ut unus sit sufficiens ad nos beatificandum, ita quod, si per impossibile lateret ut trinus, perfecta hominis beatitudo subsisteret? 32
§. I. Conclusio negativa statuitur, 33
§. II. Solvuntur objectiones, 34
Disp. III. De essentia beatitudinis formalis, 37
Art. I. Vtrum beatitudo formalis sit aliqua operatio creata, & à Beato elicita? *ibid.*
§. I. Rejicitur prima sententia, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 38
§. III. Secundus dicendi modus refellitur, 39
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium, 40
§. V. Tertia sententia impugnatur, *ibid.*
§. VI. Respondetur argumentis adversæ sententiæ, *ibid.*
§. VII. Nominalium error proscribitur, 41
§. VIII. Nominalium argumenta solvuntur, 42
Art. II. Vtrum beatitudo essentialiter

consistat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriusque? 45
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Primus dicendi modus refellitur, 46
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 47
§. IV. Opinio Scoti rejicitur, 49
§. V. Sententia D. Thomæ stabilitur, 52
Digressio brevis, ubi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfectè satiari, 53
Art. III. Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ, 56
§. I. Præcipuum Scoti argumentum diluitur, *ibid.*
§. II. Alia argumenta solvuntur, 59
Disp. IV. De proprietatibus formalis beatitudinis, 60
Art. I. An Beati necessariò diligant Deum quantùm ad exercitium, *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II Solvuntur objectiones, 61
Art. II A qua virtute procedat gaudium seu delectatio, qua Beati de Deo clarè viso, ut bono sibi proprio delectantur? 62
§ I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 63
Art. III. Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ? 64
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Duplici conclusione difficultas resolvitur, 65
§. III. Solvuntur objectiones, 66
Art. IV. Vtrum Beati sint impeccabiles ab intrinseco? 67
§ I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Corollarium notatu dignum 69
Art. V. Vtrum de potentia Dei absoluta possit cum visione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel saltem habituale componi? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 70
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 71
Disp. V. De dotibus & aureolis Beatorum, 73
Art. I. Quot, & quæ ponenda sint dotes in anima beata, & an illæ sint habitus vel operationes? 74
§. I. *Præmittitur* quod apud omnes est certum, *ibid.*
§. II. Vtraque difficultas, duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. III. Corollarium notatu dignum, 76
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur, *ibid.*
§. I. Prima dos corporis glorioſi, 77
§. II. Secunda dos corporis glorioſi, *ibid.*
§. III. Tertia dos corporis glorioſi, 78
§. IV. Quarta dos corporis glorioſi, 79
Art. III. De aureolis Beatorum, 80
Art. IV. De fructibus Beatorum, & quomodo ab aureolis distinguantur? 82
§. I. Prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Tertia difficultas elucidatur, 83
Disp. VI. De adeptione Beatitudinis, *ibid.*
Art. I. Vtrum animæ Justorum à corporibus separatæ, & plenè purgatæ, statim consequantur beatitudinem? 84
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 85
Art. II. Vtrum beatitudo semel adepta possit amitti? 86
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 88
Tract. II. De actibus humanis, 90
Disp. I. De voluntario & involuntario, *ibid.*
Art. I. Quid & quotuplex sit voluntarium, & an non solum in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur? *ibid.*
Art. II. An ratio voluntarii perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in necessariis, 91
§. I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§ II. Solvuntur objectiones, 92
Art. III. Vtrum ut omissio, & effectus ex illa secutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum quì omittitur, 93
§. *I.* Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. *II.* Conclusio affirmativa statuitur. 94
§. III. Solvuntur objectiones, 96
Art. IV. An violentia seu coactio possit à Deo inferri voluntati? 97
§. I. Quid sit violentum, breviter explicatur, 98
§. II. Prima difficultas resolvitur, 99
§. III. Secunda difficultas expeditur, 100
§. IV. Tertia difficultas elucidatur, 101
§. V. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. V. An & quomodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario? 103
§. I. Prima pars quæsiti resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, 105
§. III. Corollaria ex dictis 106
Art. VI. Vtrum concupiscentia augeat voluntarium, & causet involuntarium secundum quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia causet in-
vo

voluntatem secundùm quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia causet involuntarium? 108
§. I. Resolvitur difficultas, quoad ignorantiam. 109
§. III. Alia difficultas, quæ est de ignorantia consequenti, expeditur, *ibid.*
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. V. Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur, 110
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium. 111
Disp. II. De voluntario libero, *ibid.*
Art. I. An in statu innocentiæ, & naturæ lapsæ libertas indifferentiæ in homine reperiatur? 112
§. I. Plures libertatis acceptiones, seu divisiones, variique Hæreticorum errores referuntur, *ibid.*
§. II. Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur hominem in statu innocentiæ habuisse libertatem indifferentiæ, *ibid.*
§. III. Error Lutheranorum & Calvinistarum refellitur, & hominem in statu naturæ lapsæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter ostenditur, 113
§. IV. Solvuntur objectiones, 114
Art. II. An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum & demeritum requiratur? 116
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 117
Art. III. An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat? 119
§. I. Statuitur prima conclusio, & authoritate D. Thomæ fulcitur, *ibid.*
§. II. Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur, 120
§. III. Conclusio variis rationibus demonstratur, *ibid.*
§. IV. Corollaria ex dictis, 122
§. V. Alia difficultas resolvitur, 123
§. VI. Præcipuum Jansenii fundamentum convellitur, 125
§. VII. Aliud Jansenii fundamentum destruitur, 126
§. VIII. Testimonia D. Thomæ ab Adversariis objecta exponuntur, 128
§. IX. Solvuntur fundamenta Jansenii ex ratione petita, 130
§ X. Responsio ad objectiones Vincentianas, 133
Disp. III. De circumstantiis humanorum actuum. 135
Art. I. Quid, & quot sint circumstantiæ humanorum actuum? *ibid.*
Disp. IV. De simplici volitione, 136
Art. I. An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum? *ibid.*
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 137
Art. II. An bonitas finis sit non solùm objectum primarium & principale voluntatis, sed etiam totale & adæquatum? 138
§. I. Sententia negans, ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 139
§. III. Corollaria ex dictis, *ibid.*
Disp. V. De motivo voluntatis, 141
Art. I. An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad specificationem, & seipsam, ac cæteras potentias, quoad exercitiũ moveat? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 142
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
Art. II. An in prima volitione finis voluntas seipsam moveat? 143
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas proponitur, *ibid.*
§. II. Difficultas proposita resolvitur 144
§. III. Solvuntur objectiones, 145
Disp. VI. De modo quo voluntas movetur, 146
Art. I. Vtrum intellectus per propositionem objecti moveat voluntatem in genere causæ efficientis? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 148
Art. II. An voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè moveatur à Deo? 150
§. I. Mens D. Thomæ aperitur? *ibid.*
§. II. Celebre ejusdem Doctoris Angelici testimonium adducitur, 152
§. III. Aliis testimoniis ejusdem S. Doctoris mens amplius declaratur, *ibid.*
§. IV. Juxta D. Thomam Deus non solùm præmovet, sed etiam prædeterminat causas secundas, 154
§. V. Prædeterminationem physicam esse de mente D. Thomæ plures ex Patribus Societatis fatentur? 155
§. VI. Testimonia scripturæ, & SS. Patrum, 157
§. VII. Ratio generalis desumpta ex subordinatione & dependentia causæ secundæ à prima, 158
§. VIII. Ratio specialis pro causis liberis, sumpta ex indifferentia voluntatis, 161
§. IX. Alia ratio desumpta ex dominio Dei in nostras voluntates, 163

§. X. Rationes Theologicæ ex sufficientia & efficacitate gratiæ desumptæ. 164
§. XI. Alia ratio Theologica ex efficacia seu efficētia gratiæ desumpta, 166
§. XII Corollaria notatu digna, 167
§. XIII Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ Petrus à S. Josepho nobis obiicit in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat. 168
§. XIV. Alia D. Thomæ testimonia exponuntur, 171
§ XV. Alia argumenta solvuntur, *ibid.*
§. XVI. Ostenditur antiquiores Thomistas docuisse prædeterminationem physicam, 177
Disp. VII. De Fruitione, 179
Art. I. Quid sit Fruitio? *ibid.*
§ I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Corollaria ex dictis, 180
Disp. VIII. De Intentione, 181
Art. I. Cujus potentiæ actus sit intentio, & quodnam illius objectum? *ibid.*
Disp. IX. De Electione, 182
Art. I. Vtrum electio sit actus voluntatis, vel intellectûs? *ibid.*
§. I. Difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 184
Art. II. De quibus sit electio? *ibid.*
Art. III. Vtrum ex duobus bonis possit voluntas eligere minus, vel saltem æquale? 181
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, *ibid.*
§. II. Sententia negativa præfertur, 186
§. III. Solvuntur objectiones, 187
Art. IV. An supposita efficaci & absoluta cujuslibet finis, firmumque omnium occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem necessitetur? 189
Disp. V. De consilio & consensu, 190
Art. I. Vtrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis, vel etiam judicium seu sententiam intellectûs inducat? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis difficultas proponitur & resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 191
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 192
Art. II. An Consensus sit actus realiter ab electione distinctus? *ibid.*
Disp. VI. De usu & imperio, 193
Art. I. An in nostra voluntate reperiatur usus ad electionem, qui sit actus distinctus ab illa? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, & duplici ratione suadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 194
Art. I. Vtrum detur imperium in homine respectu suarum operationum? 196
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 198
Art. III. Vtrum imperium sit actus rationis, & quis? 199
§. I. Prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expenditur, 200
§. Solvuntur objectiones, 201
Art. IV. An ad omnes actus liberos voluntatis supponatur rationis imperium? 202
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 204
Art. V. Vtrum omnes actus & motus qui sunt in homine, possint subdi imperio rationis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, *ibid.*
§. II. Quatuor conclusionibus difficultas resolvitur, *ibid.*
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 206
Tract. III. De moralitate actuum humanorum, 207
Disp. I. De moralitate in communi, 208
Art. I. Quid sit moralitas actuum humanorum, quidve addat supra libertatem? *ibid.*
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 210
§. III. Corollaria ex dictis, 212
Art. II. Quæ sint regulæ moralitatis? 213
§. I. Duæ regulæ moralitatis explicantur *ibid.*
§. II. Solvitur objectio Scoti, 214
Disp. II. De speciebus moralitatis, *ibid.*
Art. I. In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum? *ibid.*
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 216
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 217
Art. II. Vtrum indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem & malitiam? *ibid.*
§. I. Solvuntur objectiones, 218
Disp. III. De principiis moralitatis, 220
Art. I. An prima & specifica moralitas actibus humanis ex objecto determinatur? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
Art. II. Vtrum omnis actus humanus, tam internus, quam externus, antequam

quam bonitatem, aut malitiam moralem desumat à circumstantiis? 223
§ I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 224
Art. III. An actus humani desumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam specie diversam ab ea quam habent ex objecto? 227
Disp. IV. De Concursu multiplicis moralitatis in eodem actu, 228
Art. I. Vtrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, putà bonitatem ex subjecto, & malitiam ex fine operantis, vel è contra? 229
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 231
Art. II. An possit idem actus moralis habere duplicem speciem, quæ simul sit bona, vel simul mala? 133
Art. III. A quo actus, ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel à fine? 236
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 239
Disp. V. De indifferentia ad bonitatem & malitiam, 240
Art. I. Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non solùm ex sua specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium, sit indifferens? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Prima sententia rejicitur, *ibid.*
§. III. Alia difficultas resolvitur, 241
§. IV. Alia ratio D. Thomæ exponitur, 243
§. V. Præcipuæ objectiones solvuntur, 245
Disp. VI. De moralitate actus interioris, 248
Art. I. An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel saltè bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 248
§. II. Secunda difficultas enodatur, 249
§. III. Solvuntur objectiones, 250
§. IV. Tertia difficultas expeditur, 251
§. V. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Vtrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari divinæ non solùm in volito formali, sed etiam in volito materiali? 252
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 254
Disp. VII. De moralitate actus exterioris, 256
Art. I. An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejusdem exterioris actus? *ibid.*
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 258
Dissertatio Theologica de conscientia probabili, seu de opinionum Probabilitate, & delectu, 260
Art. I. Quid & quotúplex sit conscientia? 262
Art. II. An licitum sit sequi opinionem minus probabilem, favorem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto? 263
§ I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§ II. Conclusio negativa statuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus suadetur, 265
§. III. Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur, 267
§. IV. Aliæ rationes expenduntur. 269
§. V. Eadem veritas ratione morali suadetur, 271
§. VI. Aliud argumentum morale, 272
§. VII. Absurdis & inconvenientibus adversa sententia explodituir, 273
Art. III. Probabilitatum monstra, seu novorum Casuistarum excessus referuntur, & refelluntur 274
§. I. Assertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur, *ibid.*
§. II. Tamburini laxitates reprobantur, 280
§. III. Alia probabilitatum monstra confutantur, 284
§. VI. Corollarium notatu dignum, 293
§. V. Casuistarum Apologia, à Sorbona, & Galliæ Episcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur, 294
Art. V. Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur, 296
Art. VI. An in concursu duarum opinionum æquè probabilium, tutior semper sit eligenda? 301
Art. IV. Vtrum authoritas unius tantum Doctoris sufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam? 302
§. I. Conclusio negativa statuitur. *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 304
Art. VIII. An probabile falsum, quod invincibiliter creditur esse verum, à peccato excusèt? 306
§. I. Refertur ac refellitur singularis cujusdam Recentioris sententia, *ibid.*
§. II. Arcana Jansenianæ doctrinæ ra-

dix derogatur, & extirpatur, 308
§. III. Convelluntur præcipua fundamenta Janseni, 310
§. IV. Diluuntur præcipua argumenta Vvendrochii, 313
§. V. Alia Vvendrochii argumenta solvuntur, 315
Tract. IV. De virtutibus & donis, 317
Disp. I. De natura virtutis, 319
Art. I. Quonam sit genus remotum, & proximum virtutis? *ibid.*
§. I. Difficultas proposita duplici conclusione resolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 320
Art. II. An virtus humana sit habitus operativus, & quæ sit ratio ex parte actûs, ad quam per se concurrit? 321
§. I. Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 323
Art. III. Quomodo virtus sit definienda? 324
Disp. II. De subjecto virtutum, 326
Art. I. Vtrum intellectus & sensus interni possint esse subjectum virtutum? *ibid.*
Art. II. Vtrum in appetitu sensitivo sint virtutes propriè dictæ? 327
§. I. Sententia D. Tomæ suadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 329
Art. III. Vtrum in voluntate ponenda sit virtus non solùm in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienũ, sed etiam in ordine ad bonũ connaturale proprii supposiri? 330
§. I. Triplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 331
Disp. III. De distinctione virtutum, 333
Art. I. De virtutibus intellectualibus, *ibid.*
Art. II. De virtutibus moralibus, 334
Disp. IV. De virtutibus moralibus infusis, 337
Art. I. An dentur in nobis virtutes morales per se infusæ? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, & authoritate scripturæ, SS. Patrum, & Concilia Viennensis firmatur, 336
§. II. Rationibus Theologicis eadem veritas suadetur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 338
§. IV. Corollarii præcedentis doctrinæ, 339
Art. II. An virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones, in appetitu sensitivo subjectentur? *ibid.*
Disp. V. De proprietatibus virtutum, 340
Art. I. Vtrum virtutes consistant in medio? 341
Art. II. An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se? 343
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, & SS. Patrũ testimoniis illustratur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas duplici ratione suadetur, 344
§. III. Solvuntur objectiones, 345
Art. III. Vtrum virtutes morales acquisitæ sint necessariò connexæ cum charitate? 346
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, 347
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. IV. Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur? 348.
Disp. VI. De donis Spiritus Sancti, 350
Art. I. Vtrum dona Spiritus sancti sint habitus à virtutibus etiam infusis distincti? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones contra primam conclusionem, 351
§. III. Diluuntur aliæ objectiones contra secundam conclusionem fieri solitæ, 352
§. IV. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. II. De donis Spiritus sancti in particulari, 353
Tract. V. De vitiis & peccatis, 357
Disp. I. De natura vitii & peccati, 358
Art. I. Vtrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 359
Art. II. Vtrum omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquisitis, quàm quæ infusis opponuntur, sint contra naturam hominis? 361
§. II. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 362
Art. III. Vtrum peccatum in ratione malitiæ moralis, excedat simpliciter habitum vitiosum? 364
Art. IV. Vtrum sit de essentia cujuslibet peccati esse contra legem æternam? 365
§. I. Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipua objectio solvitur, 366
Art. V. Vtrum sit essentiale peccato quòd sit injuria seu offensa Dei? 367
Disp. II. De distinctione peccatorum, 368
Art. I. Quæ sint præcipuæ species, seu divisiones peccati *ibid.*
Art. II. Vtrum distinctio specifica pec-

catorum ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat? 369
Disp. III. De peccato commissionis & omissionis, 372
Art. I. Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, *ibid.*
§. II. Resolutio difficultatis propositæ 374.
§. III. Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ videntur adversari nostræ sententiæ, 377
§. IV. Præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur, 380
§. V. Alia argumenta solvuntur, 381
Art. II. An possit dari omissio culpabilis in individuo, absque omni actu physico voluntatis, qui sit causa vel occasio illius? 383
§. I. Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas ratione suadetur, 384.
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 385
Art. III. An omnis actus conjunctus cum omissione, & cum observantia præcepti affirmativi incompossibilis, sit in se malus; & habeat aliam malitiam à malitia omissionis? 388
§. I. Statuitur prima conclusio, *ibid.*
§. II. Secunda conclusio stabilitur, 389
§. III. Solvuntur objectiones, 390
§. IV. Corollaria notatu digna, 391
Art. IV. An omittens ex causa voluntaria, peccet non solùm quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 393
Art. V. Vtrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris? 395
Disp. IV. De comparatione peccatorum adinvicem, 397
Art. I. Vtrum omnia peccata sint connexa? *ibid.*
Art. II. Vtrum omnia peccata sint paria? 398
Art. III. Vnde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia? 400
Disp. V. De subjecto peccatorum, 403
Art. I. Vtrum non solùm in voluntate, sed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, sit formaliter & intrinsecè peccatum? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 404
Art. II. Vtrum peccatum veniale possit esse in solo appetitu sensitivo, seclusa omni motione voluntatis? 406
§. I. Sententia affirmativa ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 408
Art. III. Vtrum omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia? 410
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 411
Disp. VI. De causis peccatorum, 412
Art. I. An, & quæ ignorantia sit causa peccati? *ibid.*
§. I. Multiplex ignorantiæ divisio, *ibid.*
§. II. Resolutio difficultatis propositæ, 413
Art. II. Vtrum quoties voluntas peccat præcedat aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio in intellectu? 415
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 416
Art. III. Vtrum Deus directè vel saltem indirectè possit dici causa peccati? 417
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 420
Disp. VII. De peccato originali, 421
Art. I. An sit peccatum originale? *ibid.*
§. I. Præcipua Pelagianorum argumenta solvuntur, 423
Art. II. An & quomodo peccatum originale voluntarium sit? 425
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur argumenta initio proposita, 426
Art. III. Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur? 428
Art. IV. An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo esset primum, traduxisset in posterios culpam originalem? 430
§. I. Sententia affirmans ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 431
Art. V. In quo essentia peccati originalis consistat? 433
§. I. Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur, *ibid.*
§. II. Absurdæ vel improbabiles quorumdam

rumdam Catholicorum sententiæ excluduntur. 435
§. III. Quorumdam recentiorum Thomistarum sententia confutatur, 436
§. IV. Vera sententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur, 437
§. V. Rationes Theologicæ exponuntur, 438
§. VI. Præcipuæ objectiones solvuntur, 440.
§. VII. Solvitur difficile argumentum, 442.
Art. VI. In quo subjectetur originale peccatum? 443
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 444
Art. VII. An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur? 445
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Prima sententia reficitur testimoniis Scripturæ & sanctorum Patrum, 446.
§. III. Rationes Theologicæ expenduntur, 447
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
§. IV. Refellitur opinio Bellarmini, 449
§. V. Sententia Catharini confutatur, 450
§. VI. Solvuntur objectiones, 451
§. VII. Corollaria notatu digna, 452
Disp. VIII. De effectibus peccati. *ibid.*
Art. I. An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum? *ibid.*
Art. II. Vtrum mors, morbi, & cæteræ aliæ miseriæ corporales, sint effectus peccati originalis? 454
Art. III. Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale? 455
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Confutantur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur, 456
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur. 458
Art. IV. Vtrum peccatum non solum maculam, sed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille consistat? 460
Art. V. An peccatum secundum se, seu secundum malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit? 462
Art. VI. Vtrum peccatum mortale per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducat? 464
Art. VII. An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æternâ puniatur? 466
Art. VIII. Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur? 468
Disp. IX. De peccato mortali & veniali, 471
Art. I. An veniale peccatum naturâ suâ distinguatur à mortali, & quæ sint veræ ac præcipuæ unius ab altero differentiæ? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Statuitur prima conclusio, & ostenditur peccatum veniale naturâ suâ à mortali distingui, 472
§. III. Solvuntur objectiones, 473
§. IV. Secunda difficultas resolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina exponuntur, 474
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 475.
Art. II. An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura constituat? 477.
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 478
§. III. Solvuntur quædam instantiæ, 479
Art. III. Vtrum peccatum veniale in homine justo habitualiter referatur in Deum? *ibid.*
Art. IV. Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat? 483
Art. V. Vtrum homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter; idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo? 485
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Vera sententia triplici conclusione explicatur, 486
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 486
Art. VI. Solvuntur argumenta contra duas ultimas conclusiones, 489
Art. VII. Vtrum peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur, 490
§. III. Duabus aliis rationibus deumptis ex D. Thoma conclusio nostra statuitur, 491
§. IV. Vltima ratio nostræ conclusionis exponitur, 492
§. V. Solvuntur objectiones, 493
Art. V. Vtrum quilibet homo in primo

instanti usûs rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque peccatum veniale cum solo originali esse non possit? 495
§.I. Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, 499
§.III. Solvitur difficile argumentum, 500
§.IV. Alia difficultas expeditur, 502
Tract. VI. De legibus, 506
Disp. I. De lege in communi, 508
Art. I. Vtrum lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem? *ibid.*
§.I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Sententia D. Thomæ præfertur, 509
§.III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§.IV. Corollarium notatu dignum, 510
Art. II. Vtrum de ratione legis sit, quod ad commune bonum ordinetur, quod sit perpetua, & quod pro communitate feratur? 511
§.I. Triplici conclusione hæc triplex difficultas resolvitur, *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, 512
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 513
Art. III. Apud quos resideat potestas legislativa? 514
Art. IV. Vtrum promulgatio sit necessaria, & essentialis legi? 515
§.I. Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, 516
§.III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 517
Art. V. Quænam sit legis divisio? 518
Art. VI. Officia, effectus, & actus legis breviter exponuntur, 519
Disp. II. De lege æterna, 520
Art. I. An, & quid sit lex æterna? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione veritas declaratur, *ibid.*
§.II. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. II. Vtrum lex æterna sit verè & propriè lex? 522
Disp. III. De lege naturali, 524
Art. I. Quid sit lex naturalis, seu in quo formaliter consistat? *ibid.*
§.I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur, 525
§.III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§.IV. Corollaria notatu digna, 527
Art. II. Vtrum omnia præcepta Decalogi, omnesque actus virtutum, sint de lege naturæ? 528
§. I. Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. III. Vtrum lex naturæ pati possit mutationem, dispensationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epikiam? 530
§ I. Quibusdam præmissis, statuuntur quatuor conclusiones, quibus resolvuntur difficultates propositæ, *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, 532
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 534
Disp. IV. De lege humana, *ibid.*
Art. I. An & quid sit lex humana, quibusve conditionibus & qualitatibus gaudeat? *ibid.*
Art. II. Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget? 536
Art. III. An ut lex humana obliget, requiratur consensus sive acceptatio populi? 538
§.I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, 539
Disp. V. De potestate legis humanæ, 542
Art. I. Vtrum lex humana possit obligare ad actus internos? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§.II. Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur, 543
§.III. Solvuntur objectiones, 542
Art. II. Vtrum leges humanæ tam civiles quam Ecclesiasticæ obligare possint in foro conscientiæ, ita quod eas transgrediens reus sit culpæ apud Deum? 543
§.I. Vera sententia duplici conclusione statuitur, *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, 544
Art. III. An lex humana obligare possit sub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut sub mortali obliget? 546
Art. IV. An lex humana obliget ad sui observationem, cum dispendio vitæ? 548
§.I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur *ibid.*
§.II. Solvuntur objectiones, 549
Art. V. Quinam legibus humanis teneantur? 550
§.I. Prima difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Secunda & tertia difficultas breviter resolvuntur, 551
§.III. Vltima difficultas expeditur, *ibid.*
§.IV. Corollaria notatu digna, 552
Disp. VI. De lege pœnali, *ibid.*
Art. I. An & quotuplex dari possit lex pœnalis? *ibid.*
Art. II. An leges pœnales obligent in foro conscientiæ ad pœnam subeundam ante judicis sententiam? 554
§.I. Qui-

§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§ II. Solvuntur objectiones, 555
Art. II. Vtrum tranſgreſſor legis pœnalis teneatur in conſcientia ſubire pœnam legis, poſt judicis ſententiam? 556
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas propoſita triplici concluſione reſolvitur, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 557
Diſp. VII. De conſuetudine, 558
Art. I. Quid ſit conſuetudo, & quam vim habeat? *ibid.*
Diſp. VIII. De privilegiis, 560
Art. I. Quid & quotuplex ſit privilegium? *ibid.*
Art. II. De ceſſatione privilegiorum, 561
Diſp. IX. De legum interpretatione, 563
Art. I. De variis modis interpretandi leges humanas, & præcipuè de epiikia, *ibid.*
Diſp. X. De legum mutatione, 564
Art. I. Quid ſit diſpenſatio, & an ea in legem humanam cadere poſſit? *ibid.*
Art. II. An, & à quo, & quibus modis, lex humana abrogari poſſit? 566
Diſp. XI. De lege divina veteri, 568
Art. I. Vtrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit? *ibid.*
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§. II. Statuitur ſecunda concluſio, & legis veteris utilitas declaratur, 570
§. III. Statuitur tertia concluſio, & in quo ſenſu lex Moſaïca imperfecta fuerit, breviter declaratur, 571
Art. II. An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit? 572
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur legem veterem fuiſſe à Deo datam, & omnia illius præcepta fuiſſe à Deo inſtituta, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo lex Moſaïca data fuerit, breviter declaratur, 573
Art. III. Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri? 574
Art. IV. An, & quando lex vetus abrogata ſit? 575
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§ II. Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur, 576
Art. V. Vtrum lex Moſaïca ſtatim atque ceſſavit obligare, fuerit mortifera? 578
Diſp. XII. De lege divina nova, 579
Art. I. Vtrum lex nova à Chriſto inſtituta ſit, & quibus præceptis ea conſtet? 580
Art. II. Quomodo lex nova differat à veteri? *ibid.*

SECUNDA PARS CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

DE DEO UT ULTIMO FINE.

PRÆFATIO.

Hæc est (benevole Lector) præsentis Tractatûs notitia, ut fortiùs animum tuum ad sui affectum debeat allicere. Si enim cujus delectat amor, nequeat non grata esse scientia; si nihil ardentiùs cupiant homines, quàm quæ via commodiùs & tutiùs ad fœlicitatem ducat cognoscere: Si Augustinus totam nobis addiscendi rationem, rectè ad unum finis amorem reduxit, si denique sacra fœlicitatis traditio, porta est (ut loquitur Iamblicus) ad ipsum omnium opificem Deum, præbens undique cum ipso consortium, portam hanc cælestem tibi pandimus, veram tui finis tradimus tibi notitiam, securum ad fœlicitatis tuæ locum iter ostendimus, & dignum tui amoris tibi proponimus objectum. Vivere omnes beatè volunt (*dicebat olim Gentilis*) sed ad prævidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant. *Quis finis humanæ vitæ esse debeat, veteres longò licèt studiò & labore quæsierint Philosophi, per densas tamen infidelitatis suæ tenebras palpantes, delusi sunt; solâ nimirùm pro vero bono fœlicitatis larvâ miserè comprehensâ. Hinc illa ad beatitudinem viæ, quas omnis illorum disciplina moralis demonstravit,* devia quædam sunt (*ait Boetius*) nec perducere eò quemquam valent, ad quod se perductura esse promittunt. *Oculatior quidem omnis Christianorum Ethica existit, nulla enim est, quæ veræ specimen beatitudinis non agnoscat: sed tamen ità humanis affectibus ad eam dirigendis multæ sunt diversis erroribus obnoxiæ & perversæ. Aliquæ eò divitant, quòd morum doctrinam plus æquo restringant, & jugum Christi nimis exasperatum ac importabile reddant. Aliæ è diverso Christianam disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterant, ut salutis iter variis suavitatibus levigatum, & cum vitæ delicijs copulatum, hominibus, in mollitiem & indulgentiam nimiùm propensis, proponant, sicque conscientijs cum gravi animarum periculo illudunt, dum adeò non est facile, viâ tam facili quam ostendunt, beatam vitam consequi, ut ab ea quisque eò longiùs recedat, quò ad ipsam eorum tramite citatiùs fertur. Medio (Amice Lector) tutissimus ibis, si quam tibi in præsenti volumine Angelici Præceptoris exposui moralem proponas in regulam, ad quam velis omnem vitæ tuæ usum exigere, in ea quippe docet rectè pergere, nec declinare ad dexteram neque ad sinistram: morum disciplinam tradit non relaxatam, neque plus æquo, sed mediocriter restrictam. Caterùm sic eam disces, ut quod optabat Seneca in morum pædagogo, quæ fuerint verba, sint opera; invenies in ea circumspiciens, quò sit tendendum, & quâ* non sine perito aliquo, cui explorata sint ea in quæ tendimus. *Neque enim Aquinas noster ille est,* cujus (*ut loquitur Salvianus*) lectionem tantum habemus, vitam non habemus: *prius enim in seipso legit quæ postea scripsit; præcepta aliis tradidit, quæ à se tanquam ab exemplari didicit; atque id unum antequam doceret spectavit, quâ ratione viveret, ut ostenderet cæteris quâ lege vivendum esset. Hoc est (Amice Lector) quod, ut cæteras hujus Ethicæ dotes taceam, eam citra cujusque injuriam aliis omnibus anteponendam probat; ipsiusque securitatis argumentum vix aliud majus proponi potest, quàm quòd vitæ præceptoris per omnia sanctissimi regula fuerit. Mirabilem ergo accipe, & lege; in qua non tam Doctoris Angelici præcepto, quàm Angelis exempla videns, non tam disputare, quàm vivere docearis.*

Summa l. de vita beat. cap. 1.

ORDO HUJUS PARTIS

POSTQUAM *D. Thomas in prima parte Summæ Theologicæ, Deum ut in se unum & trinum, rerumque omnium creatarum principium, consideravit, mox illum ut finem ultimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de mediis ad eius assecutionem conducentibus: Sed quia hæc media duplicis sunt generis; quædam enim ex natura rei, alia verò ex beneplacito tantùm & institutione Dei, ad beatitudinem sunt necessaria; de primis in secunda parte, de aliis verò (Incarnatione scilicet & Sacramentis) in tertia differit. Cui ordini inhærentes, in hac secunda Clypei Theologiæ Thomisticæ parte agemus primo de ultimo fine hominis, eiusque beatitudine: deinde de mediis, tam naturalibus quàm supernaturalibus, ad eius assecutionem intrinsecè necessariis, scilicet de actibus humanis, tam in esse physico quàm in esse moris consideratis: de virtutibus moralibus, quæ sunt ipsorum principia; nec non de vitiis & peccatis oppositis, cùm eadem sit scientia contrariorum. Demum de gratia, quæ est principium extrinsecum & supernaturale actuum humanorum, & de virtutibus Theologicis, quæ sunt eius proprietates, ab ea ut rivuli à fonte dimanantes, ex quibus homo ultimum finem & beatitudinem supernaturalem immediatiùs attingit, in fine huius secundæ Partis differemus.*

TRA-

TRACTATUS PRIMUS.

DE VLTIMO FINE HOMINIS, eiusque beatitudine.

Cùm omnis humana actio ex finis amore proficiscatur, & finis se habeat in moralibus, sicut primum principium in speculativis : priusquàm in hac secunda Parte de humanis actibus, moralibusq; operationibus disseramus, de ultimo fine hominis, ejusque beatitudine, Tractatum instituimus, in quo, quæ docet D. Thomas quinq; primis quæstionibus, exponemus. Fœlix autem initium, quod ab ipsâ fœlicitate deducitur : securum quod finem attingit : nec minùs fœlicem, faustumque exitum sperare æquum est, cujus adeò fœlix præcesserit initium.

DISPVTATIO I.

De ultimo fine hominis.

Ad quæstionem 1. Divi Thomæ.

INtendens S. Doctor finem ultimum creaturæ rationalis in particulari declarare; ab universalioribus incipiendo, tractat in Quæstione prima de ultimo fine in communi; actuurs posteà de ultimo fine in particulari, seu de beatitudine hominis.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrùm homini conveniat agere propter finem?

SUpponenda hîc ea sunt, quæ in secundo Physicorum de finis existentia, quidditate, & causalitate, tàm in actu primo, quàm in actu secundo, tradi solent: molestum enim & inutile forsan esset, Quæstiones illas Philosophicas hîc repetere. His ergo suppositis

Dico: Homini convenit agere propter finem. Ita D. Thomas hîc art. 1.

1 Probat in argumento, *sed contra*, in hunc modum. Omnia, quæ tunc in aliquo genere, derivantur à principio illius generis : Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet ex Philosopho 2. Physicorum. Ergo omnia operabilia ab homine, ut homo est, derivantur & causantur à fine: subindeque fiunt propter finem, eò quòd causalitas finis consistat in appeti, seu in eo quod aliquid fiat propter ipsum, & gratiâ ipsius.

2 In hac probatione D. Thomæ solùm potest A esse difficultas circa Majorem propositionem. Illa enim maxima: *Omnia quæ sunt in aliquo genere, &c.* videtur coincidere cum communi illo axiomate, desumpto ex Aristotele 10. Metaph. cap. 2. *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum* : istud autem non videtur universaliter verum : nam albedo v. g. est primum in genere coloris, & tamen non est causa aliorum colorum: homo est primum & perfectissimum in genere animalium, & tamen non causat cætera animalia : item punctum est primum in genere quantitatis, & primus dies in genere dierum, & nihilominùs neque quantitas à puncto, neque aliquis dies à primo derivatur : Ergo idem dicendum de maxima D. Thomæ.

Respondetur tamen, hoc axioma rectè intellectum esse universaliter verum, & sic debere intelligi: id quod est in aliquo genere, seu ordine rerum, & est primum seu præcipuum in tali B ordine, est causa omnium, quæ sunt in illo ordine, in eo genere causæ, in quo est primum, seu præcipuum. Unde in ordine causarum, quia Deus est prior in genere causæ finalis, efficientis, & formalis extrinsecæ, seu exemplaris, in his tribus generibus omnes causæ creatæ ab illo dependent. Quia artis navifactivæ finis ultimus est navis, omnes fines illius generis ab illo fine dependent, sive scissio ligni, sive dolatio, sive quodcumque aliud quod in tali arte & ejus annexis continetur. Similiter in gubernatione regni, quia Rex est prima causa efficiens, ideò Proreges, Judices, & omnes Ministri, inquantùm causæ efficientes gubernationis, dependent C à Rege in eodem genere causæ efficientis. Cùm ergo primum in ordine intentionis sit finis, qui se habet in operabilibus, sicut primum principium in speculabilibus; oportet quòd operabilia ab homine, ut homo est, in ordine intentionis, seu in genere causæ finalis, deriventur & causentur à fine, seu propter ipsum apperantur & fiant. Unde

Ad primam instantiam respondetur, quòd cùm albedo sit solùm prior inter colores, in ge- 4
nere causæ exemplaris; ideò alii colores solùm D in genere mensuræ ab albedine dependent: constituuntur enim & distinguuntur secundùm quòd ad illam magis vel minùs appropinquant. Similiter etiam alia animalia dependent ab homine, in genere solùm causæ mensurantis & exemplaris: quia tantò sunt perfectiora, quantò magis naturales eorum instinctus accedunt ad rationem hominis.

Id verò, quod subjungitur de primo puncto lineæ, & de primo die, non est ad propositum: quia punctum & dies solùm sunt priora in executione, sive ordine durationis; maxima autem

ex Aristotele & D. Thoma adducta, intelligitur de primo non solùm durationè, sed etiam perfectione; & ideo Aristoteles loco citato non dixit, *primum*, sed *maximum in unoquoque genere*. Et S. Thomas 2. 2. quæstione 163. articulo 3. ad 3. ait, quòd primum in unoquoque genere est maximum. Videatur Caproolus in 2. dist. 14. quæst. 1. ad 1. A

6 Secunda ratio, quam D. Thomas ad probandam nostram conclusionem adducit in corpore articuli, sic potest proponi. Cujuslibet potentiæ actiones fiunt secundùm rationem objecti illius, sive tendunt ad objectum ipsius: Atqui objectum voluntatis est finis & bonum: Ergo actiones procedentes à voluntate humana tendunt in finem, atque adeo in illis homo agit propter finem. B

7 Dices: Hic discursus non videtur efficax: tum quia supponit finem esse objectum adæquatum voluntatis, seu esse adæquatè idem quod bonum, ita quod media intrinsecè & in se rationem boni non participent; quod videtur falsum, & negatur à multis etiam è Schola D. Thomæ: tum etiam, quia hoc dato, consequentia non videtur legitima: ex eo siquidem quòd aliquid sit objectum alicujus potentiæ, non sequitur quòd talis potentia operetur propter illud, sed solùm quòd circa illud versetur. Hoc C patet in visione: licèt enim omnis actus videndi sit circa colorem, non propterea sequitur quod sit propter ipsum colorem (color quippe non est finis visionis) sed solùm quòd in ipsum tendat, & ad illum terminetur: Ergo ex eo quòd bonum & finis sit objectum voluntatis, non rectè probatur quòd actiones humanæ sint propter finem, nec causalitas finalis benè infertur ex objectiva.

8 Verùm hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infringunt. Et quidem ad primum fusè respondebitur infra circa quæstionem VIII. ubi disputabitur, an media habeant aliquam intrinsecam bonitatem, an verò solùm finis adæ- D quatè sit bonus? Modò interim dicimus, vim probationis Divi Thomæ tenere in utraque sententia: quia si solùm finis est intrinsecè bonus, & adæquatum objectum voluntatis, manifestum est quòd ad omnes actiones voluntatis se extendat: si verò non est adæquatum objectum terminativum voluntatis, seu ratio formalis quæ adæquata illius; est saltem in omnium sententia objectum ejus motivum, seu ratio formalis sub qua, & cujus gratiâ cætera appetuntur: unde præbet medijs motivum rationemque appetibilis, sicut lux coloribus vim movendi visum; subindeque ambit omnes actiones voluntatis, sicut lux omnes colores, & omnes actus videndi. Itaque ex eo quod objectum voluntatis sit finis, rectè probat D. Thomas, omnes actiones humanas, seu ad voluntatem pertinentes, esse propter finem: quia licèt non omnes versentur circa finem, tanquam circa rem volitam, omnes E tamen versantur circa illum, tanquam circa rationem volendi.

9 Ad secundum dicendum est, quòd licèt ex eo, quòd aliquid sit objectum potentiæ, absolutè loquendo non sequatur quòd talis potentia operetur propter illud, bene tamen ex eo, quòd est objectum & finis: quia sicut propria ratio objecti est, quòd circa illud versetur actio, ita propria ratio & causalitas finis est, ut omne, quod fit ejus motivo, fiat propter finem. Unde patet disparitas ad exemplum adductum: color enim non est finis, sed tantùm objectum visionis; bonum autem est simul objectum & finis voluntatis.

ARTICULUS II.

Verùm omnes actiones humanæ sint effectus finis, seu propter finem?

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

10 SUppono primò ex D. Thoma hic art. 1. actiones, quæ ab homine procedunt, esse in duplici differentia: quædam dicuntur hominis; aliæ dicuntur humanæ: Priores sunt, quæ ab homine producuntur, sed tamen ipsi cum aliis ratione carentibus sunt communes: humanæ verò (inquit S. Doctor) vocantur illæ, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo, seu quæ conveniunt homini inquantum differt ab aliis irrationalibus creaturis. Porrò dupliciter homo differt à brutis in operando: primò quantùm ad subsistentiam operis, quia scilicet elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non sunt: secundò quantùm ad modum operandi, quia nimirum movet se, non solùm physicè & vitaliter, sicut irrationalia, sed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio suorum actuum. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes possunt dici humanæ, nimirum quantùm ad subsistentiam, & quantùm ad modum: primo modo omnes operationes procedentes à gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem deliberationem rationis (cujusmodi sunt prima operatio intellectûs, motus primo primi voluntatis, & similes) dicuntur humanæ: secundo modo, solæ actiones liberæ.

11 Suppono secundò: quòd in Philosophia, aut Theologia morali solæ posteriores actiones sunt dicendæ humanæ: Quia moralis considerat hominem, ut est agens morale, ejusque operationes prout sunt dignæ laude vel vituperio, & habent rationem meriti vel demeriti: Sed hoc illis convenit præcipuè ratione libertatis: Ergo in Theologia morali solæ actiones liberæ humanæ dicuntur.

12 Confirmatur: Quemadmodum res aliqua dicitur esse politicè & civiliter alicujus, quando ille est ejus dominus, ac de ea potest propria authoritate disponere, eam conservando, vel consumendo, prout illi placuerit; ita illa actio propriè & moraliter dicitur esse hominis, & consequenter esse actio, seu actus humanus, quæ subjicitur ejus potestati & dominio; ita ut eam possit ponere vel non ponere, prout illi placuerit: Atqui homo habet dominium, & potestatem in suos actus, ratione libertatis: Ergo illæ solùm actiones propriè humanæ dici possunt, quæ ab homine liberè eliciuntur. Ita S. Thomas loco citato, ubi sic discurrit: *Illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem, unde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt.* Ubi S. Doctor ac-

tiones

actiones humanas dicit esse illas, quarum homo est dominus, & quæ ex voluntate deliberata procedunt. Quæ duo, ut notat Conradus, solùm differunt verbis: nam hominem habere dominium suarum actionum, non est illas possidere tanquam suas; quia suæ etiam sunt operationes mere naturales: neque est habere jus, ratione cujus liceat sibi eas exercere; quia sic homo non diceretur dominus actionis malæ: neque est etiam agere sponte & sine coactione; quia hoc etiam convenit pueris & amentibus, qui tamen non habent dominium suarum actionum: Superest ergo quod habere dominium suarum actionum, sit habere facultatem ad exercendum, vel omittendum illas (quod idem est ac eas a voluntate deliberata procedere) atque adeò quòd illa duo sint idem. Advertendum est etiam, D. Thomam volitionem liberam appellare *voluntatem deliberatam*: non quòd deliberatio sit actus voluntatis (deliberate enim ad rationem pertinet) sed quia volitio libera, necessariò præsupponit deliberationem ex parte intellectûs.

13 Suppono tertiò, actiones humanas esse adhuc in duplici differentia: quædam enim residunt in ipsâ voluntate, & appellantur actiones elicitæ: aliæ verò eliciuntur ab aliis potentiis, quæ tamen, quia sunt ex motione & imperio ipsius voluntatis, liberè moventis, appellantur actiones a voluntate imperatæ. Rursùm actus à voluntate eliciti plures distingui possunt: nam alii finem, alii media respiciunt; idque vel in ordine intentionis, vel in ordine executionis. Primus actus est simplex voluntas finis, quæ non movet ad inquirenda media, sed inefficaciter fertur in finem; & ideò velleitas potiùs quàm absoluta voluntas solet appellari. Post hunc sequitur intentio finis, quâ voluntas tendit in finem, ut per media obtinendum. Deinde sequitur consensus, seu simplex complacentia circa media; & posteà electio mediorum, quæ intellectus judicavit convenientia ad finem obtinendum. Et hi sunt actus, quos voluntas elicit in ordine intentionis. Post quem sequitur ordo executionis; in quo adhuc duplex datur actio à voluntate elicita: nam una versatur circa executionem mediorum, & appellatur usus activus: alia versatur circa finem jam adeptum, & dicitur fruitio, gaudium, vel quies in fine adepto. Denique actus imperati sunt in duplici differentia: Primò enim propriè & strictè actus intellectûs, & aliarum potentiarum a voluntate, ad quorum productionem applicantur ab ipsâ voluntate, dicuntur actus imperati. Secundò dum voluntas seipsam applicat & movet ad eliciendum actum amoris v.g. talis actus, quamvis ex quo à voluntate producitur, dicatur elicitus, ex quo tamen præsupponit alium actum voluntatis, à quo fuit imperatus, potest lato modo dici actus imperatus.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis in prima & secunda suppositione inferes primo, actum ridendi, nendi, admirandi, si fiant absque deliberatione, non esse proprie actus humanos: quia licèt sint proprii homini, quantùm ad substantiam & rationem specificam, non tamen quantum ad modum quo fiunt; utpote cùm fiant modo necessario, qui est proprius modus operandi irrationalium. E contra verò actus comedendi & bibendi, si fiant cum deliberatione rationis, fiunt vere & propriè actus humani, quia licèt quantum ad substantiam non conveniant homini, quatenus differt à brutis, quoad modum tamen quo fiunt, scilicet cum indifferentia & libertate, homini duntaxat conveniunt. 14

Inferes secundò, primam intellectûs cogitationem, & motus voluntatis indeliberatos, non esse propriè actus humanos: quia licèt conveniant homini, quatenus differt a brutis in essendo, non tamen quatenus differt in operando moraliter, seu cum indifferentia & libertate; in illis siquidem actionibus voluntas nec seipsam movet, nec intellectum applicat, sed utraque potentia specialiter movetur & applicatur ab Authore naturæ, ut infrà patebit. 15

Adverte tamen cum Joanne à S. Thoma, quòd licet ejusmodi actus indeliberati non possint dici simpliciter & absolutè actus humani, possunt tamen appellari humani secundum quid, nempe causaliter & initiativè: quia quamvis non sint actus deliberati, sunt tamen principium & initium deliberationis: sicut motus cordis est initiativè vitalis, non consummativè; quia licèt in eo nondum perfectè se moveat animal, est tamen initium vitæ seu actionum, in quibus animal se movet.

Inferes tertio, amorem beatificum non esse 18
propriè actum humanum: ille enim non est in libera hominis potestate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum se movet & applicat, sed specialiter ad illum movetur & applicatur a Deo.

Dices: Bonitas moralis soli actui humano 17
convenire potest: Sed illi convenit amori Dei in patria: Ergo hic amor est actus humanus. Major patet, Minor probatur: Tum quia bonitas moralis consistit in conformitate ad rationem ut regulam dictantem quid agere oporteat; amor autem beatificus est maximè rationi conformis: Tum etiam quia hujusmodi amor facit hominem bonum moraliter; cùm enim hoc efficiat in via, multò magis hoc præstat in patria, ubi est multò perfectior: Tum denique quia amor ille in patria retinet oppositionem moralem, quam habebat in via cum odio Dei: Sed talis oppositio provenit ex bonitate morali: Ergo in patria est bonus moraliter.

Respondeo duplicem esse bonitatem & ma- 18
litiam moralem; unam objectivam, quæ sumitur ab objecto consono vel dissono rationi; alteram in exercitio, ratione cujus actus imputatur, & meritorius est, vel demeritorius. Si termo sit de bonitate objectiva, concedendum est illam convenire dilectioni Dei in patria: fertur enim in objectum consonum rationi: Sed hæc bonitas non postulat necessariò actionem humanam & liberam. Si autem loquamur de bonitate morali in exercitio, negandum est convenire dilectioni Dei in patria: quia hæc bonitas nunquam est absque libertate, sicut nec meritum. Unde si actus charitatis in patria facit hominem moraliter bonum, sanctum, & perfectum, hoc non est, quia bonitatem moralem in exercitio habeat (sicut enim talis actus non est meritorius, ita nec bonus moraliter in exercitio) sed quia habet bonitatem moralem objectivam, ratione cujus omne malum morale

excludit ex ſua natura, & oppoſitionem moralem cum odio Dei, quam habet in via, retinet in patria. A

19 Inferes quartò, actiones puerorum & amentium eſſe quidem actiones hominis, non tamen humanas; quia non ſunt perfectè liberæ, neque ex plena rationis deliberatione procedunt: pueri enim propter nimiam humiditatem, amentes verò propter ſiccitatem, aut læſionem alicujus organi, habent uſum rationis impeditum, ita ut non poſſint exactè cognoſcere quæ agenda ſunt, nec de illis conſultare aut perfectè deliberare, ſubindeque nec libere operari. Unde preces & ſuaſiones, quibus interdum erga illos utimur, non ad hoc tendunt, ut unum altero omiſſo liberè eligant, ſed ut quod eis perſuadere volumus, tale appareat illis, ut non perceptâ aliquâ incommoditate aut malitiâ, judicent eſſe bonum, & ſic illud neceſſariò proſequantur. B

20 Inferes ultimò, quadruplicis generis actiones in homine poſſe diſtingui. Quædam nec quoad ſubſtantiam, nec quoad modum humanæ ſunt, ſed purè brutales & animales, ut actiones corporeæ; quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ ſunt humanæ quoad ſubſtantiam, non verò quoad modum: cujusmodi ſunt omnes intellectiones & volitiones neceſſariæ. Aliæ è contra ſunt humanæ quoad modum non quoad ſubſtantiam; ut actus comedendi, & bibendi, aliæque actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad ſubſtantiam & modum humanæ ſunt, ut omnes actiones & volitiones liberæ; cujusmodi ſunt intentio, electio, uſus, & alii actus ſuprà enumerati, qui ſimpliciter & abſolutè humani dicuntur. Et de his præcipuè hîc inquirimus, an ſint propter finem, ſeu effectus finis? C

§. III.

Reſolvitur difficultas.

21 DIco primò: Actus voluntatis, qui verſantur circa media, ut conſenſus, electio, & uſus, ſunt propter finem, ſeu effectus finis. D

Hæc concluſio evidens eſt, & à nemine negatur: ideò enim voluntas eligit media, & illis utitur, ut finem conſequatur; ut patet in ægroto, qui potionem amaram eligit, & potentias exteriores ad illam ſumendam applicat, ut obtineat ſanitatem.

22 Dico ſecundò: Actus, quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut ſimplex volitio, & intentio, ſunt effectus finis. Ita communiter Theologi contra Vazquem hic diſp. 3. cap. 2. & Lorcam diſp. 3. ubi docent finem ſolùm exercere ſuam cauſalitatem reſpectu illorum actuum, qui verſantur circa media, non verò reſpectu illorum, qui verſantur circa finem. E

23 Probatur primò ex D. Thoma hic art. 1. ubi ſic concludit: *Unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem ſint.* Non minùs autem ſunt humanæ, quæ finem reſpiciunt, quàm quæ circa media verſantur: Ergo tam illæ quàm illæ ſunt propter finem.

24 Dices, D. Thomam non loqui de omnibus actionibus humanis abſolutè, ſed tantùm de deliberatis, quales non ſunt ſimplex volitio & intentio finis; ſicut enim conſultatio non eſt de fine, ſed de mediis, ita nec deliberatio.

Sed hæc reſponſio facilè confutari poteſt, obſervando cum Conrado, quòd deliberatio duplicitèr uſurpari ſolet, nempe vel propriè & ſtrictè, pro ea, quæ ad electionem mediorum requiritur, & præſupponit intentionem finis; vel communiter, pro ea ſcilicet, quæ requiritur ad operandum benè vel malè moraliter, ad quam ſufficit facultas ad diſcernendum inter bonum & malum morale: & de hac loquitur S. Thomas dum ait hic art. 1. *Illæ actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*; non verò de prima. Quod patet, quia aliàs ſequeretur ſolas actiones, quæ circa media verſantur, eſſe humanas: quod eſt contra communem ſententiam Theologorum, tres actiones humanas circa finem conſtituentium, volitionem ſcilicet, intentionem, & fruitionem.

Probatur ſecundò concluſio ex eodem S. Doctore quæſt. 22. de verit. art. 2. ubi ait: *Sicut influere cauſæ efficientis, eſt agere, ita influere cauſæ finalis, eſt appeti, ſeu deſiderari.* Ex quibus verbis hæc poteſt deduci ratio. Cauſalitas finis conſiſtit in appeti ſeu deſiderari, ſive in hoc, quod ad ſui amorem vel deſiderium movet & allicit appetitum; quæ attractio à Philoſophis, *motio metaphorica*, appellatur: Atqui bonitas finis non ſolùm movet & allicit voluntatem ad electionem & uſum mediorum, ſed etiam ad ſui amorem & deſiderium: Ergo non ſolùm electio & uſus mediorum, ſed etiam amor ſeu volitio finis eſt illius effectus. 25

Reſpondet Vazquez, talem motionem & attractionem non pertinere ad munus cauſæ finalis, ſed communem eſſe omni objecto reſpectu potentiæ operativæ, cùm tamen verè finis non ſit: aliàs (inquit) bruta agerent propter finem; cùm ab objectis ſenſibilibus alliciantur. 26

Sed contrà: Talis motio debet pertinere ad aliquod genus cauſæ: Sed non poteſt pertinere ad aliud genus cauſæ, quam finalis, ut inductivè patet; non enim pertinet ad genus cauſæ materialis, vel formalis, ut manifeſtum eſt: neque ad genus cauſæ efficientis, cùm illa conſiſtet per realem & phyſicum influxum in effectum, & non per ſolam attractionem appetitûs, ſed metaphoricam motionem: Ergo talis motio ſeu attractio ad genus cauſæ finalis pertinet. Nec inde propterea ſequitur, quòd bruta agant propter finem, ut objicit Vazquez: nam ut aliquod agens dicatur agere propter finem, non ſufficit, quòd à bonitate objecti alliciatur, ſed inſuper requiritur, quòd cognoſcat rationem finis, ſeu proportionem ejus ad media, & ad ſeipſum; quod ſoli creaturæ rationali convenire poteſt, ut patebit articulo ſequenti.

Probatur tertiò: Amor ſeu ſimplex volitio finis (idem cum proportione de intentione dicendum) eſt actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo eſt verè & propriè propter finem, ſeu finis effectus. Probatur conſequentia: omne enim quod terminat cauſalitatem cauſæ efficientis, debet etiam terminare cauſalitatem finis; cùm finis ſit prima omnium cauſarum, ut docent Philoſophi: & quia agens non movetur ad agendum, niſi motum à fine, ut ait D. Thomas articulo ſequenti. 27

Reſpondet Vazquez, non eſſe neceſſarium, quòd in omni operatione cauſæ efficientis aſſignetur cauſa finalis in actu ſecundo, ſed ſufficere quòd ſit cauſa finalis in actu primo movens volun- 28

voluntatem ad se, & potens in actu secundo movere ad electionem.

Sed contrà: Nihil determinatur actu ab eo quod est tale solùm in potentia; aliàs effectus excederet virtutè suæ causæ: Ergo necesse est quòd actualis determinatio causæ efficientis procedat in genere causæ finalis a fine actu movente & alliciente, ac genus causæ finalis exercente.

29 Quartò suadetur conclusio: Agere propter finem, nihil aliud est quàm propter ipsum præconceptum, & gratiâ ipsius actionem aliquam elicere; Atqui voluntas non solùm appetit & eligit media, sed etiam amat & intendit finem gratiâ illius, & propter ejus bonitatem ab intellectu cognitam: Ergo non solum electio & usus mediorum, sed etiâ amor & intentio finis sunt propter finem, subindeque effectus illius: sicut enim esse ab agente, & esse effectû agentis, idem sunt; ita esse propter finem, & esse effectum finis, idem prorsus significat: quia sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ final. est appeti seu desiderari, ut suprà ex D. Thoma ostendimus.

30 Denique probari potest conclusio ratione D. Thomæ articulò præcedenti expolita. Intentio finem ut proprium objectum respicit: Ergo est propter finem. Consequentia probatur: nam, ut ibidem cum Cajetano annotavimus, licèt in aliis objectis non valeat similis consecutio (ex eo enim quòd color sit objectû visûs, concludi non potest omnem potentiæ visivæ operationem esse propter colorem, sed solùm in colorem tèdere) tamen loquendo de objecto quod est finis in actu exercito, quale est objectum intentionis, optima est consequentia: quia cùm ratio finis in actu exercito consistat in hoc ut gratiâ ejus aliquid fiat, non potest aliqua actio ad ipsum secundùm istâ rationem terminari, quin sit gratiâ ipsius, aut propter ipsum.

Dico tertiò, actum delectationis & quietis in fine jam adepto, qui fruitio appellatur, non esse propriè propter finem. Ita Martinez hic dub. 1. corol. 4. & Ildephonsus disp. 9. dub. 3. fragm. 3. contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent hunc etiam actum esse propter finem, seu finis effectum.

31 Probatur primò ex D. Thoma quæst. sequenti art. 6. ad 1. Cùm enim sibi objecisset in primo argumento, delectationem esse ultimum finem, eò quòd nõ appetatur propter aliud, sed propter se, respondet: *Quòd ejusdem rationis est quòd appetatur bonum, & quòd appetatur delectatio, quæ nihil aliud est quàm quietatio appetitûs in bono: sicut ex eadem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsũ, & quòd ibi quiescat. Undè sicut bonum propter seipsum appetitur, ita delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly propter, dicat causam finalẽ: si verò dicat causam formalem, vel potiùs causam motivã, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectũ, & per consequens est principium ejus, & dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato.* Ubi S. Thomas expresse asserit, quod delectatio, seu quies in bono adepto, non est propter aliud, tanquam propter causam finalem, sed tanquam propter formam extrinsecè specificantem.

32 Respondent aliqui ex nostris Thomistis, D. Thomam sumere ibi delectationem objectivè, pro bono delectabili; sub qua ratione potest habere rationem finis, & appeti propter se, & absA que ordine ad aliud; non verò formaliter, & quatenus est actus voluntatis quiescentis in bono jam adepto; sic enim ordinatur ad finem, & est illius effectus.

Verùm hæc responsio apertè repugnat tex- 33
tui: nam D. Thomas ait: *Delectatio nihil aliud est, quàm quietatio appetitûs in bono*: Et in fine subdit: *Ex hoc delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato*: Ergo non loquitur de delectatione objectivè sumptâ, seu de bono delectabili, sed de ipso actu à voluntate elicito, quo in fine jam adepto delectatur, & quiescit, & qui *fruitio* à Theologis appellatur.

Confirmatur. D. Thomas ibidem docet, quod 34
B delectatio propter se & non propter aliud appetitur, si ly *propter*, dicat causam finalem; si verò dicat causam formalem, *est appetibilis*, inquit *propter bonum quod est delectationis objectum*: Atqui delectatio objectivè sumpta, non est appetibilis propter bonum, quod est delectationis objectum, sed potiùs est ipsum delectationis objectum, seu ipsum bonum delectabile, ut patet: Ergo idem quod priùs.

Probatur secundò conclusio: Si quies vel de- 35
lectatio esset propter finem, maximè respectû illius boni de quo est quies & delectatio; sed respectu illius non est propter finẽ: Ergo nullò modò. Major est certa: nihil enim aliud potest assignari. Minor verò probatur. Quies seu delecta-
C tio ex propria ratione supponit bonum illud circa quod versatur, consecutum. At sic non habet rationem finis, sed causæ formalis, vel objecti: Ergo respectû illius non est propter finem. Minor probatur: nam finis in intentione, & finis in executione in hoc distinguuntur, quòd finis in intentione est causa finalis, & prima omnium causarum; finis verò in executione causa non est, imo est effectus ultimus: Ergo finis, ut in executione, non est vera causa finalis, propter quam sit quies vel delectatio.

Confirmatur: Quamvis aliquò modò delecta- 36
tio distinguatur à fine adepto, si tamen ad invicem comparentur, potiùs delectatio se habet ut
D finis quàm bonum illud acquisitum: Ergo multò minùs potest dici quòd delectatio sit propter illud bonum tanquam propter finem, quàm quòd bonum illud sit propter delectationem tanquam propter finem. Antecedens probatur: Delectatio est ultimum complementum superveniens bono illi seu fini: Sed bonum illud seu finis supponitur delectationi & quieti: Ergo quies seu delectatio potiùs haberet rationem finis. Reverà tamen neutrum verè est finis alterius, sed unum finem integrum simul componunt: si inter se verò comparentur, bonum illud est
E forma sive objectum delectationis seu quietis, & delectatio seu quies est veluti complementum ejus.

Ex quo potest deduci alia ratio in favorem nostræ conclusionis. Cùm enim delectatio seu quies naturaliter sequatur ad possessionẽ finis, & sit veluti corollarium aut complementum illius, non ponit in numero cum fine: Ergo sicut finis non est propter finem, neque effectus ejus, ita nec delectatio seu fruitio.

Dico ultimò, actiones imperatas esse effectus finis.

Probatur breviter: Quod fit propter finem, 37
seu gratiâ finis, est ejus effectus: Atqui actiones

nes imperatæ fiunt propter finem, seu gratiâ finis: Ergo sunt ejus effectus. Minor probatur: Ideo enim voluntas imperat cæteris potentiis, easque applicat ad operandum, quia intendit finem: siquidem illarum operationes sunt quædam media, quibus de facto obtinetur finis; finis autem debet movere non solùm ad electionem, sed etiam ad usum & executionem mediorum, aliàs valde imperfecta esset ejus causalitas: Ergo hujusmodi operationes imperantur à voluntate ex intentione finis, subindeq; fiunt propter finé.

38 Est tamen obiter advertendum, quòd operationes imperatæ, quæ fiunt à potentiis distinctis à voluntate, non sunt effectus finis, prout egrediuntur à suis potentiis (quæ non possunt dirigere suos actus in finem formaliter) sed solùm ut subsunt motioni voluntatis, & eâ mediante: quia sola voluntas est principium hujusmodi ordinis, ex cognitione & ordinatione intellectûs quam præsupponit.

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

COntra primam conclusionem nullum occurrit difficile argumentum.

39 Contra secundam objicitur primò: Fieri propter finem est fieri ex amore finis: Atqui prima volitio non fit ex amore finis: Ergo non fit propter finem, nec per consequens est finis effectus. Minor probatur: Prima volitio est primus amor finis: Sed primus amor non fit ex alio amore, aliàs non esset primus; & si alium supponeret, cùm de illo adhuc idem quæri posset, fieret processus in infinitum: Ergo prima volitio non fit ex amore finis.

40 Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principium in speculativis; & consequenter velle propter finem in practicis, sicut assentiri propter principia in speculativis: Sed non assentimur primis principiis propter principia: Ergo neque volumus finem propter finem.

41 Ad objectionem respondeo primò, negando Majorem: aliud enim est fieri propter finem, & aliud fieri ex amore finis; cùm fieri propter finem non supponat aliud, præter ipsam finis bonitatem, aut ad summum causalitatem ipsius finis; fieri verò ex amore, supponat ipsum amorem & actum voluntatis: unde ex eo quod prima volitio, seu primus amor finis, non sit ex alio amore præsuppositò, non sequitur illum non esse propter finem.

42 Explicatur & magis illustratur hæc solutio. Agere propter finem, est operari præsuppositâ motione finis: dupliciter autem potest finis movere ipsum agens; scilicet vel mediò desideriò & amore sui, ut cùm ex amore finis movemur ad appetendum media; vel solùm mediâ cognitione suæ bonitatis (bonitas enim rei cognita allicit & attrahit ad sui amorem) ut cùm quis movetur ad desiderandum sanitatem ex cognitione bonitatis & convenientiæ, quam sanitas habet in ordine ad ipsius naturam. Unde etiam agere propter finem, potest dupliciter accipi, nempe aut propter finem volitum & desideratum, movente mediò amore & desideriò sui ipsius; aut propter finem cognitum, movente solùm mediâ cognitione suæ bonitatis & convenientiæ, & non præsuppositò aliquò desideriò & amore ipsius. Prima volitio non est propter finem primò, sed tantum

A secundò modo: unde non sequitur dari processum in infinitum, & primum finis amorem, alium priorem supponere, sed solùm cognitionem bonitatis & convenientiæ finis ad illum prærequiri.

Secundò responderi potest cum Salmanticen- 43
sibus, primam volitionem fieri ex amore finis intransitivè, non verò transitivè. Sicut enim cùm dicitur accidentia operari in virtute substantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, reddit constructionem intransitivam, ut loquitur Cajetanus, quia non est sensus quòd agant per superadditam aliquam virtutem à substantia dimanantem, & in ipsa accidentia transeuntem; sed quòd agant
B per seipsa, ut sunt virtutes à substantia emanantes, illique subordinatæ: ita similiter cùm dicitur primam volitionem fieri ex amore finis, intransitivè verum est; quia illa volitio est ipse amor finis; non verò transitivè, ita quòd supponat alium amorem. Unde

Ad confirmationem dicendum est, nos assen- 44
tiri principiis, propter principia, si ly *propter* sumatur intransitivè, & dicat rationem objecto
C intrinsecam; verè enim illis assentimur propter veritatem & necessitatem ortam ex connexione terminorum, tanquam propter rationem formalem ipsis intrinsecam: secùs verò si ly *propter* transitivè accipiatur, & denotet rationem formalem ipsis extrinsecam, & aliundè provenientem: quia sicut finis est per se appetibilis, ita & prima principia sunt per se nota, & à se veritatem & cognoscibilitatem habent.

Objicitur secundò: Finis non causat nisi qua- 45
tenus est in intentione, ut docent Philosophi 2. Physic. atque adeo ejus causalitas supponit intentionem: Sed prima intentio finis aliam priorem non supponit, ut patet: Ergo saltem prima intentio finis, ex ejus causalitate nequit procedere, nec per consequens esse illius effectus.
D

Hoc argumentum ex mera æquivocatione 46
procedit. Intentio enim dupliciter sumitur: primò generaliter pro quacumque re quæ habet esse in intellectu seu in apprehensione, non à parte rei: secundò specialiter pro uno actu voluntatis, qui versatur circa finem, cum respectu ad media. Quando ergo Philosophi docent quòd finis causat, quatenus est in intentione, sumunt intentionem primò, non secundò modò; & solùm volunt finem causare prout est apprehensus, & secundùm esse intentionale quod habet in intellectu; quòd licet non sit ratio formalis finalizandi, est tamen conditio necessariò requisita ut finis moveat appetitum, & suam causalitatem erga illum exerceat.
E

Objicitur tertiò: Finis & media in ratione 47
causæ & effectûs correlativa sunt: Ergo finis ut causa respicit solùm media, non verò actus qui circa ipsum versantur.

Respondeo distinguendo Antecedens: media sunt correlativum finis ut causæ, inadæquatum, concedo: adæquatum, nego. Cùm enim finis causalitas consistat in hoc quod est appeti & amari propter se, & propter ipsum alia, non solùm exerceat suam rationem & causalitatem in ordine ad media, quæ propter ipsum appetuntur, sed etiam in ordine ad actiones voluntatis quibus ipse appetitur: imò priùs habet rationem & causalitatem finis respectû actuum

quibus

quibus appetitur, quàm respectu mediorum quę ad illum diriguntur; sicut prius est velle finem, quàm dirigere media in illum, imò & quàm cogitare de mediis. Unde cùm D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 75. ait causalitatem finis consistere in hoc quòd propter ipsum alia desiderentur, non assignat causalitatem finis adæquatam, sed tantùm inadæquatam: idem enim S. Doctor loco suprà citato ait, quòd *sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti, seu desiderari.*

48 Objicitur quartò contra tertiam conclusionem. D. Thomas hic art. 1. ait, quòd omnes actiones humanæ sunt propter finem: Sed fruitio seu delectatio de fine adepto, est actio humana, ut patet ex suprà dictis: Ergo est propter finem.

Respondeo D. Thomam intelligendum esse de actionibus humanis, quæ distinguuntur à fine, & ponunt in numero cum illo: *fruitio* verò, seu delectatio, aut quies in fine jam adepto, non ponunt in numero cum ipso fine, sed sunt veluti ejus complementum, aut corollarium, ut suprà vidimus: unde sicut ipse finis non est propter finem; ita nec actus fruitionis, delectationis, aut quietis in fine jam adepto.

49 Dices: Fruitio, seu delectatio de fine consecuto & possesso, est verus actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est verè & propriè propter finem. Consequentia probatur: nam ut suprà arguebamus contra Vazquem & Lorcam, cùm finis sit prima omnium causarum, & agens non moveatur ad agendum, nisi motum à fine, omne quod habet causam efficientem, necessariò debet habere causam finalem.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad probationem distinguo illam propositionem: *Omne quod habet causam efficientem, habet causam finalem*: si id, quod habet causam efficientem, non sit ipse finis, concedo: si autem sit ipse finis, nego, quia finis ut finis non habet causam finalem: v. g. si aliquis poneret rationem ultimi finis in contemplatione, ille actus haberet causam efficientem, sed non finalem, quia esset ipse finis: unde si compararetur ad objectum, compararetur ad illud sicut ad causam formalem extrinsecè specificantem, non verò sicut ad finem. Idem cum proportione dicendum est in proposito.

50 Instabis: Voluntas delectatur de fine propter seipsum: Ergo delectatio voluntatis est propter finem.

Respondeo distinguendo Antecedens: si ly *propter* dicat causam formalem, concedo: si dicat causam finalem, nego. Solutio est D. Thomæ loco suprà laudato.

51 Objicitur ultimò contra quartam conclusionem. Quamvis actiones brutorum dirigantur à Deo in finem sub ratione finis, non possunt tamen dici effectus finis; quia ut sunt à brutis non tendunt in finem formaliter, ut patebit articulo sequenti: Ergo similiter quamvis actiones potentiarum externarum, ut subsunt motioni & imperio voluntatis, dirigantur in finem formaliter, quia tamen, ut procedunt ab ipsis potentiis externis, non tendunt in illum, non debent dici effectus finis.

52 Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia cùm actiones sint suppositorum, hoc ipso quod voluntas dirigit actiones potentiarum externarum in finem formaliter, potest agens illas actiones eliciens denominari operans propter finem formaliter: nam ad hoc sufficit quòd in agente sit aliqua potentia, quæ dirigat illas in finem formaliter. Hæc autem ratio non habet locum in brutis: quia in illis nulla est potentia, quæ dirigat ipsorum actiones in finem formaliter. De quo, articulo sequenti.

Quæres, an actiones necessariæ hominis sint propter finem, seu effectus finis? 53

Pro resolutione suppono ex duplici capite provenire, quòd actus voluntatis hominis sint necessarii, scilicet vel ex imperfecta cognitione, ut in actibus indeliberatis & primò primis, cùm nimirùm voluntas ita subitò fertur in objectum, ut non relinquat intellectui facultatem judicandi de bonitate vel malitia illius: vel ex perfectissima cognitione, ut in visione beata; tunc enim voluntas necessariò fertur in Deum clarè visum, absque deliberatione, quia objectum est summum bonum, nullamq; continet rationem mali. Hâc distinctione seu divisione suppositâ:

Respondeo, quòd nulla ex prædictis actionibus fit propriè propter finem. Et quidem de primis nulla est difficultas: quia nimirum intellectus non judicat an objectum illarum actionum sit dignum quod appetatur propter suam bonitatem. De secundis verò affirmant quidem Suarez, Salas, & alii; sed opposita sententia videtur probabilior. Et suaderi potest primò ex D. Thoma, asserente solùm actiones humanas, suprà quas voluntas habet dominium, esse effectus finis: certum autem est, quòd voluntas non habet dominium suprà amorem beatificum. 54

Secundò probari potest ratione: nam causalitas finis consistit in hoc, quòd moveat & determinet voluntatem ad sui amorem: Deus autem clarè visus non determinat voluntatem ad sui amorem; cùm voluntas non sit indeterminata ad amandum Deum clarè visum, sed ex se & ex sua natura necessitata, tam quoad specificationem (quia hic amor est amor ultimi finis, quem non potest voluntas odio habere) quàm quoad exercitium, quia infinitâ bonitate Dei clarè visâ, necessariò rapitur ad exercitium talis amoris. 55

Nec obstat quòd intellectus cognoscat Deum habere rationem ultimi finis formaliter, & dignum esse quòd propter se appetatur. Non, inquam, obstat: Respondetur enim, quod intellectus beatus non cognoscit Deum habere rationem finis formaliter respectu amoris beatifici, quasi voluntas ad illum amorem se moveat & determinet, sed solùm respectu aliorum actuum: & similiter non judicat Deum clarè visum dignum esse quòd voluntas ad eum dirigat suum amorem beatificum; quia hoc est impossibile, cùm sit necessariò directa seu determinata ad hunc amorem. 56

Dices cum Suare: Positâ intentione alicujus finis, si unicum tantùm detur medium, per quod agens assequatur talem finem, tunc electio talis medii est necessaria & non libera, & tamen est propter finem; cùm electio medii fit ex intentione finis, & strictè propter finem, ut suprà diximus: Ergo quamvis aliqua actio sit necessaria, potest esse propter finem.

Respondeo distinguendo illam partem Antecedentis: electio talis medii est necessaria, secundùm quid, & ex suppositione quòd voluntas velit prosequi intentionem illius finis, concedo

Antecedens: absolutè & simpliciter, nego. Cùm enim voluntas absolutè possit desistere ab illa intentione, manet etiam absolutè libera ad eligendum tale medium; ac proinde non mirum, si ejus electio sit propter finem.

ARTICULUS III.

An bruta operentur propter finem, movendo se in illum?

§. I.

Præmittitur, quod res sit apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

57 SUpponimus tanquam certum, bruta & omnia alia agentia naturalia aliquo modo agere propter finem.

Hæc suppositio est contra aliquos antiquos Philosophos, qui dicebant creaturas rationis expertes non agere propter finem, sed casu & fortunâ. Hos autem impugnat Aristoteles 2. Phys. cap. 8. & 9. probans opus naturæ esse opus intelligentiæ; & non solùm intellectum, sed etiam naturam agere propter finem. Idem supponit D. Thomas hic art. 2. dicens, quòd omnia agentia necesse est agere propter finem: idque probat ex eo, quòd finis sit prima omnium causarum, à qua agens determinatur ad agendum hoc potiùs quàm illud. Colligitur etiam ex Sap. 11. ubi dicitur: *Omnia in mensura, & numero, & pondere disposuisti.* Nomine enim *ponderis* intelligitur inclinatio cujuscumque rei in finem proprium, ut explicant Augustinus lib. 1. de Genesi ad literam cap. 3. & 4. & D. Thomas 1. part. quæst. 45. art. 7. Denique regularis & uniformis naturalium actionum cursus & ordo, quo in certos terminos tendunt, eosque ut plurimùm assequuntur per media apta & proportionata, quæ à natura instituta sunt, manifestè arguit eis inesse intrinsecam aliquam finis intentionem. Nam, ut egregiè argumentatur Cicero lib. 3. de natura Deorum, si characteres literarum temerè projecti historias seu annales Ennii non perficiunt; neque aliquis tam demens est, ut credat librum eruditum compositum fuisse sine fine, & casu, ex fortuita literarum coacervatione: quis crediderit mundum adeò pulchrum & benè ordinatum, casu esse factum; aut operationes rerum naturalium, adeò propriæ conservationi & pulchritudini universi convenientes, casu & non propter finem fieri?

58 Hoc supposito, inquirimus, an bruta operentur propter finem, movendo se in illum, vel solùm ex motione & directione Authoris naturæ? vel, ut alii dicunt, an bruta non tolum physicè, sed etiam moraliter in finem se moveant?

Partem affirmativam tenent quidam, existimantes in brutis esse aliquem usum rationis, quàmvis longè imbecilliorem eo qui in hominibus reperitur, & aliquam imperfectam libertatem indifferentiæ, per quam in eorum potestate est in unum aut alterum locum se movere, & ex pluribus mediis illis oblatis, unum acceptare, & alia respuere. Ita sentire videntur Plutarchus in libro *quòd animalia ratione utantur*: Porphyrius lib. 3. de sacrificiis, ubi asserit aliquos esse homines percipientes loquelam animalium: Vasquius in sacra physica cap. 55. Molina 1. p. quæst. 14. art. 3. disp. 12. ubi libertatem quandam in brutis agnoscit: Salas hic disput. 4. sect. 4. ubi fatetur bruta cognoscere proportionem mediorum cum fine, & inter se, & judicare unum melius alio; & Arriaga in Tractatu de beatitudine sect. 5. in fine, ubi ait se docuisse in Physica, bruta eligere media propter finem; neque solum bonum delectabile, sed etiam utile attingere.

§. II.

Conclusio negativa statuitur.

59 DIco breviter: Bruta non se movent & dirigunt in finem, operando gratiâ finis, sed ad illum diriguntur & moventur ab Authore naturæ. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 2. ubi ita habet: *Considerandum est quòd aliquid suâ actione vel motu tendit in finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens ut homo: alio modo, sicut ab alio motum ad finem; sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quòd movetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis & rationis. Illa verò, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis, & ideò nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale: & ideò proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem: natura verò irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem nostræ conclusionis & docuit & probavit: primam quidem, cùm dixit, quòd *illa, quæ ratione carent, cùm non cognoscant rationem finis, ideò nihil in finem ordinare possunt.* Nam ut hic ait Cajetanus, *Cognoscere rationem finis, est cognoscere habitudinem finis ad id, quod est ad finem*: quia finis, inquantùm finis, seu in ratione causæ finalis ut sic, importat intrinsecè & necessariò habitudinem ad media, & ad actus qui fiunt propter finem, tanquam ad proprium effectum: Sed bruta non cognoscunt habitudinem & proportionem finis cum mediis, aut mediorum cum fine; quia non habent cognitionem intellectûs, sed sensûs duntaxat, qui naturas rerum, & relationes ac comparationes earum non potest percipere; unde Augustinus lib. 83. quæstionum quæst. 30. ait, quod *scire quò quidquam referendum sit, non datum est rationi expertibus*: Ergo bruta non cognoscunt finem formaliter, sed tantùm materialiter, id est, cognoscunt rem, quæ est finis, non tamen rationem finis, subindeque non se movent in finem.

60 Dices, in brutis esse quemdam discursum imperfectum, longè quidem imbecilliorem eo, qui est in homine, per quem tamen possint cognoscere proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine.

Verùm hæc sententia falsa & temeraria est, parùmque consentanea fidei: quia esse rationale, quocumque gradu vel perfectione rationalitatis, est differentia essentialis hominis; perfectior enim vel imperfectior rationis usus non mutat naturam essentialiter, sed solùm accidentaliter:

Digitized by Google

taliter: unde, ut infrà dicemus, omnia mira, quæ ab animalibus efficiuntur, non ex ratione & indifferentia libertatis, sed ex mimetismo, & determinatione naturæ procedunt. Accedit quòd in 2. cap. Genesis, aves & quadrupedia, eodem modo facta narrantur, quo plantæ, herbæ, &c. cùm verò homo, in quo est discursus, creandus fuit, speciali modo locutus est Deus, ait enim: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: & præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestiis, universæque terræ.* In qua diversitate innuitur cætera omnia esse irrationalia, solum verò hominem rationalem esse.

Addo, quòd si animalia bruta aliquo modo essent rationis capacia, eodem modo videtur quòd essent capacia cognitionis Dei, & salutis, B fœlicitatisque aliqualis: nam si ratione pollerent, utique & rationali appetitu, qui rationem sequitur, sicut sensitivus sensum: de qua re videatur Montezmo hic disp. 7. quæst. 5.

61 Secundò probatur eadem pars conclusionis. Nullum agens potest se movere in finem, nisi habeat dominium sui actûs: nam movere se in finem, idem est ac determinare se ad operandum gratia finis: At qui bruta non habent dominium suorum actuum: Ergo non se movent in finem. Minor probatur: quia Scriptura Eccles. 15. dicit singulariter & eximie de solo homine inter creaturas visibiles, quòd Deus eum reliquit in manu consilii sui: At non esset proprium & singulare homini, esse in manu sua ac potestate, & de suis operationibus liberè disponere, si bruta quoque haberent aliquam liberam C potestatem in utrumlibet, & de seipsis, seu operationibus suis disponerent. Ergo bruta non habent dominium suorum actuum. Unde eadem Scriptura quando vult significare, aliquid fieri ab hominibus cum cupide & ardenter, ac si nullam haberent libertatem ad abstinendum ab hujusmodi actione, dicit illos operari ut belluas, 2. Petri 2. *Velut irrationalia pecora naturaliter feruntur*: & similiter in Epistola Judæ eis objicitur, quòd *quæ naturaliter tanquam muta animalia norunt, in illo corrumpuntur*: operari autem naturaliter, idem significat quod operari non liberè; nam agere naturaliter, est agere ex pondere & inclinatione naturæ, & absque de- D liberatione & electione, in unum determinatè ferri.

62 Confirmatur ex D. Thoma quæst. 24. de verit. art. 2. ubi sic discurrit: *Totius libertatis radix est in ratione constituta: unde secundùm quòd aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plenè & perfectè invenitur solùm in homine: unde in eo solùm liberum arbitrium plenarie reperitur. Bruta enim habent quandam similitudinem rationis, inquantùm participant quandam prudentiam naturalem, secundùm quòd natura inferior attingit aliqualiter ad id, quod est natura superioris: quæ quidem similitudo est secun- E dùm quòd habent judicium ordinatum de aliquibus: sed hoc judicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cùm rationem sui judicij ignorent: propter hoc etiam hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter in eis est quædam similitudo liberi arbitrij, inquantùm possunt agere vel non agere secundùm suum judicium unum & idem, ut sic sit in eis quæ quædam conditionata libertas: possunt enim agere si judicant esse agendum, vel non agere si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens & appetitus & actio ad unum determinantur: unde secundùm Augustinum 11. super Genesim ad literam, moventur visis: & secundùm Damascenum, aguntur passionibus: quia scilicet naturaliter de tali visu, & de tali passione sic judicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei, vel à passione insurgente, moveri ad fugiendum, vel prosequendum: sicut ovis visò lupo necesse habet timere: & canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, & persequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his, quæ sibi occurrunt, vel à passionibus insurgentibus, quia potest ea recipere vel refutare: & ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.*

Ad eandem considerationem pertinet, quòd 63 omnia animantia ejusdem generis, ab exordio mundi usque ad hoc tempus, & in omni regione, posita in talibus circumstantiis, eodem semper determinato modo operantur: v. g. omnes hirundines eodem modo vere nidificant: omnes apes eodem modo mellificant; omnes formicæ eodem modo æstate grana recondunt, &c. Hoc enim evidens argumentum est, quòd liberam electionem non habent inter oppositа: nam illa electio indifferens induceret aliquam varietatem in modo operandi: sicut homines, quia electione agere possunt, positi in eodem statu antecedenti, & in paribus circumstantiis, diversimodè operantur, ut experientiâ constat.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit bruta 64 dirigi & moveri in finem ab Authore naturæ, evidens est: nam ut discurrit D. Thomas hic art. 2. ad 3. *Manifestum est quod particulares causæ moventur à causa universali: sicut cùm rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia sua particularia officia civitatis: & ideò necesse est quòd omnia, quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet à voluntate divina.*

Confirmatur: *Tota irrationalis natura compa-* 65 *ratur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale*, ut ait idem S. Doctor suprà relatus: Sed instrumentum non agit, nisi ut motum & applicatum à principali agente: Ergo nec creaturæ irrationales se movent in suos fines, nisi ex speciali motione & directione Authoris naturæ.

Confirmatur amplius: Sicut ex hoc quòd sa- 66 gitta sæpè attingit eundem scopum, colligitur ejus motum procedere à ratione; non quæ sit in ipsâ sagitta, sed in sagittante: ita pariter, cùm videamus animalia, & alias creaturas rationis expertes, ferè semper suos fines particulares consequi, colligitur evidenter illarum motus & operationes, à ratione, non quæ sit in ipsis animalibus, & creaturis irrationalibus, sed in earum Authore, derivari.

§. III.

Solvitur objectio in contrarium.

OBjicies: In animalibus datur aliquis ratio- 67 nisusus: Ergo illa possunt in finem se movere & dirigere, nec indigent in eum dirigi & moveri ab Authore naturæ. Consequentia patet; nam dirigere se in finem, est effectus rationis & prudentiæ. Antecedens verò suaderi potest ex variis operationibus animalium, quæ

non videntur aliter posse fieri quam ratione & prudentia. Horum plura adducit exempla D. Basilius homil. 8. & 9. in Hexaemeron nos aliqua breviter proponemus.

Primum ut in formicis: illæ enim non solum appetitu cibus ex fame excitato feruntur in cibum proximum, sed etiam providentiæ & diuino hyemis necessitati, & alimenta undequaque conquisita congregant in horrea, fagaciterque custodiunt & distribuunt per totum annum, atque ut ne sub terra granum tritici nascatur, rodunt partem. Illam unde nasci debet; quod si ex magnitudine pluviæ madefit, ne corrumpatur extrahunt, ut Sole & vento exiccetur: hæc autem omnia sine aliquali discursu fieri posse non videntur. Porrò quis non miretur eas sepulchra sibi parare, & formicas mortuas extra domum deportari ab aliis ad sepeliendum? Propter quæ & alia admiranda prudentiæ in his animalibus exempla remittit Spiritus sanctus fatuam hominem ad prudentiam ex illis addiscendam, dum Proverb. 6. sic ait: *Vade ad formicam, o piger, & considera vias ejus, & disce sapientiam: quæ cùm non habeat ducem, nec præceptorem, nec principem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat.*

Adjiciamus exemplum hirundinis, quæ mutat terram & domicilia, pro temporum diversitate, nidum conficit pullorum educationi aptissimum, & ibi ova fovet: Quis ergo neget eam cognoscere nidum ad talem finem esse necessarium? in eaque re discurrere, & perfectè propter finem operari.

Quædam etiam videre est animalia, quæ si vulnere aliquo afficiantur, quandam inquiunt herbam quæ illis apta nata est remedio esse juxta illud Poetæ:

—— *Non illa feris incognita capris*
Gramina, cùm tergo volucres hæsêre sagittæ.

Denique mira legimus & experimur de apibus, & de elephantibus, quæ longum esset recensere. Sufficiat audire Spiritum sanctum Proverb. 30. ita asserentem: *Quatuor sunt minima terræ, & ipsa sunt sapientiora sapientibus. Formicæ populus infirmus, qui præparat in messe cibum sibi. Lepusculus plebs invalida, qui collocat in petra cubile suum. Regem locustæ non habent, & egreditur universa per turmas suas. Stellio manibus nititur, & moratur in ædibus regis.* Addamus etiam, quod de aranea ait Guillelmus Parisiensis, nempe *eam nasci cum lege, libro, & lucerna*: quia à natura inditam habet notitiam omnium, quæ sibi agenda sunt.

68 Confirmatur: animalia ex modo eiulandi variis voces emittunt, vel quærunt, vel vocant, sive ad pastum, sive ad coitum; aliquandoque sibi respondent, ut patet in avibus, quæ vicissim canunt: habent ergo sibi aliquid vel voce vel cantu significare: & per consequens aliquem imperfectum discursum & cognitionem sufficientem, per quam possint in finem se dirigere.

69 In hujus rei majorem confirmationem adduci potest id, quod de Apollonio Tyaneo narrat Philostratus lib. 4. cap. 1. *Cum aliquando* (inquit) *de animum dissidia disputarent, decreverunt operiere Epimethei fetæ mutuò nutrire: Passeres sitire in arbore quadam tacite considerabant: unus autem ex pis tanquam alienum ei nutrire vocem emisit, quæ visus est ali quid aliter præterea sonare. Audito exteri clamorem tollentes post ipsum volarunt. Tunc aliquandiu tacens Apollonius, fovens quidam quam ob*

Maritum pugnare videbatur, non tamen ut hostem ad mortem petat. Cui cum ille respondisset, quod pertinacia & ignavia adversarii afficeret, cum rapto statim ejus vocatur: Hæc quidam ait, ipsum frumentum in aream mittit. Cum negaret illud velle, multa quæ passim in area jacebant, sparsa recuperet, quæ cum perfecisset, tacitus (ita visum) nunciam invitatum cibum communicavit. His verbis permoveri commotus, ad vim fiendum exterret ipsi verò ut qui manserant, captum jumentum de commissa pacte servando secutus est. Postquam verò, qui visum erant, cum clamore ac pro admiratione ad sua reversi sunt: Videtis, inquit Apollonius, quo pacto passeres mutuam de se curam habent.

B Huic objectioni respondetur, ex variis illis operationibus animalium, quæ sine ratione fieri videntur posse fieri, colligi evidenter illas procedere a ratione & sapientia, non quæ sint in ipsis animalibus, sed in eorum Auctore Deo, qui ea movet & dirigit in suos fines: sicut ex hoc quod sagitta sæpe tendit in eandem scopum, colligitur ejus motum procedere à ratione, non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagittante, ut supra annotavimus. Undecumque creaturis, quæ nullam habent sensum, videmus similia: vitis enim, & quædam aliæ arbusta, eo quod per se erigi non valent,
C quædam ligamenta producunt, quibus ligata aliis, eriguntur; & similiter foliis vestita, si uctus defendunt ab inclementia temporis. Item Heliotropium assiduè solem intuetur, sequiturque indefessè ejus cursum: & herba, quæ *sensitiva* appellatur, ad levissimum hominis tactum statim marcescit, & folia complicat, ac si esset mortua. Sicut ergo ad hæc non est necesse discursum ponere, sed convenientissime fieri dicuntur instinctu & determinatione naturæ: ita etiam ad illa mira, quæ in animalibus recensentur, & alia similia, sufficiet tagacitas, & naturalis instinctus qui loco rationis & discursus datus est animalibus.

D Quod verò Spiritus sanctus nos ad animalia mittat, ut ex eis prudentiam discamus, non minus in illis esse prudentiam vel rationem, sed falsum in Deo eorum authore: & ideo aliquando etiam nobis res omnino insensibiles objicit, de quibus utrum rationem participent, nullatenus ambigi potest. Ut enim nimiam de necessariis solicitudinem tolleret Christus, dixit Matth. 6. *De vestimento quid solliciti sitis? considerate lilia agri quomodo crescunt, non laborant, neque nent.* Et ut notitiam Dei persuadeat in enarratis Propheta, dicit Psalmo 18. *Cæli enarrant gloriam Dei, & opera manuum ejus annuntiat firmamentum.*

E Ad confirmationem dicendum, quòd ad vocem animalis consurgit sine aliquo discursu rationis in animali repræsentatio vel pabuli, vel delectationis, ad quæ naturali instinctu movetur. Quòd verò aliquando aves vicissim canant, hoc ex providentia Dei, ad majorem nostram delectationem & admirationem effectum est: non ita quod ferè intelligant, & sibi invicem loquantur, sed ita ut sese excitent. Unde ad aliud, quod narrat Philostratus de Apollonio Tyaneo, respondeo, quòd Apollonius fuit magus magnus, dæmonum societate utens, a quibus in pluribus prædictis & elationis effectionibus edoctus & quæ parvos discere, addiscere potuit. Adde, quod miranda illa, quæ

de

de Apollonio trâdidit Philostratus, ab ipso conficta esse creduntur, ut videri potest apud Baronium tom. 1. anno Christi 61. num. 31.

72 Ad complementum hujus quæstionis quæres, in quo consistat naturalis instinctus animalium?

Respondeo breviter, juxta probabiliorem sententiam, illum consistere in repræsentatione quadam convenientis aut disconvenientis, facta per species insensatas, residentes in æstimativa bruti, & a sensatis speciebus eductas. Pro cujus intelligentia sciendum est, dari in brutis æstimativam potentiam, quæ est sensus quidam internus, cujus hoc est munus proprium, ut ex speciebus sensibilibus eliciat speciem insensatam: v. g. cùm ovis videt lupum venientem, ex specie sensibili lupi ejus æstimativa elicit speciem inimicitiæ, quæ est insensibilis, & quæ insensata appellatur, quia à sensibus externis non percipitur. Hæc ergo æstimativa bruti, ut instructa speciebus illis insensatis, quibus ratio convenientis & disconvenientis illi repræsentatur, naturalis ejus instinctus dicitur. Unde probabilitate caret illorum sententia, qui asserunt naturalem instinctum animalium consistere in speciebus infusis a Deo, eorum quæ sunt illis convenientia aut nociva, repræsentativis: hic enim dicendi modus mures & formicas facit æquales Angelis, quibus ob naturæ perfectionem infunduntur à Deo species in primo instanti creationis, ut in Tractatu de Angelis ostensum est. Disp. 4. art. 3.

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus agat propter finem?

§. I.

Quibusdam præmissis status difficultatis proponitur.

73 SUppono primò, Deum in ratione agentis considerari posse dupliciter: scilicet in ratione agentis ad intrà, vel ad extrà. In primo sensu consideramus actiones Dei purè immanentes, quarum aliæ dicuntur meræ essentiales, illæ scilicet, quæ sunt communes tribus personis, ut scientia, intellectio, & amor essentialis: aliæ verò vocantur notionales, quæ nimirum sunt propriæ alicujus Personæ, & non communes tribus, ut generatio Verbi, & productio Spiritûs sancti. In secundo verò sensu consideramus actiones, quibus Deus operatur ad extrà: quæ adhuc dupliciter considerari possunt, vel quatenus se tenent ex parte Dei, vel prout se tenent ex parte termini, & effectûs producti; & secundum hanc terminationem passivam non sunt aliud quàm ipsimet effectus ad extra producti, ut pendent ab actione Dei: sicut cum proportione denominatio visi in patiete, nihil est aliud, quam ipsemet paries, ut connotans actum visionis. Quod ut magis declaretur:

74 Suppono secundò contra Durandum, Suarem, & alios modernos, Deum non agere ad extrà per actionem formaliter transeuntem. Probatur breviter: quia, ut ostendimus in Tractatu de scientia Dei, potentia operativa in Deo non distinguitur ab intellectu & voluntate illius: Sed actio intellectûs & voluntatis est formaliter immanens: cùm sit actio vitalis: Ergo omnis operatio Dei est formaliter immanens; subindeque non formaliter, sed virtualiter tantùm transiens. Unde sicut Angeli operantur ad extrà per actum imperii, virtualiter solùm transeuntem, ut docet S. Thomas opusc. 11. art. 3, ubi ait, quòd *Angeli movent cælos conceptione sui intellectûs efficaci*: ita & a fortiori Deus, quippe qui est naturæ magis simplicis, & cujus intellectus practicus, longè potentior est & efficacior intellectu Angelorum.

Addo quod, si executio activa, seu actus secundus omnipotentiæ divinæ esset actio formaliter transiens; & consequenter ab ipsâ potentia realiter distincta, utpote in creatura producta existens; potentia Dei executiva non esset infinita, quia scilicet non identificaret sibi ea omnia quæ pertinent ad propriam lineam; non enim identificaret sibi actum secundum: sicut intellectus divinus non esset infinitus, si realiter distingueretur ab intellectione. Non esset etiam actus purus, eò quòd esset in potentia, etiam physica, ad proprium actum, a quo realiter distingueretur.

Dices: Quando Deus operatur simul cum causa secunda, putà cum igne, producendo cum illo calorem, calefactio est concursus simultaneus causæ primæ & secundæ: Sed calefactio est actio formaliter transiens: Ergo Deus operatur ad extrà per actionem formaliter transeuntem. 75

Respondeo, calefactionem dici concursum Dei, quia mediante illâ producit ulteriorem effectum, scilicet calorem: quamvis comparata ad Deum, potiùs habeat rationem effectûs, quàm actionis; quia procedit à Deo mediante alterâ actione distinctâ, & cum ipsâ omnipotentia divina identificata, putà cum imperio efficaci divini intellectûs practici, qui est potentia Dei ad extra operativa.

Suppono tertiò, quòd sicut in causâ formali possumus separare rationem formalem à causalitate formali, imò de facto reperitur separata in Deo, respectu sui (dicimus enim immutabilitatem Dei esse rationem formalem æternitatis ipsius, non verò causam) & tunc ratio formalis idem est quod causa formalis, seclusâ imperfectione: ita similiter possumus præscindere rationem finis a causalitate finis, & concipere quòd aliqua actio sit propter finem duobus modis; scilicet propter finem, tanquam propter veram causam finalem; & propter finem, tanquam propter rationem solùm finalem, præscindendo ab imperfectionibus dependentiæ & distinctionis, quæ in omni vera & propria causalitate reperiuntur. 76

Quærimus ergo in hoc articulo, an Deus in suis actionibus transeuntibus & immanentibus agat propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel solùm tanquam propter rationem finalem? vel ut alii dicunt, an actiones divinæ, tàm immanentes, quàm transeuntes, habeant causam finalem realiter, an solùm virtualiter influentem.

§. II.

Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas proposita resolvitur.

77 Dico primò, Deum agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, in suis operationibus ad extra, quantum ad terminationem passivam, & quatenus se tenent ex parte effectûs.

Probatur conclusio: Hujusmodi actiones, secundùm terminationem passivam, sunt ipsamet effectus producti, seu ipsamet creaturæ: Sed effectus seu creaturæ sunt propter finem, tanquam propter veram causam finalem: Ergo & operationes ad extrà, quantùm ad terminationem passivam quam important. Major patet ex prima suppositione. Minor etiam est evidens: B nam creaturæ inter se subordinantur, una tendit ad aliam ut ad finem, & omnes tandem ordinantur ad divinam bonitatem. Sic Deus vult pluviam propter pascua, pascua propter pecora, pecora propter homines, & homines propter seipsum. Vel, ut ait D. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 5. ad 3. & primo contra Gentes cap. 86. Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera; & voluit eum habere intellectum, ut esset homo; & voluit eum esse hominem, ad complementum universi; & tandem voluit bonum & complementum universi, ut suam sapientiam, bonitatem, potentiam, aliasque perfectiones manifestaret. Unde Proverb. 16. dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Et ad Roman. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Quem locum exponens D. Thomas ait, quod cum Apostolus dicit, *ex ipso*, designat causam efficientem; cum ait, *per ipsum*, causam exemplarem; & quando addit, *in ipso*, causam finalem creaturarum, quæ non est alia quam divina bonitas.

Dico secundò, Deum non agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, in suis actionibus ad extra, quatenus se tenent D ex parte ipsius Dei, & quantùm ad terminationem activam.

78 Probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 1. quæst. 2. art. 1. ad 4. ubi sic habet: *Actio divina est essentia ejus: & ex hac parte non quæritur finis ejus, sed ex illa parte quâ effectum creaturæ communicat:* Ergo sensit D. Thomas, quod Deus non agit propter finem, ita quod ly *propter* importet causalitatem in actionem, sed solum in effectum per illam productum.

79 Probatur secundò: Implicat aliquid increatum, & omnino independens, habere aliquam veram causam: Sed actio ad extrà, quatenus se tenet ex parte ipsius Dei, est aliquid increatum, independens, divinum, & ipsemet Deus; ut E enim in secunda suppositione ostendimus, Deus non agit ad extra per operationem formaliter transeuntem, in creatura productâ existentem, sed per actionem formaliter immanentem, & virtualiter tantùm transeuntem; atque adeo in Deo existentem, & cum ipsa Dei subsistentia realiter identificatam: Ergo &c.

80 Dices, repugnare quidem enti increato, quod habeat causam efficientem, non tamen quod habeat causam finalem: quia cum causalitas finalis consistat in ordine ad bonitatem finis, & hoc ratione solum metaphorica, nullam imperfectionem importat in actione, quatenus tendit per causam finalem.

Sed contrà, tum, quia Deus esset imperfectus, si 81
habeat causam finalem, ut mox dicemus: Ergo
tem: Ergo si est imperfectio quòd [illegible] habeat causam efficientem, erit etiam imperfectio quòd habeat causam finalem. Antecedens probatur, quia de ratione causæ finalis est, quòd propter eam aliquid fiat: Ergo causa finalis necessariò connotat in effectu dependentiam à causa efficiente: nam gratia finis aliquid fieri dicimus quod producitur, ac proinde habere causam efficientem: undenam mirorum sentiendum causas causæ efficientis & finalis eadem esse fectionem rem.

Secundò, Hoc quod est esse à causa finali pro- 82
prie sumptam, includit imperfectionem dependentiæ: in hoc enim præcise distinguitur causa à principio, quòd causa necessario includat dependentiam, non vero principium: unde si Divina concreditur ita perfectum esse ab alia tanquam a principio, non vero tanquam a causa: Ergo cum causa finalis sit vera causa, non potest intelligi aliquid esse a causa finali sine dependentia.

Probatur tertio conclusio: Si voluntas Dei li- 83
bera, secundùm illud quod importat in recto, & quatenus ad terminationem activam, causam finalem realiter causantem haberet, deberet causari finaliter a bonitate divina, vel a bonitate creata: Neutrum dici potest: Ergo, &c. Minor pro prima parte ratione facta patebit: Nam inter causam finalem & effectum realis distinctio requiritur; cum causa finalis sit vere & propriè realis causa: Sed voluntas Dei libera non distinguitur realiter a divina bonitate: Ergo nec causatur realiter ab illa in genere causæ finalis. Pro secunda verò parte sic ostenditur: Dependere ab aliquo creato ut a fine maximè imperfectio est: Ergo talis dependentia relegari debet a divina voluntate.

Addo quod causa finalis & efficiens sibi invi- 84
cem correspondent: unde omnium, quorum Deus est finis, est etiam causa efficiens, juxta illud Apocal. 1. *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis.* Sed actio Dei libera, quantum ad terminationem activam quam importat in recto, non potest ab aliquo creato ut ab efficiente procedere; cùm sub hac ratione & formalitate sit quid increatum & divinum, ipsaque Dei substantia, ut suprà dicebamus: Ergo sub hac ratione non potest finaliter a creatura causari.

Hinc colliges, non posse dici absolutè quòd 85
Deus creaverit mundum, propter veram causam finalem: sensus enim esset quòd ipsa creatio, quatenus se tenet ex parte Dei & quantum ad terminationem activam (terminationem enim activam designat verum illud *creavit*) fiat propter finem, tanquam propter veram causam finalem; quod repugnat ut ostendimus. Dici tamen potest, quòd mundus sit prædictus a Deo propter veram causam finalem: sensus enim est, quòd ipsa creatio, ut se tenet ex parte effectûs, & secundùm terminationem passivam (terminationem enim passivam designat passivum illud *creatus est*) fiat propter veram causam finalem, quod constat ex veritate ex præcedenti conclusione. Hæc diligentiam observa.

Dico tertiò, Deum in omnibus actionibus liberis, etiam quatenus se tenent ex parte ipsius Dei,

Dei, agere propter finem, tanquam propter rationem finalem.

86 Probatur primò ex D. Thoma quæst. 23. de verit. art. 4. dicente quòd bonitas divina est *quasi finis operationum divinæ.* Una particula illa *quasi* videtur innuere quòd divina bonitas non est absolutè finis, ut dicit rationem causæ finalis, sed ut dicit rationem finis sine causalitate. Unde quando idem S. Doctor 1. cont. Gent. cap. 87. ait, quod *finis bonitatis est Deo causa ex cuius,* loquitur de causa duntaxat virtuali, seu de ratione volendi, ut patet ex capite præcedenti, ubi ita dicunt: *Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult tanquam ea, quæ sunt ad finem: sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab ipso.*

87 Probatur secundò ratione. Ratio præcisa finis, sectulis imperfectionibus causæ, est quòd moveat & alliciat voluntatem: Atqui bonitas divina allicit & movet voluntatem ipsius Dei, in omnibus suis actibus liberis, & operationibus ad extra, juxta illud Dionysii de divinis nominibus, cap. 4. *Divinus amor non dimittit eum esse sine germine.* Et illud Boëtii lib. 3. de consolatione:

Quem non externa pepulerunt fingere causa
Materiæ fecit unus opus, verùm insita summi
Forma boni, livore carens, &c.

Ergo bonitas divina habet rationem finis in omnibus actibus Dei liberis, & operationibus ad extrà.

88 Confirmatur: Quàmvis attributa divina non possint habere causam efficientem rigorosam, quia hæc dicit in effectu imperfectionem distinctionis & dependentiæ; possunt tamen habere causam efficientem virtualem, nempe naturam divinam, a qua virtualiter dimanant, & quæ dicitur ratio a priori attributorum: Ergo similiter, quàmvis volitio Dei libera non possit habere causam finalem rigorosam; quia non potest intelligi aliquid esse a vera causa finali, sine dependentia; habet tamen in Deo quandam rationem volendi, quæ dicitur causa impropriè seu virtualis, & secundùm nostrum modum concipiendi; quæ non est alia quàm divina bonitas movens, & determinans Deum ad eliciendas has vel illas volitiones circa creaturas.

89 Ex his solutum manet argumentum contra præcedentem conclusionem, quod Curieli difficile visum est, & quod potest sub hac forma proponi. Deus in Scriptura absolutè dicitur operari propter finem, ut patet ex illo Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*: Sed non posset absolutè dici Deum operari propter finem, si solùm effectus à Deo producti ordinarentur in finem, non verò ejus operatio: Ergo non solùm effectus a Deo producti, sed etiam ejus volitiones liberæ, ejusque operationes ad extrà, dirigentur & ordinantur in finem. Major patet, Minor probatur. Operari propter finem, non est producere tantum aliquid quod habeat finem, sed est exercere operationem propter finem, seu voluntatem agentem moveri à fine ad operandum propter ipsum finem. Ergo ut Deus dicatur agere propter finem, non sufficit quòd effectus ab illo producti ordinentur in finem, sed insuper requiritur ut ipsa operatio fiat propter finem, seu quòd Deus à bonitate finis moveatur ad operandum ad extrà.

90 Huic, inquam, argumento patet solutio ex dictis. Sicut enim cùm Deus dicitur operari ad extrà, hoc intelligitur sectulis imperfectionibus entitatis ex dependentiæ actionis à principio: ita cùm dicitur operari propter finem, hoc debet intelligi, sectulis imperfectionibus, quæ in effectu causæ finalis reperiuntur, inter quas, ut diximus, est dependentia operationis à fine. Hac autem imperfectione sectulà potest dici, quòd divina bonitas est finis actionis divinæ, seu potius ratio finalis illius; sicut immutabilitas dicitur ratio a priori, & causa virtualis æternitatis: nam sicut si æternitas posset habere veram causam efficientem, nullam aliam haberet, quam immutabilitatem; ita si operatio Dei ad extra posset habere veram causam finalem, nullam aliam haberet, quàm divinam bonitatem. Unde in forma ad argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Ut exercere operationem propter finem, ita ut ly *propter* semper dicat veram & rigorosam causalitatem, nego Antecedens: ita ut dicat veram causalitatem, vel rationem à priori, seu causalitatem tantùm virtualem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Ut enim Deus absolutè dicatur agere propter finem, sufficit, quòd effectus ab illo producti sint propter ejus bonitatem, tanquam propter veram causam finalem ipsorum; & ejus actiones ab eadem infinita bonitate, ut à ratione a priori, causaque virtuali procedant.

Dico ultimò, Deum in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel etiam tanquam propter rationem à priori. 91

Probatur: Ut aliquod agens dicatur agere propter finem, tanquam propter veram causam, aut tanquam propter rationem à priori, non debet esse ab intrinseco & ex propria natura ad talem actionem determinatum, sed ad illam ex cognitione & amore finis determinari; nam causalitas finis consistit in hoc, quòd determinet agens ad operandum: Sed Deus ab intrinseco & ex propria natura est determinatus ad actus essentiales & notionales; est enim naturaliter determinatus ad se cognoscendum & diligendum; & Pater ex perfectione & fœcunditate naturæ divinæ est determinatus ad generandum Filium, & idem est de Patre & Filio respectu Spiritus sancti: Ergo Deus in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non potest dici agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel etiam tanquam propter rationem à priori.

Dices: Perfectissimus modus operandi naturæ intellectualis consistit in hoc, quòd est operari dirigendo operationes in suos terminos & fines, quod est operari propter finem; & in hoc excedit naturam ratione carentem, ut vidimus Articulo præcedenti: Ergo non est denegandus Deo, quantùm ad actus essentiales, & quantum ad processionem Divinarum Personarum. 92

Respondeo: Quòd quàmvis ille modus operandi importet perfectionem respectu naturæ intellectualis creatæ, non sequitur quòd etiam importet perfectionem respectu increatæ, & quantum ad actus necessarios, essentiales, aut notionales: major enim perfectio est, quod 93

deter-

determinatio ad illos actus proveniat ex intrinseca determinatione & perfectione divinæ naturæ, quàm quòd ad eam sit necessarium præsupponi directionem aliquam in finem. Imò neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem, universaliter quoad omnes actiones, sed solùm quoad eas quibus tendit in finem: unde suprà diximus, quòd actus consequentes possessionem finis, ut fruitio & delectatio de fine adepto, non sunt propter finem, sed corollarium & complementum illius.

Articulo III. quærit D. Thomas, utrùm actiones humanæ specificentur à fine? de quo dicemus infrà Quæst. 18.

ARTICULUS V.

Vtrùm finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis?

PArtem negativam tenet Vazquez hîc disputat. 4. cap. 2. affirmativam verò cæteri Theologi, tàm domestici, quàm extranei. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur fines intermedios verè & propriè rationem finis habere.

94 Probatur primò ex Scriptura: Apostolus enim 1. ad Timoth. 1. ait: *Finis præcepti est charitas*: At constat quòd charitas non est finis ultimus, sed intermedius, sive ad Deum comparetur, sive ad beatitudinem: Ergo ex Scriptura finis intermedius est verè & propriè finis.

95 Confirmatur: Salus hominum est finis incarnationis Verbi divini, ut patet ex illis verbis Symboli Nicæni: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est*: At salus nostra est finis intermedius; ordinatur enim ad Dei gloriam, & manifestationem perfectionum ipsius: Ergo finis intermedius verè & propriè rationem finis habet.

96 Probatur secundò ex D. Thoma infrà quæst. 12. art. 2. ubi expressè docet, quòd intentio non solùm est circa finem ultimum, sed etiam circa finem intermedium: At intentio versatur circa finem formaliter sub ratione finis: Ergo ex D. Thoma, non solùm finis ultimus, sed etiam intermedius, verè & propriè habet rationem finis. Unde ibidem art. 1. ad 2. ait: *Duplex est finis, scilicet ultimus & propinquus*. Et 2. Physicorum, lect. 5. *Omnia* (inquit) *quæ sunt intermedia inter primum movens & ultimum finem, sunt quodammodo fines; sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus, & sic sanitas est finis maciei; maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per potionem. Vnde omnia hæc sunt quodammodo finis: nam macies est finis purgationis, & purgatio potionis*. Ubi particula illa, *quodammodo*, non significat hujusmodi fines intermedios verè & propriè rationem finis non habere, sed solùm non ita perfectè competere illis rationem causæ finalis, sicut fini simpliciter ultimo.

97 Tertiò suaderi potest conclusio, ratione quâ utitur idem S. Doctor hîc art. 6. quæ potest sic proponi. In causis efficientibus licèt detur una prima causa efficiens, ex cujus virtute & subordinatione aliæ causæ intermediæ & proximæ operantur, nihilominùs causæ secundæ, & subordinatæ verè & propriè causant in genere causæ efficientis: Ergo licèt detur unus finis ultimus, ad ulteriorem non ordinatus, ex cujus motione omnia aguntur, hoc non obstante concedi debent fines intermedii, qui quàmvis ex motione finis ultimi agant, tamen veri sint fines, & causent in genere causæ finalis. Consequentia probatur ex paritate rationis: non minùs enim causa efficiens debet esse aliquid primum, quàm causa finalis exigat esse aliquid ultimum; unde propterea definitur id, à quo primò incipit motus, sicut causa finalis, id quod per se ultimò appetitur: Sed non minùs repugnat illi, quod est primum subordinatio ad aliquid prius, quàm repugnet illi, quod est ultimum subordinatio ad aliquid ulterius: Ergo subordinatio æquè repugnare videtur causæ efficienti, ac finali. Si igitur causa dependens ab alia priori, eique subordinata; habeat veram rationem causæ efficientis; finis etiam veram rationem causæ finalis obtinebit; quàmvis sit intermedius, & alteri subordinatus.

98 Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principium in speculativis: Sed in speculativis ratio formalis principii non salvatur tantùm in principiis primis & universalissimis, sed etiam in intermediis, ex quibus immediatè conclusiones deducuntur: Ergo similiter ratio formalis finis salvatur non solùm in fine ultimo simpliciter, sed etiam in finibus intermediis.

99 Explicatur hoc magis: Sicut enim principia intermedia duplicem dicunt habitudinem, unam ad conclusiones quas continent, & quæ ex illis deducuntur, & sic habent rationem principii; alteram ad prima principia à quibus derivantur; & sub hoc respectu non habent rationem principii, sed principiati. Ita similiter fines intermedii duplicem respectum habent, unum ad finem ultimum, secundùm quòd ut media conducunt ad illum; & sic non habent rationem finis, sed medii; alterum ad ea anteriora media, quæ ordinantur ad ipsos; & respectu illorum habent veram rationem finis, inquantùm talia media appeti possunt, & de facto aliquando appetuntur propter illos.

100 Respondet Vazquez, negando consequentiam, & paritatem: quia, inquit, causæ secundæ efficientes, & principia intermedia, habent virtutem & veritatem intrinsecam, per quam possunt verè influere in effectus, vel in conclusiones; fines verò intermedii non gaudent bonitate intrinsecâ, quâ possint movere & terminare appetitum.

101 Sed contrà: In causis efficientibus secundis quædam sunt instrumentales, & quædam principales; & principales quidem, per propriam virtutem agunt, instrumentales verò, virtute causæ principalis, & tamen verè agunt: Ergo ad rationem causæ efficientis non semper requiritur, quòd agat virtute propriâ: Ergo pariter ratio causæ finalis non semper exigit gaudere bonitate sibi propriâ, & ab alio ulteriori fine independente. Hæc consequentia videtur legitima: quia major requiritur rigor ad veram causalitatem efficientem, quàm ad finalem; cùm hæc sit metaphorica respectu illius: unde si ad veram causalitatem efficientem sufficit virtus parti-

Digitized by Google

participia, multò magis ſufficiet ad cauſalitatem finalem bonitas participata.

§. II.

Solvuntur objectiones.

102 OBjicies primò: Finis definitur ab Ariſtotele: *id cujus gratiâ cætera fiunt*: Sed hæc definitio convenit ſolùm fini ultimo, non verò finibus intermediis; cùm omnia non fiant gratiâ ipſorum: Ergo ratio finis ſoli fini ultimo verè & propriè competit.

103 Reſpondeo primò, particulam illam *cætera*, non poni ab Ariſtotele in definitione finis, nec haberi in textu Græco, ſed additam fuiſſe ab Argiropolo interprete, ut obſervavit Ægidius à Præſentatione, lib. 1. de fine in communi qu. 3. art. unico §. 2. unde finis ut ſic definitur *id cujus gratiâ aliquid fit*: finis verò ultimus ſimpliciter, *quod non eſt alterius gratiâ, ſed cujus gratiâ cætera*: ille ſiquidem nulli alteri fini ſubordinatur, ſed omnes alii ab eo dependent.

104 Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, negando Minorem: nam eſſe id, cujus gratiâ cætera fiunt, cuilibet fini convenit, juxta naturam illius: quia ſi ſit finis ultimus ſimpliciter, cujusmodi eſt bonum ut ſic, omnia fiunt propter ipſum, & ipſe non eſt gratiâ alterius: ſi ſit finis ultimus in aliqua tantum ſerie, cætera illius ordinis fiunt gratiâ ipſius; ſicut omnia medicinalia gratiâ ſanitatis: ſi autem ſit finis intermedius, cætera, quæ ipſum antecedunt, fiunt gratiâ ipſius, & ipſe non fit gratiâ eorum, quæ antecedunt.

Objicies ſecundò: Ariſtoteles 2. Metaph. textu 8. & D. Thomas hic art. 4. ex eo probant non dari proceſſum in infinitum in finibus, quia ſi daretur, non poſſet aſſignari ultimus finis unde inciperet operatio, & ſic nunquam agens ageret propter finem: At ſi fines intermedii eſſent verè & propriè fines, hæc ratio non valeret: quia etſi non poſſet aſſignari finis ultimus, adhuc agens poſſet agere propter aliquem finem intermedium. Ergo fines intermedii non ſunt verè & propriè fines.

105 Reſpondeo negando ſequelam Minoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd cùm de ratione finis intermedii, ſeu proximi ſit, quòd fiat ex motione ulterioris ſeu ultimi finis, hinc eſt quòd ablatô fine ultimô, non manet finis intermedius: nam vel finis qui eſt intermedius appetitur absque relatione ad alterum, & ſic eſt finis ultimus; vel cum relatione, & ſic neceſſariò ſupponit illum ultimum, ex cujus motione procedit; unde ablatô ultimô, nullus remanet finis. Eadem ratione convincitur in cauſis efficientibus non dari proceſſum in infinitum, etiamſi dentur cauſæ ſecundæ: quia cùm omnes cauſæ ſecundæ agant ex motione primæ, ſi non aſſignatur prima, nulla cauſa ſecunda operatur, & ſic ablatâ primâ auferetur operatio.

106 Objicies tertiò: De ratione finis eſt quòd appetatur propter ſe: Atqui finis intermedius non appetitur propter ſe, ſed propter ulteriorem finem ad quem ordinatur: Ergo non eſt vere & propriè finis.

107 Confirmatur: Appeti propter ſe & appeti propter aliud, opponuntur, & ſe habent ſicut abſolutum & reſpectivum: Ergo inter ſe pugnant, & eidem convenire nequeunt.

108 Ad objectionem reſpondeo, conceſſâ Majori, negando Minorem: non repugnat enim aliquid ratione ſui appeti, & tamen appeti cum ſubordinatione ad alterum, à quo dependet illa ratio ſui: ſicut cauſa ſecunda agit ratione propriæ virtutis, licèt talis virtus ſit dependens à cauſa ſuperiori; & ſubſtantia exiſtit per ſe, licèt in hoc ipſo dependeat ab alio, à quo creatur & conſervatur. Unde

Ad confirmationem dico, quòd appeti propter ſe, & appeti propter aliud, opponuntur, ſi conveniant rei, quæ appetitur ſecundùm unam & eandem rationem, ſecùs verò & ſecundùm diverſas rationes: finis autem intermedius habet, quòd ſit appetibilis propter ſe & propter aliud, ſecundùm diverſas rationes & formalitates; nam ut dicit ordinem ad media præcedentia, eſt appetibilis propter ſe; ut verò reſpicit finem ulteriorem ad quem ordinatur, eſt appetibilis propter aliud: unde reſpectu prioris medii habet rationem finis, & reſpectu ulterioris finis induit rationem medii, ideoque finis intermedius dicitur. Sicut ſuprà dicebamus, quòd cauſæ ſecundæ, & principia intermedia in ſcientiis, ſecundùm diverſos reſpectus habent rationem cauſæ & cauſati, principii & concluſionis. Non repugnat etiam idem ſecundùm diverſas rationes & formalitates ſimul eſſe abſolutum, & reſpectivum; maximè ſi ſermo ſit de reſpectu tranſcendentali: quia nulla res eſt, quantùmvis abſoluta, quæ ordinem ſaltem tranſcendentalem non dicat ad aliam. 109

Objicies quartò: Finis idem videtur ſignificare quod ultimum: Ergo intermedia finis rationem habere nequeunt. 110

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: idem ſignificat quod ultimum ſimpliciter & omnibus modis, nego Antecedens: idem quod ultimum, vel ſimpliciter, vel reſpectivè, concedo Antecedens, & nego conſequentiam. Solutio eſt D. Thomæ infra qu. art. 2. ubi ſibi objicit: *Intentio reſpicit finem ſecundùm quod eſt terminus: Sed terminus habet rationem ultimi finis: Ergo intentio ſemper reſpicit ultimum finem.* Et reſpondet: *Ad ſecundum dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis, ſed non ſemper ultimi reſpectu totius, ſed quandoque reſpectu alicujus partis.*

Objicies ultimò: Si unum medium eſſet cauſa finalis reſpectu alterius medii anterioris, v. g. purgatio humorum reſpectu præparationis & ſumptionis medicinæ, ſequeretur quòd quando Deus ordinat unam creaturam ad aliam, & vult herbam v. g. propter pecora, & pecora propter hominem, ageret propter finem: Sed hoc eſt falſum, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo & illud. 111

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Deus ageret propter finem, ex parte rei volitæ, concedo Majorem: ex parte actûs volendi, nego Majorem. Hoc enim inter voluntatem divinam & noſtram reperitur diſcrimen, quòd in nobis creaturæ & finis intermedii ſunt rationes motivæ noſtræ voluntatis ut operetur: atque adeò non ſolùm ſunt fines inter ſe, ſed etiam reſpectu noſtræ voluntatis: ſola autem bonitas divina eſt ratio motiva voluntatis Dei: unde finis intermedius, cùm ſit bonitas quædam inferior & creata, comparatur ad divinam voluntatem, ſolùm ut effectus, non verò ut ratio cauſaque volendi. Solutio eſt D. Thomæ 1. parte quæſt. 19. artic. 5. ubi ait: *Deus vult hoc eſſe propter hoc, ſed non propter hoc vult hoc*: ideſt Deus 112

ex parte objecti vult unam creaturam esse propter aliam, tanquam propter finem proximum, v.g. herbam propter pecora, pecora propter hominem; non tamen vult unam propter aliam, ita ut una creatura sit ratio motiva volitionis divinæ: omnia enim immediatè vult propter suam bonitatem, tanquam propter rationem motivam, & unicum finem suarum operationum.

ARTICULUS VI.

Utrùm idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & adæquatos?

§. I.
Prænotanda.

113 NOtandum primò, seu potiùs supponendum tanquam certum, cum D. Thoma hîc art. 4. in finibus per se ordinatis non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessariò ad unum finem ultimum, propter quem cæteri appetantur. Ratio est, quia si darentur fines infiniti, nemo unquam inciperet quidquam agere propter finem. Quod hic probatur: ut enim aliquis incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere: Sed si essent infiniti fines, nullus inciperet movere: Ergo nemo unquam inciperet agere propter finem. Major constat: qui enim agit propter finem, debet priùs moveri à fine: Ergo ut incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere. Probatur Minor: Non possunt fines proximi movere, nisi primus moveat; quia in causis essentialibus subordinatis secunda nunquam agit, nisi prima priùs saltem naturâ operetur, eò quòd secunda dependeat essentialiter & per se in ratione causæ à prima, nec possit unquam agere, nisi à prima moveatur: Atqui si in finibus esset processus in infinitum, primus nunquam moveret; siquidem nunquam reperiretur hic primus, cùm infinitum, nec primum, nec ultimum habeat: Ergo si essent infiniti fines, nullus unquam inciperet movere agens ad operandum.

114 Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principia in speculativis: Atqui in demonstrationibus non potest dari processus in infinitum in principiis, sed semper deveniendum est ad aliquod primum principium, cui essentialiter omnia alia subordinentur: Ergo & in agibilibus repugnat processus in infinitum in finibus, sed omnes fines intermedii in aliquem ultimum, cui essentialiter subordinentur, necessariò debent reduci.

115 Confirmatur ampliùs: Cùm finis non moveat, neque alliciat nisi ad agendum, idem erit dari processum in infinitum in finibus, seu in causis finalibus ac dari processum infinitum in agentibus, seu causis efficientibus: Sed hic processus infinitus repugnat, ut docent Aristoteles 8. Physic. tex. 34. & D. Thomas 1. p. qu. 2. art. 3. & 1. contra Gentes cap. 13. & fusè ostendimus 1. p. tract. 1. disp. 1. art. 2. Ergo &c.

116 Dices: Bonum ex sua natura est diffusivum, ut docet Dionysius cap. 4 de divin. nomin. cum ergo id, quod ex bono procedit, sit etiam bonum, erit etiam diffusivum in aliud, & sic in infinitum: Ergo cùm bonum & finis idem sint, teste Aristotele 1. Ethic. cap. 7. & D. Thoma 2. Metaph. lect. 4. in finibus potest dari processus in infinitum.

Respondeo primò cum S. Thoma 1. p. qu. 5. art. 4. ad 2. & lib. 3. contra Gentes cap. 24. bonum dici sui diffusivum, quatenus est attractivum ad se, juxta illud Aristotelis in principio Ethicorum: *Bonum est quod omnia appetunt.* Unde non est necessarium, quòd bonum semper se ad extra diffundat; sed sufficit quòd ad se omnia pertrahat & alliciat. 117

Secundò dici potest cum eodem S. Doctore hîc art. 4. ad 1. quòd primum bonum in infinitum se diffunderet, *si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita: Sed quia primum bonum habet diffusionem secundùm intellectum, cujus est secundùm aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam: & ideò diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur Sapient. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere & mensura.* Supposito ergo in finibus non posse dari processum in infinitum sed deveniendum esse necessariò ad aliquem finem ultimum: videndum restat, an talis finis ultimus necessariò sit unus, vel an possit esse multiplex? Pro cujus resolutione 118

Notandum secundò, me dixisse in titulo *utrùm idem homo*, quia nullum dubium esse potest, quin diversi homines possint habere diversos fines ultimos: nam fidelis in gratia existens habet pro ultimo fine Deum; peccator verò habet pro ultimo fine bonum commutabile, hoc est, ipsum, seu proprium bonum; & paganus habet pro fine ultimo suum idolum. Addidi, *pro eodem tempore*: diversis temporibus, seu successivè, certum etiam est quòd idem homo potest habere diversos fines ultimos; v. g. Julius habet pro fine ultimo Deum; si mortaliter peccet, desinit respicere Deum, & constituit suum ultimum finem in creatura, ut in tractatu de peccatis ostendimus. Denique subjeci in titulo, *plures ultimos fines totales & adæquatos*: quia certum est posse ejusdem hominis voluntatem ferri simul in plures ultimos fines partiales & inadæquatos: ut patet, si constitueret ultimum finem in aggregatione multarum rerum: instar eorum quos refert D. Augustinus 29 de civit. cap. 1. qui ultimum finem hominis ponebant in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute. 119

Notandum tertiò; nos non loqui hîc de fine ultimo formali, seu abstracto, qui est bonum ut sic, & beatitudo in communi, non constituta in aliqua re determinata. Cùm enim talis finis & fœlicitas concipiatur abstractè, evidens est eam non posse concipi, nisi per modum unius, quia abstractum, ut abstractum, unum est, nec potest multiplicari; & sic qui appetit esse beatus absolutè & præcisè, non potest in ipsâ beatitudine varietatem & multitudinem excogitare, donec descendat ad rem, quâ beatificandus est. Agimus ergo hîc de ultimo fine materialiter, in particulari, & in concreto. 120

Notandum ultimò, propositam quæstionem posse agitari, non solùm de volitione efficaci ultimi finis adæquati, sed etiam de ineffica: potest enim quæri, an idem homo pro eodem tempore possit habere duos ultimos fines simpliciter? 121

Digitized by Google

ter, unum efficaciter, alium verò vel alios ineffi- A
caciter. Porrò tunc judicamus finem ultimum
esse efficaciter volitum, quando homo convertit
se & omnia sua in ipsum, seq; avertit à quocum-
que alio ultimo fine, si in alium erat conversus;
ut contingit, cùm homo justus peccat mortali-
ter; vel e contra, cùm existens in peccato mor-
tali convertitur in Deum per charitatem. Tunc
verò judicamus finem ultimum esse volitum in-
efficaciter, quando licèt ex se capax sit ad se con-
vertendi hominem, & omnia quæ ipsius sunt,
eumque ab omni alio fine avertendi, id tamen
non præstat; vel defectu plenæ libertatis, seu
perfectæ deliberationis ipsius hominis, ut con-
tingit in eo, qui peccat venialiter ex indelibera- B
tione; vel ob parvitatem materiæ, ut in justo ve-
nialiter peccante ex deliberatione.

§. II.

Statuitur prima conclusio.

DIco primò: Impossibile est quòd idem ho-
mo, pro eodem tempore, efficaciter appe-
tat duos ultimos fines totales & adæquatos.

122 Probatur primò ratione, quam habet S. Tho-
mas hic art. 5. in argumento *sed contra*. Ultimus
finis adæquatus & totalis habet totaliter domi-
nari voluntati: Sed implicat duos esse fines, qui
totaliter volenti dominentur, & quibus tota-
liter voluntas subjiciatur & serviat: Ergo im-
possibile est, quòd idem homo, pro eodem tem- C
19 pore, efficaciter appetat duos ultimos fines to-
tales & adæquatos. Probatur Minor ex illo
Matt. 6. *Nemo potest duobus dominis servire*, qui sci-
licet inter se non subordinentur.

123 Confirmatur: Ultimus finis est, quem homo
e diligit super omnia, & omnibus aliis præfert:
Sed non potest nisi unicus finis super omnia di-
ligi, & omnibus aliis præferri; si enim essent
duo, neuter plus alterò amaretur, alterique præ-
ferretur: Ergo non possunt dari plures ultimi
fines.

124 Probatur secundò conclusio aliâ ratione, quam
habet idem S. Doctor in corpore ejusdem arti-
culi. De ratione ultimi finis simpliciter est esse
bonum perfectum, seu consummatum & satia- D
tivum totius appetitûs hominis: At hoc non
potest convenire duobus finibus, sed uni dum-
taxat: Ergo unus tantùm potest dari ultimus
finis simpliciter. Major patet: finis enim ultimus
totalis & adæquatus est ille, quem homo appe-
tit ut complementum suorum desideriorum, at-
que adeò ut bonum sibi sufficiens, perfectum, &
plenè satiativum, extra quod nihil habeat ap-
petendum. Minor verò facilè suadetur: Nam si
120 essent duo ultimi fines, neuter esset bonum per-
fectum: quia uni deficeret quod alter haberet:
neuter etiam totum hominis appetitum satia-
ret, extra quemlibet enim illud quidpiam appe-
teret: Ergo &c.

125 Confirmatur: Sicut appetitus incipit ab ulti- E
mo fine, ita in eo desinit, ac per illum termi-
natur: Atqui repugnat appetitum hominis du-
plici termino adæquato terminari: Ergo & du-
plicem finem ultimum totalem & adæquatum
habere. Major patet: finis enim ita appellatur,
eò quòd finiat & terminet appetitum. Minor
verò probatur: nam sicut si linea duplici termi-
no adæquato terminaretur, uterque esset & non
esset adæquatus, ut demonstrari solet in physi-
ca; ita pariter, si appetitus hominis duplici gau-
deret fine ultimo totali, uterque esset & non es-
set adæquatus; quia extra se relinqueret aliquid
appetendum, quod non clauderetur in illo tan-
quam pars, nec ad ipsum ordinaretur tanquam
medium; sicut illud punctum non esset terminus
adæquatus lineæ extra quod aliquid illius lineæ
reperiretur.

Tertia ratio D. Thomæ sic potest proponi: 126
Eodem proportionali modo se habet voluntas
in ordine ad ultimum finem, quò intellectus in
ordine ad prima principia; nam ut communiter
dici solet, finis se habet in appetibilibus, sicut
principia in speculativis: Sed omnia, quæ intel-
lectus intelligit, ad unum primum principium
reducuntur: Ergo & omnia, quæ voluntas appe-
tit, ad unum finem ultimum debent referri.

Dices, In intellectu dari plura prima princi- 127
pia, in quæ resolvuntur ea, quæ cognoscit, & de-
monstrat de rebus in particulari. Ergo pariter
possunt dari plures ultimi fines, in quos ea, quæ
voluntas appetit, referantur.

Sed contrà: Licèt intellectus resolvat conclu-
siones in plura prima principia, omnia tamen re-
ducuntur ad unum simpliciter primum, quod in in-
tellectu speculativo istud est: *Quodlibet est vel non
est*; & in intellectu practico: *Bonum est sequendum,
malum autem fugiendum*: Ergo similiter, licèt vo-
luntas possit habere plures fines intermedios, &
ultimos secundùm quid, omnes tamen debent
reduci & referri ad unum finem ultimum sim-
pliciter.

Dices rursùs: Omnes volitiones & electiones 128
bonorum particularium reduci ad volitio-
nem boni ut sic, & beatitudinis in communi,
non verò ad intentionem unius ultimi finis in
particulari.

Sed contrà. Nam, ut ostendemus articulo se-
quenti, homo in omni operatione humana agit
propter aliquem finem ultimum materialem &
in particulari, & non solùm propter finem ulti-
mum formalem, seu beatitudinem in communi:
quia cùm intentio sit appetitus efficax finis, non
potest ferri in illum ut omninò abstractum à
subjecto, sed solùm ut applicatum alicui rei vel
subjecto, in quo reverà existit, vel saltem secun-
dùm falsam & erroneam hominis existimatio-
nem creditur posse existere.

His tribus rationibus D. Thomæ adjungo 129
aliam non minoris ponderis & efficaciæ, quæ su-
mitur ex natura ultimi finis simpliciter, & quæ
potest sic deduci. De ratione ultimi finis simpli-
citer est, quòd omnia ordinentur ad ipsum, &
quòd ipse ad nihil aliud ordinetur: Sed implicat
contradictionem, quòd aliqua duo ita se ha-
beant, ut omnia ordinentur ad quodlibet illo-
rum, ipsumque ad nihil aliud ordinetur: Ergo
implicat dari duos ultimos fines simpliciter. Ma-
jor patet, Minor probatur. Nam vel unus ex illis
duobus ultimis finibus ordinaretur ad alium, v.
g. finis A ad finem B, vel non. Si primum dicatur,
finis A non habebit rationem finis ultimi sim-
pliciter; cùm de ratione illius, ut nomen ipsum
indicat, sit non ordinari ad alium finem ulte-
riorem. Si secundum asseratur, finis B non habebit
rationem ultimi finis simpliciter; cùm de ratio-
ne ultimi finis simpliciter sit, quòd omnia ad il-
lum ordinentur, & quòd nihil omninò exclude-
tur ab ordinatione in illum; alias si aliquid à tali
ordinatione excluderetur, non esset finis simpli-
citer, sed secundùm quid.

Hæc ratio non solùm probat voluntatem non 130
posse

poſſe habere plures ultimos fines totales actualiter, ſed nec etiam habitualiter, aut unum actualiter, & alium habitualiter, vel e contra: cùm de ratione ultimi finis ſit, quòd omnia ordinentur ad ipſum, & ipſe ad nihil aliud actualiter vel habitualiter referatur. Probat etiam, quòd nec etiam disjunctivè poſſit homo appetere plures ultimos fines ſimpliciter, ita ut velit conſequi non quidem utrumque ſimul, ſed unum vel alterum: nam cùm aliquis ſub disjunctione vult aliqua duo bona, ita ut unò ſit contentus, neutrum illorum ordinat ad alterum; de ratione autem ultimi finis ſimpliciter eſt quòd omnia ordinentur ad ipſum. Item eadem ratio demonſtrat, non poſſe eundem hominem habere ſimul duos ultimos fines, quorum unus ſit poſitivus, & alter negativus: implicat enim contradictionem, ut ab eodem homine ſimul omnia amentur propter aliquem finem, ad ipſumque referantur, & aliquid non ametur propter talem finem, nec ad illum referatur: hoc autem ſequeretur, ſi idem homo haberet ſimul unum finem poſitivè, & alterum negativè; nam finis ultimus poſitivè eſt, propter quem omnia amantur, & ad quem omnia referuntur; finis verò ultimus negativè ille eſt, qui non amatur propter alium, nec ad alium refertur.

131 Denique eôdem argumentô probari poteſt, quòd non ſolùm homo non poteſt reipſa & de facto habere plures ultimos fines ſimpliciter, ſed quòd nec etiam poſſit illos ſibi præſtituere ſeu confingere: repugnat enim hominem apprehendere duo bona, quæ ita ſe habeant, ut omnia ad ipſa referantur, & ipſa ad nihil aliud ordinentur, & quæ ita perfecta ſint, ut quodlibet illorum independenter ab alio plenè & perfectè poſſit hominis appetitum ſatiare. Unde Gentiles, qui plures Deos confingebant, rationem primæ cauſæ & ultimi finis inter eos dividebant, & unum pro uno bono largiendo, alium pro alio colebant: v.g. Martem pro re militari, Apollinem pro ſcientia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fœcunditate, &c. unumque ex illis Diis pro arbitratu ſuo alteri ſubjicievant & ſubordinabant. Hinc Tertullianus cap. 5. Apolog. Romanorum ſuperſtitionem in eligendis Diis deridens, belliſſimè ait: *Apud vos* (Romanos alloquitur) *de humano arbitratu Divinitas penſitatur: niſi homini Deus placuerit, Deus non erit: homo jam Deo propitius eſſe debebit.* Notat etiam D. Auguſtinus, eoſdem Romanos omnium Gentium Deos coluiſſe, præter Deum Judæorum, cui nullam aram erexerunt; quia ſciebant ipſum non poſſe alterius Dei conſortium pati, ſed velle ſe unum & ſolum coli: quod argumentum evidens eſt, finem ultimum ſimpliciter, non poſſe eſſe, nec apprehendi niſi unum; licèt fingi poſſint plures falſi Dii, & plura bona commutabilia, in quibus homo partialiter conſtituat rationem ultimi finis.

§. IV.

Statuitur ſecunda concluſio.

DIco ſecundò: Poteſt idem homo, pro eodem tempore, habere duos ultimos fines ſimpliciter, unum efficaciter, alium verò inefficaciter.

132 Probatur primò: Licèt volitio & nolitio ejusdem objecti in eodem homine ſimul repugnent abſolutè & ſimpliciter, non tamen ſi una ſit efficax, & alia inefficax; ut patet in eo, qui tempeſtate urgente, ſimpliciter vult merces in mare projicere & ſecundùm quid non vult: Ergo licèt volitio efficax duplicis finis ſimpliciter ultimi ex ſe repugnet in eodem homine; volitio tamen inefficax unius finis ultimi non excludit volitionem efficacem alterius finis ultimi.

Confirmatur: Non eſt inconveniens quòd 133
duæ formæ phyſicæ contrariæ reperiantur de facto in eodem ſubjecto, ſi una eſt ſimpliciter, ſeu in gradibus intenſis, & alia ſecundum quid & in gradibus remiſſis, ut patet in calore & frigiditate: Ergo pariter non eſt inconveniens, quòd duo ultimi fines, qui inter ſe contrarii ſunt, reperiantur in eodem homine, ſi unus eſt efficaciter, alius verò inefficaciter volitus. Patet conſequentia: nam finis inefficaciter volitus ſe habet ſicut id, quod eſt ſecundùm quid, ſeu in gradibus infimis.

Probatur ſecundò concluſio: Homo exiſtens 134
in peccato mortali, ſubindeque converſus ad bonum commutabile, tanquam in ultimum finem, poteſt operari aliquod opus moraliter bonum: v.g. dare eleemoſynam ex motivo miſericordiæ: Atqui in illa actione non habet pro fine ultimo bonum commutabile, ſed Deum, inefficaciter tamen volitum: Ergo poteſt homo habere duplicem finem ultimum, unum efficaciter, & alium inefficaciter volitum. Major eſt certa, & ex profeſſo probari ſolet in tractatu de gratia. Minor verò ſuadetur: Tum quia ſi peccator haberet in illo actu bonum commutabile pro ultimo fine, in eo peccaret mortaliter, & averteretur à Deo; quod admitti non poteſt, ut ibidem oſtendemus: Tum etiam, quia cùm eleemoſyna ritè facta, & quodlibet bonum morale derivetur à Deo ut naturæ ac boni honeſti authore, ex natura ſua tendit, & facit tendere hominem in Deum, ut in finem ultimum naturalem, inefficaciter tamen, cùm ſit ab homine exiſtente in peccato mortali.

Confirmatur: Valdè probabile eſt quòd Ju- 135
ſtus, venialiter peccans, ex defectu plenæ deliberationis habeat pro fine ultimo, inefficaciter tamen volito, creaturam; aliunde verò cùm ſit in gratia & charitate (quæ per peccatum veniale non amittitur) habet pro ultimo fine efficaciter volito ipſum Deum: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum. Conſequentia patet, Antecedens verò quoad primam partem, de qua ſolùm dubitari poteſt, ſic oſtenditur. Actus, qui eſt peccatum veniale ſolùm ex indeliberatione, habet idem objectum, & eundem finem, quem habet actus deliberatus circa idem objectum, & eundem finem, & ſolùm eſt differentia in hoc, quòd unus eſt plenè deliberatus, non verò alter: Sed ſi eſſet plenè deliberatus, haberet pro ultimo fine creaturam abſolutè volitam, quia eſſet peccatum mortale: Ergo cùm non eſt plenè deliberatus, eundem finem ultimum reſpicit, & ſolùm eſt differentia penes plenam vel non plenam deliberationem, juxta quas eſt veniale vel mortale.

§. V.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBjicies primò contra primam concluſio- 136
nem 1. Homo mortaliter peccans conſtituit ultimum finem in creatura, quam inordinatè diligit, ut communiter docent Theologi contra

Adria-

Digitized by Google

Adrianum: Sed homo poteſt diverſa peccata, etiam diſparatè ſe habentia, committere, ſicut fornicationem, furtum, ſuperbiam, &c. ſubindeque diverſas creaturas inordinatè diligere: Ergo poteſt ſimul habere plures ultimos fines ſimpliciter.

137 Hoc argumentum tangit gravem illam difficultatem, quæ in tractatu de peccatis agitari ſolet, quinam nempè ſit finis ultimus peccantis mortaliter, ſeu quænam ſit illa creatura, in qua peccans mortaliter finem ultimum conſtituit? Omiſſis variis ſententiis duas ſolùm hic referam cæteris probabiliores, & in ſchola D. Thomæ magis communes. Prima docet finem ultimum peccantis mortaliter eſſe ipſummet peccantem, qui omnia alia ad ſe ordinat, etiam legem Dei & ejus voluntatem, ut ſuum expleat appetitum; illam verò creaturam, propter quam peccat mortaliter, eſſe duntaxat finem proximum, in quem tendit, & à quo ejus actus ſpecificatur. Favet huic ſententiæ D. Auguſtinus lib. 14. de civit. cap. 28. ubi aſſerit, quòd ſicut amor Dei uſque ad contemptum ſui ædificat civitatem Dei, ſic amor ſui uſque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babylonis, ſeu peccati: Sentit ergo, quòd ſicut amor Dei facit, ut homo ſe & omnia ſua ordinet in Deum ut finem ultimum, ita inordinatus amor ſui, qui (teſte D. Thoma infrà quæſt. 77. art. 4.) eſt cauſa omnis peccati, facit ut peccator omnia alia, etiam Deum in ſeipſum ut in finem ultimum referat. Unde idem Auguſtinus lib. 21. cap. 26. & lib. 3. de libero arbitrio ait, quòd peccator *vult ſibi eſſe bonum ſuum, & Deus ſuus.* Et D. Thomas in 2. diſt. 42. quæſt. 2. art. 1. *Finis* (inquit) *ultimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem omnia alia quærit: & ideò ſi radix peccati accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit una; ſi autem ſumatur ex parte eorum, quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt pluris.*

138 Contra hunc tamen dicendi modum militat difficile hoc argumentum. Peccator ipſe reſpectu actûs peccati mortalis eſt finis *cui*: Ergo non eſt finis *cujus gratiâ*. Antecedens eſt certum: cùm enim quis inordinatè appetit honores, divitias, delectationes, certum eſt quòd hæc ſibi appetit: Ergo eſt finis *cui*. Conſequentia verò probatur: nam finis *cujus gratiâ* diſtinctus eſt à fine *cui*: cùm ille ſit res ipſa, quæ appetitur, iſte verò ſubjectum cui appetitur: Ergo ſi ipſe peccans ſit finis *cui* reſpectu actûs peccati mortalis, non poteſt eſſe finis *cujus gratiâ*.

139 Confirmatur: Finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ* eſt id, quod conſequi volumus per operationem: Atqui peccator dum peccat, non vult conſequi ſeipſum, ſed aliquid extra ſe: Ergo non eſt finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ* actûs peccaminoſi.

140 Verùm hoc argumentum non eas habet vires, quas ejus Authores exiſtimant, reſponderi enim poteſt, finem *cui*, & finem *cujus gratiâ*, formaliter diſtingui; non autem eſſe opus, ut ſemper realiter diſtinguantur: nam in hoc actu dilectionis: volo Dei divinitatem, æternitatem, omnipotentiam, & omnes ejus perfectiones: Deus eſt finis *cui*, Divinitas verò & attributa finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*, & tamen Deus non diſtinguitur realiter à natura divina, & ejus attributis: Cùm ergo peccator dupliciter conſiderari poſſit, materialiter ſcilicet, & ſecundùm ſe, & formaliter in ratione termini actûs peccaminoſi, ſeu ut fruens & affectus divitiis, honore, delectatione, & aliis bonis temporalibus, quæ inordinatè appetit; primò modò poteſt habere rationem finis *cui* reſpectu actûs peccaminoſi, & ſub alia conſideratione induere rationem finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*, vel propter quem, in ordine ad eundem actum: appetit enim tanquam ultimum finem ſe ut divitem, honoratum, &c. ſeque non refert ad honores, divitias, &c. ſed has potiùs ad ſeipſum perficiendum, tanquam medium ad finem ordinat. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem: Minor enim diſtinguenda eſt. Peccator non vult conſequi ſeipſum abſolutè, & ſecundùm ſe, concedo: ut affectum & ornatum bonis illis temporalibus, quæ inordinatè appetit, nego.

Dices: Ex hac ſolutione ſequitur, finem ultimum ſperi eſſe ipſum ſperantem: 141
Nam eodem modo poſſumus dicere, quòd ſperans poteſt conſequi ſemetipſum ut affectum viſione beatificâ.

Sed negatur ſequela: licèt enim homo ſit finis *cui* ſperi Theologicæ, tamen nullo modo poteſt eſſe finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*, ob duplicem rationem. Prima eſt, quia ſpes ex propria ratione eſt motus rectus in Deum, ut eſt beatitudo noſtra: & ideò non poteſt reflecti ſupra ipſum ſperantem, ſicut contingit in peccato, quod eſt motus obliquus. Secunda ratio eſt, quia ſpes eſt virtus Theologica, de cujus ratione eſt, quòd directè reſpiciat Deum: peccatum verò eſt affectus propriæ dilectionis, de cujus ratione eſt tendere in ipſum dilectum.

Secunda ſententia aſſerit, peccantem mortaliter habere pro fine ultimo bonum proprium, & privatum, ſeu bonum ſatiativum voluntatis ſuæ, quatenus appetibile juxta proprium arbitrium, & ſine ſubordinatione ad regulas rationis & legis divinæ: juxta quem modum dicendi ipſemet peccator non ſolùm eſt finis *cui*, ſed etiam pertinet ad finem *cujus gratiâ*, non quidem formaliter, & in recto, ut docet prior ſententia, ſed connotativè, & in obliquo, quatenus ſcilicet eſt id, penes quod menſuratur bonum, quod ab ipſo inordinatè appetitur: nam cùm bonum illud appetatur ut commodum & conveniens, quod eſt bonum reſpectivum, & dicens ordinem ad aliquod ſubjectum, oportet quòd id, reſpectu cujus dicitur conveniens, nimirum ipſa perſona peccatoris, extrinſecè, & in obliquo in eo importetur. 142

Hanc exiſtimo eſſe mentem Cajetani in hoc art. §. ultimo, ubi hæc ſcribit: *Peccator nec in gula, nec in injuſtitia apparentis bono ſeorſum conſtituit ultimum finem (cujus ſignum eſt, quia neutrum ſibi ſufficit) ſed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur, referuntur ad unum communem finem, qui eſt ſimpliciter ultimus ſibi, ſcilicet ipſummet: quoniam omnia appetit ut conſerentia ad bonum proprium; ita quòd hujusmodi bona non appetuntur ut fines ultimi ſimpliciter, ſed ut fines ultimi partiales, ut ſcilicet partes boni propry, quod eſt ſimpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali.* 143

Ex his patet reſolutio difficultatis propoſitæ, quomodo ſcilicet ille, qui plura peccata mortalia diſparatè ſe habentia committit, & varia bona creata inordinatè diligit, non habeat plures fines ultimos totales, & adæquatos, ſed unum tantùm. Nã ſicut patet reſpicit ut termi- 144

BIBLIOTECA NACIONAL

Digitized By Google

num formalem & totalem suæ relationis filium à se genitum; hunc verò esse duplicem, vel tripicem, materialiter se habet; & si fuerit triplex filius ab illo genitus, quilibet illorum est terminus partialis: ita qui peccat mortaliter, respicit ut finem ultimum totalem, vel seipsum ut bonis temporalibus ornatum & affectum, vel bonum proprium & privatum: quòd verò bona temporalia, quæ appetit, sint plura, vel duntaxat unum, materialiter se habet; & si fuerint plura, quodlibet illorum est tantùm finis partialis illius, vel finis proximus, in quem tendit, & à quo ejus actus specificatur. De quo fusè in tractatu de peccatis. Disp. 9. art. 4.

§. VI.

Aliud argumentum dissolvitur.

141 CONtra primam conclusionem militat aliud difficile argumentum, quod potest sub hac forma proponi. Justus peccans venialiter habet simul duos ultimos fines simpliciter: Ergo potest homo sibi constituere simul plures ultimos fines simpliciter. Consequentia patet, Antecedens probatur. Justus venialiter peccans habet Deum pro ultimo fine simpliciter, cùm sit in statu gratiæ & charitatis: Sed habet simul pro fine ultimo creaturam, quæ est objectum sui peccati venialis: Ergo habet simul duos ultimos fines simpliciter. Minor probatur: Cùm enim peccatum veniale sit intrinsecè malum, & displiceat Deo, non potest in illum ut in ultimum finem referri: Ergo ordinatur ad creaturam tanquam in ultimum finem simpliciter.

142 Mirum est, quantùm hæc difficultas Theologorum ingenia exercuerit, & in quot dicendi modos eos abire coëgerit. Sed relictis variis illis sententiis, quas in tractatu de peccatis referemus ac refellemus, breviter respondeo, justum venialiter peccantem se convertere quidem ad creaturam, quam inordinatè diligit, tanquam in finem ultimum, non tamen efficaciter & simpliciter, sicut illum, qui peccat mortaliter, sed tantùm inefficaciter, & secundùm quid: eò quòd peccatum veniale non sic convertit in bonum commutabile, quòd avertat à Deo, & habitualem conversionem ad illum destruat, sicut reverà destruitur per peccatum mortale. Non est autem inconveniens, unum & eundem hominem habere simul duos ultimos fines, ita tamen ut unus sit simpliciter & efficaciter volitus, alter verò inefficaciter tantùm & secundùm quid, ut in secunda conclusione ostendimus, & patet exemplo infidelis, vel peccatoris dantis eleëmosynam ex motivo misericordiæ, quod ibidem adduximus. Sicut ergo qui per peccatum mortale habitualiter est conversus ad seipsum, seu ad quodlibet bonum commutabile tanquam ad ultimum finem, non obstante hâc conversione & statu potest operari aliquod opus bonum moraliter, quod actualiter vel virtualiter referatur ad Deum tanquam ad ultimum finem, imperfectè tamen & inefficaciter, quia per tale opus non avertitur ab alio fine, ad quem est conversus habitualiter; ita similiter, qui per gratiam & charitatem habitualiter est conversus in Deum tanquam in ultimum finem simpliciter, non obstante hâc conversione & fine potest operari aliquod opus malum moraliter, scilicet peccatum veniale, quod actualiter vel virtualiter ad bonum commutabile tanquam ad ultimum finem referatur, imperfectè tamen & inefficaciter, eò quòd per illud non avertatur à Deo, nec deserat ejus amicitiam, imò maneat absolutè amicus Dei, & cum proposito adimplendi voluntatem illius.

143 Dices: Impossibile est quòd homo simul apprehendat duos ultimos fines simpliciter, ut suprà diximus; Ergo est impossibile quòd appetat illos, etiamsi unum appetat inefficaciter. Consequentia videtur bona, eò quòd nihil possit esse volitum, etiam inefficaciter, quin sit præcognitum.

144 Respondetur tamen distinguendo Antecedens: impossibile est, quòd homo simul apprehendat duos ultimos fines, si hoc intelligatur de apprehensione practica tantùm, verum est; non enim potest homo judicare hic & nunc in una re esse suam beatitudinem, & ad illam omnia alia ordinari debere, & ex alia parte hic & nunc esse aliam rem appetibilem non comprehensam in illa, & non ordinatam ad ipsam: Si autem intelligatur Antecedens de diverso genere cognitionis, unò scilicet speculativò, & alio practicò, falsum est: nam peccans mortaliter judicat speculativè solum Deum esse ultimum finem; practicè verò bonum commutabile, quod inordinatè diligit, ut finem ultimum apprehendit; subindeque simul apprehendit duos ultimos fines. Cùm ergo ad volitionem inefficacem sufficiat cognitio speculativa, & ad efficacem requiratur practica; hinc fit quòd homo possit simul habere duos ultimos fines, quorum unus sit efficaciter volitus, alius verò inefficaciter: non tamen habere potest duos ultimos fines efficaciter volitos, etiam disjunctivè; quia illi requirunt diversa judicia practica omninò incompossibilia. Alias hujus difficultatis solutiones trademus in tractatu de peccatis, disp. 9. art. 4. ubi exponemus, quem finem ultimum actu intendat ille, qui venialiter peccat.

ARTICULUS VII.

Verùm quæcunque vult homo, velit propter ultimum finem?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas proponitur.

145 NOtandum primò, & ut ait Cajetanus, præ oculis semper habendum, quòd finis ultimus est duplex, unus formalis, scilicet beatitudo in communi, alius materialis, nimirum res illa, in qua collocat homo suam beatitudinem, sive sit Deus, sive bonum proprium, in quo, ut suprà vidimus, peccator ultimum finem constituit.

146 Notandum secundò, hominem posse agere propter ultimum finem quatuor modis, actualiter, habitualiter, virtualiter, & interpretativè. Actualiter, cùm actu expressio voluntatis tendit in finem ultimum; & tunc etiam dicitur agere propter ultimum finem formaliter. Habitualiter, quando habitualis dispositio reperitur in homine ad finem ultimum: homo enim ratione hujusce dispositionis ipsi dominantis dicitur omnia habitualiter referre in ultimum finem. Virtualiter, quando actualis volitio præcedens manet in virtute, & ratione ejus vir-

Digitized by Google

virtutis relictæ homo operatur, etiamsi tunc nihil cogitet de tali fine : sicut si quis determinat ire Jerosolymam ad sanctum sepulchrum, & in virtute hujus conditionis conducit equum, pergit ad portum, navem ingreditur, & iter longissimo tempore facit, omnia hæc sunt propter illum finem virtualiter, etiamsi non cogitet amplius de illo fine, eò quòd virtus ejus maneat in illis mediis. Tandem dicitur agere propter finem interpretativè, quando operatur circa aliquod objectum, quod ex natura sua ordinatur ad finem, quem tamen pro nunc neq; actu cognoscit, neque actu intendit: v.g. qui dat eleemosynam propter honestatem misericordiæ, nihil de Deo vel beatitudine cogitans, censetur operari interpretativè propter Deum, & propter beatitudinem; quia ipsum bonum honestum, quod expressè intenditur, ex natura sua refertur in Deum, & est medium, quo tendimus in beatitudinem. Hic modus operandi propter finem dicitur à quibusdam virtualis ex parte objecti, sive operis : alter verò appellatur virtualis ex parte agentis, sive operantis.

151 Notandum tertiò, sive potius supponendum, quòd homo non omnia vult actualiter propter ultimum finem formalem, seu beatitudinem in communi: experientiâ siquidem constat, quòd intellectu non cogitante formaliter de illa, sæpè voluntas operatur. Admittunt enim omnes, hominem habitualiter aliquo modo operari propter ultimum finem formalem, ratione propensionis & inclinationis naturalis, quam res omnes habent ad suam beatitudinem : Solùm ergo restat controversia inter Theologos, an tendat semper in finem ultimum virtualiter, vel interpretativè solùm; vel ut alii dicunt, an velit omnia propter ultimum finem virtualiter ex parte operantis, vel solùm virtualiter ex parte operis?

§. II.

Resolvitur difficultas proposita.

152 DIco primò. Quotiescunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, saltem interpretativè. In hac conclusione conveniùt omnes ferè Theologi, exceptis illis, qui censent voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quos adducemus infrà quæst. 8. & art. 1.

153 Probatur ratione D. Thomæ hic art. 6. Voluntas non potest velle nisi bonum, ut loco citato ostendimus : Vel ergo appetit bonum perfectum & consummatum, vel imperfectum & inchoatum: Si primum, reverà intendit finem ultimum formalem : bonum enim perfectum & satiativum appetitûs est ipse finis. Si secundum: ergo saltem interpretativè tendit ad finem ultimum : quia quando intenditur pars, vel inchoatio alicujus boni, interpretativè appetitur totum, vel consummatio ejus. Exempli gratiâ, qui fundamenta domûs jacit, censetur velle domum construere, quia fundamentum est inchoatio domûs, & ipsa domus inchoata: & in naturalibus generans, seu natura producens formam embrionis, interpretativè censetur velle formam animalis, seu perfecti viventis, cujus embrio est veluti quædam inchoatio: Atqui bonum imperfectum est pars, vel inchoatio ultimi finis, scilicet boni perfecti & consummati; incipit enim perficere ipsum hominem, & ejus appetitum aliqualiter satiare: Ergo quotiescunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, saltem interpretativè.

154 Confirmatur : Tunc voluntas dicitur interpretativa, quando operans appetit aliquid, quod ex natura sua ordinatur ad aliud, de quo tamen operans tunc non cogitat: verbi gratiâ cùm quis sumit alimentum, quod ex natura sua ordinatur ad nutritionem, sed de nutritione pro tunc nihil cogitat, censetur interpretativè velle nutritionem. Similiter qui dat eleëmosynam ex motivo misericordiæ, nihil cogitans de Deo, nec ullum quidem cognoscens (ut Paganus) censetur interpretativè illam dare propter Deum auctorem naturæ; quia eleëmosyna ex se ad illum ordinatur. Item dum homo vult aliquid contra rationem naturalem, ex consequenti, & interpretativè vult illud contra legem æternam, ad quam ratio naturalis ordinatur. & cujus est participatio: Ergo similiter, cùm quis vult bonum particulare, nihil cogitans de fine ultimo, virtualiter vult finem ultimum, eò quòd horum particulare ex natura sua ad finem ultimum ordinetur, & sit veluti quædam ejus inchoatio & participatio. Hinc Sancti Patres & Philosophi sæpè dicunt, omnia, quæ appetit homo, appetere ut fœlix & beatus sit. Quod adeò verum est, ut Divus Augustinus tractatu de Epicureis & Stoicis cap. 3. dicat: *Qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse posse speraret.* Et paulò post: *Pone aliquem furem, quaro abillo, quare furtum facit; ut habeam inquit, quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere: sed in eo imprudens est, & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Idem docet sermone 1. in Psalm. 118. his verbis : *Beatum esse tam magnum est bonum, ut hoc & boni velint & mali. Nec mirum est, quòd boni propterea sint boni : sed illud est mirum, quòd etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati; nam quisquis libidinibus deditus, luxuriâ stupriisque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.*

155 Dico secundò: Quidquid homo vult in particulari liberè & humanò modò, vult propter ultimum finem formalem, virtualiter ex parte operantis. Ita docent plures ex nostris Thomistis, contra Curielem, Lorcam, Suarem, Vazquem & alios.

156 Probatur primò ex D. Thoma hic art. 6. in resp. ad 3. Cùm enim sibi objecisset, quòd non semper homo, cùm vult aliquid, cogitat de ultimo fine, atque adeò non semper operatur propter illum: respondet, quod *non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur : sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.*

157 Respondent Adversarii : quòd cùm D. Thomas inquit virtutem primæ intentionis esse in quolibet appetitu cujuscumque rei, non loquitur de intentione formali præcedenti, sed de virtuali, quæ continetur virtualiter in appetitione cujuscumque boni particularis, & quæ, ut diximus notabili 2. *interpretativa* à Theologis nuncupatur.

158 Sed contra primò : Hæc expositio est violenta; nomine enim primæ intentionis D. Thomas intel-

Digitized by Google

intelligit præteritam intentionem, quæ debet formaliter præcedere, ut maneat virtute in volitione bonorum particularium, ſicut in itinerante, ut intentio finis itineris maneat virtute in itinere, neceſſarium eſt, quòd formaliter præceſſerit. A

Deinde, ſi non loqueretur de intentione formali, ſed de virtuali, non rectè diceret, quòd illa præceſſit: quia virtualis intentio finis ultimi, in appetitione cujuscunque boni particularis virtualiter contenta, non præceſſit, ſed tunc eſt maximè præſens, quando exercetur illa, in qua includitur; unde etiam talis intentio non rectè appellatur prima.

Præterea D. Thomas in 4. diſt. 49. quæſt. 1. art 3. quæſtiunc. 4. ad 6. ait: *Deſiderium beatitudinis virtute eſt in omnibus aliis deſideriis, ſicut cauſa in effectu.* Præcedit ergo volitio expreſſa ultimi finis formalis ut vera cauſa, cujus virtus manet in quolibet actu, ſeu in appetitione cujuscunque boni particularis. Unde B

159 Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali. Omnem actum voluntatis circa bonum particulare præcedit volitio formalis & explicita finis ultimi in communi, ſeu beatitudinis: Ergo quotieſcunque homo tendit ad aliquem finem proximum, & appetit bona particularia, vult ea virtualiter propter ultimum finem formalem. Conſequentia videtur legitima: quia quando præceſſit intentio finis ultimi, relinquitur ex illa in voluntate virtus ad appetendum finem proximum & bona particularia: Ergo tunc ea virtualiter appetit propter ultimum finem. C

160 Antecedens verò oſtenditur primò ratione D. Thomæ hîc art. 6. Impoſſibile eſt, quòd cauſa ſecunda efficiens operetur, niſi præſupponat influxum cauſæ primæ: Ergo etiam repugnat quòd finis proximus moveat, niſi præſupponat influxum finis ultimi communis: Sed cauſalitas & influxus finis eſt appeti, ſeu deſiderari, ſicut influere cauſæ efficientis eſt agere: Ergo impoſſibile eſt, quòd finis proximus moveat, niſi volitio, ſeu deſiderium finis ultimi præcedat. Minor & ultima Conſequentia patent. Prima verò probatur: quia ſic ſe habet in movendo finis ultimus reſpectu finis particularis in genere cauſæ finalis, ſicut in genere cauſæ efficientis ſe habet primum efficiens ad cauſas efficientes particulares: non minùs enim finis ultimus ſibi ſubordinat omnes fines intermedios, quàm prima cauſa efficiens omnes cauſas ſecundas particulares. D

161 Secundò probatur idem Antecedens. Actus, quo voluntas vult finem ultimum in communi, eſt naturalis & neceſſarius, quantùm ad ſpecificationem, ut oſtendemus infrà qu. 9. Ergo ſemper præcedit omnes actus voluntatis circa bona particularia. Probatur Conſequentia: quia voluntas priùs eſt naturâ, quàm potentia libera; natura enim voluntatis ſupponitur libertati, & non è contra: Ergo actus ejus naturales & neceſſarii, ut eſt volitio finis ultimi in communi, debent præcedere liberos, quales ſunt volitiones bonorum particularium. E

162 Confirmatur: Omne, quod eſt varium & incertum, reducitur in aliquod certum & ſtabile, ne detur proceſſus in infinitum: ſicut ob eandem rationem omnis motus in aliquid fixum & immobile debet reduci: Sed omnis volitio libera, qualis eſt actus voluntatis circa bonum particulare, eſt varia, mobilis & incerta juxta illud Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ*: Ergo debet reduci ad aliquam volitionem naturalem & neceſſariam, qualis eſt volitio finis ultimi in communi, ſubindeque eam præſupponere.

Tertiò probatur principale Antecedens: Sic ſe habet finis ultimus in communi ad omnia bona particularia, ſicut finis particularis ad media ipſius: Sed intentio finis particularis neceſſariò antecedit electionem mediorum illius ordinis; ut patet in medico, qui priùs habet formalem voluntatem ſanandi infirmum, quàm eligat, & apponat media & remedia ad ſanitatem conducentia: Ergo ſimiliter intentio ultimi finis in communi debet præcedere quamcumque aliam volitionem bonorum particularium. 163

Reſpondent Adverſarii: quòd licèt volitio finis ultimi in communi, ſeu beatitudinis, præcedat volitionem quorumcumq; bonorum particularium, non poteſt tamen virtualiter influere in actus voluntatis, qui poſtea ſequuntur: quia cùm ſæpè voluntas ſuſpendat omnem actum, & desinat operari, ſæpè etiam interrumpitur omninò hæc intentio finis ultimi, nec manet virtualiter in mediis; quia (inquiunt) tunc ſolùm virtus præcedentis electionis poteſt conſervari in mediis, & de novo derivari in aliud; quando ipſa media non ſolum ſunt ſubordinata fini volito, ſed etiam inter ſe, ita ut unum ſit quaſi finis alterius: unde quia ſingularia bona, quæ quis appetit, eth omnia ſint media ad ultimum finem formalem, qui eſt beatitudo in communi, non ſunt tamen inter ſe ita connexa, ut unum habeat rationem medii ad aliud, ideò illa virtus finis non poteſt conſervari in volitione bonorum particularium nectranſire ex una volitione finis particularis ad aliam. 164

Verùm hæc ſolutio & doctrina, in qua conſiſtit præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum, facilè poteſt confutari. Cùm enim intentio finis ultimi in communi, ſeu beatitudinis, ſit volitio finis generalis, ejus influxus debet, virtualiter ſaltem, ſe extendere ad omnes volitiones ſecundarias; ſicut influxus primæ & univerſaliſſimæ cauſæ efficientis ad omnes in univerſum effectus ſe extendit. 165

Nec obſtat, quòd hæc intentio ſæpè interrumpatur: ut enim virtualiter influat in volitionem bonorum particularium, ſufficit quòd nunquam retractetur, & quòd ſæpè reſumatur & reiteretur: quoties autem homo incipit de novo operari, & ejus voluntas aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinata, & in actu, toties volitio formalis & explicita finis ultimi in communi, præcedit neceſſariò electionem quamcumque; ut colligitur ex Auguſtino 11. de Trinit. c. 6. ubi loquens de quibusdam actibus voluntatis, & volens oſtendere quâ ratione in finem ultimum omnes referantur, ait: *Omnes iſta atque tales voluntates proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis, quâ volumus beatè vivere.* 166

Ratio etiam id ſuadet: cùm enim voluntas humana de ſe ſit in potentia ad omnes actus, & ab exiſtente in potentia, ut tali, non poſſit procedere actus determinatus; voluntas hominis non poteſt ſe movere ad aliquem actum determinatum, nec bonum aliquod particulare appetere, niſi priùs ſatem naturâ conſtituatur in actu, 167

per

per aliquem alium actum præcedentem, ad quem non se moveat, sed moveatur & applicetur à Deo: Sed hic actus non est intentio finis particularis: tum quia in intentione finis particularis sæpissimè peccat voluntas, & per consequens ad eam specialiter non movetur à Deo: tum etiam quia finis proximus non est ratio adæquata movendi voluntatem ad operandum, cùm non sit ipsius satiativus: Ergo voluntas non potest aliquid velle de novo, nec aliquod bonum particulare appetere, nisi priùs saltem naturâ, sit constituta in actu, per volitionem finis ultimi communis, seu beatitudinis ut sic, ex qua deinde se moveat ad hunc vel illum particularem finem appetendum, qui est pars & inchoatio finis communis. Unde D. Thomas infrà qu. 9. art. 6. ad 3. *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.* Valde ergo probabile est, quòd non solùm in principio usûs rationis, quando homo humanò modo incipit operari, sed etiam quotiescunque incipit aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinatus, Deus ut motor generalis movet & applicat ejus voluntatem ad volitionem finis ultimi, seu beatitudinis in communi; ex quo posteà voluntas se movet ad volitionem quorumcumque bonorum particularium.

Neque obstat si dicas, nos sæpè experiri, quòd appetimus finem proximum & bona particularia, non cogitando de fine ultimo in communi, & de beatitudine ut sic; cùm enim intentio illa sit imperfecta & confusa (sicut & objectum commune & confusum est) & fiat sine reflexione & attentione, non mirum, si ad eam non advertamus, vel illius non recordemur. Quòd etiam in intellectu apprehendente primò ens in communi, quam objecta particularia, contingit.

168 Quod autem illi Authores addunt, nempè tunc solum intentionem finis ultimi conservari in mediis, & ex uno derivari in aliud, quando sunt inter se subordinata, ita ut unum sit quasi finis alterius, omninò falsum est. Nam virtus primæ intentionis, quæ remanet virtualiter in primo medio, non solùm ex illo communicatur secundo medio subordinato priori; sed etiam secundo disparato, dummodò sit verè medium ad præcipuum finem; v. g. cùm quis ex voluntate eundi Romam conducit equum, & illò conducto reperit currum, & non repetitâ intentione finis, dimisso equo conducit currum, & emit vestem, & præparat cibaria; quis dicat eum omnia hæc non operari propter finem itinerandi, & non itinerari propter finem eundi Romam? & tamen ista media non subordinantur ad invicem, sed solùm omnia conducunt ad principalem finem itineris.

169 Denique suaderi potest conclusio alia ratione principali. Homo in volitione cujuscumque boni particularis, propriè, & modò humanò operatur propter finem ultimum, seu beatitudinem in communi: Ergo in quolibet actu, virtualiter saltem, & non solùm interpretative, tendit in ultimum finem formalem. Probatur consequentia: quia agere propter finem non intentum, saltem virtualiter, ab operante, sed imbibitum, in ipsâ operatione seu objecto ejus & cognitum solùm ab Auctore naturæ, est modus tendendi in finem imperfectissimus, competens & brutis, & ipsis etiam rebus inanimatis, ut patet ex dictis art. 3. Ergo si homo in volitione cujuscumque boni particularis propriè, & modo humano operetur propter ultimum finem, seu beatitudinem in communi, illam intendit, saltem virtualiter, ex parte operantis, & non solùm interpretativè, seu virtualiter tantùm ex parte operantis, quatenus scilicet operatio ipsa ex natura sua est ordinata in talem finem.

Dico tertiò: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum, vel apparentem. 170

Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedenti: cùm enim intentio sit appetitus efficax finis, & illum ut futurum & obtinendum respiciat, non potest ferri in rem communem, ut omninò abstractam à subjecto, sed in rem communem, ut in subjecto, in quo revera potest existere, seu existimatur posse existere: Ergo quotiescumque homo intendit finem ultimum, seu beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem ultimum in particulari, applicando talem rationem fœlicitatis, seu ultimi finis, alicui rei, seu aliquibus rebus, hoc est Deo, vel virtuti & bono honesto, aut bono delectabili & vitioso; licèt per effectum inefficacem, & simplicis complacentiæ possit ferri circa beatitudinem in communi, & abstractam ab omni subjecto.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem: Si ex eo quòd quodlibet bonum particulare est aliqua pars boni ut sic; seu quædam inchoatio boni perfecti, non potest quis tendere in aliquod bonum particulare, nisi hoc ipso interpretativè velit bonum ut sic, sequitur quòd homo, etiam dum peccat, interpretativè saltem appetat Deum, & propter illum operetur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Homo dum peccat, appetit bonum aliquod creatum: Sed omne bonum creatum est quædam participatio bonitatis divinæ, ex natura sua ad illam ordinata, sicut imperfectum ad perfectum, sicut inchoatio ad consummationem, & sicut pars ad totum: Ergo homo dum peccat, interpretativè saltem appetit Deum, & propter illum operatur. Unde Augustinus lib. 2. Confessionum cap. 6. sic ait: *Perverse te imitantur omnes, qui longè se à te faciunt: sed etiam sic te imitando judicant Creatorem te esse omnis naturæ, & ideò non esse quò à te omninò recedatur: quia foliices ad quodcumque creatum bonum se convertunt, hoc ipsum, quatenus bonum rationem habet, est aliqua participata perfectio divini esse: tu itaque qui illud volunt & quærunt, consentiunt (licèt perverso modo & ordine) divinum bonum, atque adeò Deum qui est omnis plenitudo boni, concupiscere & velle.* Item D. Thomas 1. p. qu. 6. art. 1. ad 2. & qu. 44. art. 4. ad 3. & lib. 3. contra Gentes cap. 17. 20 21. & 22. & de verit. qu. 22. art. 2. docet res omnes, dum appetunt suam perfectionem & suum bonum Deũ appetere, quatenus perfectiones omnium rerum sint quædam similitudines & participationes divinæ. 171

Probatur hanc rationem, & utriusque S. Doctoris authoritatem, aliqui censent omnes actio- 172

nes hominis, etiam peccaminosas, esse propter Deum, ut authorem naturæ, & respicere illum ut finem ultimum.

Verùm si illi Authores loquantur de actibus malis, secundùm malitiam & deformitatem, quam de formali important, eorum sententia est plusquam falsa: cùm enim talis deformitas à Deo ut primâ causâ efficiente non procedat, sed à sola voluntate humana, ut primâ causâ deficiente, & difformiter ad regulas morum operante, originem trahat, non potest Deum ut ultimum finem respicere; imò potiùs illi adversatur, & ab eo ut ultimo fine avertit. Si verò sermo sit de peccatis, quantùm ad entitatem, quam de materiali includunt, vera est illa sententia: quia cùm entitas illa sit creata, & à Deo participata, atque ab illo ut prima causâ efficiente ac generali motore procedat, non potest non referri in ipsum tanquam in ultimum finem; ratio enim primi principii & ultimi finis in Deo convertuntur, juxta illud Apocalypsis 1. *Ego sum Alpha & Omega: principium & finis.*

173 Unde ad objectionem respondeo, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, quòd licèt peccator peccando appetat aliquod bonum creatum, idq; ad Deum ex natura sua sit ordinatum, utpote cùm sit quædam participatio bonitatis divinæ: quia tamen non vult illud, nisi ut subest malitiæ morali, sub qua ratione non est referibile in Deum, imò potiùs illi adversatur, & ab eo avertit, non appetit Deũ, etiam interpretativè, nec propter illum ut ultimum finem operatur: tendit tamen ad ultimum finem formalem, saltem interpretativè; quia bona illa particularia vult, ut sunt participationes ultimi finis formaliter, & prout ordinantur & conducunt ad beatitudinem in communi.

174 Ad testimonia verò D. Augustini & S. Thomæ dicendum est, illos solùm velle peccatorem, dum peccat, imitari aliqualiter Deum, appetendo similitudinem aliquam divini boni; & ideò non penitùs recedere a Deo, quia adhæret alicui bono, quod est imitatio & participatio boni divini: nam, ut ibidem ait Augustinus, *Superbia celsitudinem imitatur, cùm tu sis unus super omnia excelsus: & ambitio quid nisi honores quærit & gloriam: cùm tu sis præ cunctis honorandus unus & gloriosus in æternum? & lavitia potestatem meri vult: Quis autem timendus nisi unus Deus; Luxuria salvetatem atq; abundantiam se cupit vocari: tu autem es plenitudo & inde fluens copia incorruptibilis suavitatis.* Quia tamen in hoc peccator perversè imitatur Deum, bona illa creata inordinatè appetit, detorquendo illa ab ordine quem habent ad Deum, & illa ad seipsum tanquam in ultimum finem referendo, peccando non appetit Deum ut authorem naturæ, nec propter illum ut finem ultimum interpretativè operatur, sed potius ab illo ut ab ultimo fine avertitur: sicut licèt lapis ex natura sua tendat in centrum, ut in terminum & finem sui motûs; si quis tamen violenter eum sursum projiciat, desinit tendere in proprium finem, & projiciens non censetur velle, etiam interpretativè, quòd descendat in centrum, imò potius censetur velle oppositum.

175 Objicies secundò contra secundam conclusionem: si quidquid homo liberè & humanò modo operatur, virtualiter velit propter ultimum finem formalem, sequitur nullum dari actum otiosum in illo: Sed hoc est falsum; sicut enim dantur verba otiosa in homine, ita & actus otiosi: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Actus otiosus ille dicitur, qui caret fine, seu qui ad nullum finem ordinatur: At si omnis actus humana respiciat beatitudinem in communi, nulla erit quæ careat fine, seu quæ ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nullus dabitur actus otiosus in homine.

Respondeo negando sequelam Majoris. Ad 176
cujus probationem dicendum est, actum humanum non dici otiosum, ex eo quòd non ordinetur ad ultimum finem formaliter, sed ex eo quòd careat fine aliquo particulari & intermedio, ab operante præstituto.

Objicies tertiò: Voluntas est libera circa ul- 177
timum finem in communi, & circa bona particularia: Ergo sibi proposito objecto & bonò particulari, cum ordine ad bonum in communi, potest velle illud objectum, cum tali ordine, vel sine illo.

Respondeo voluntatem circa ultimum finem 178
in communi non esse liberam, quantùm ad specificationem, sed solùm quantùm ad exercitium: quare licèt possit suspendere omnem actum circa beatitudinem in communi, supposito tamen quòd velit aliquod bonum in particulari, necessarium est quòd illud velit in ordine ad illam. Unde Boëtius: *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diversò calle procedit: sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.* Lib. 1. de consolat. prosa 2.

Objicies ultimò contra ultimam conclusio- 179
nem. Potest voluntati proponi ratio beatitudinis in communi, absque aliquo ordine ad subjectum: Ergo potest homo ferri in ultimum finem in abstracto, non applicando eum alicui rei in particulari.

Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest ferri in ultimum finem in abstracto, actu inefficaci & simplicis complacentiæ, concedo: appetitu efficaci & actu intentionis, qui inferat electionem mediorum, & illum ut futurum & obtinendum respiciat, nego. Solutio patet ex suprà dictis.

Quærit D. Thomas art. 7. utrùm sit unus ulti- 180
mus finis omnium hominum? Et respondet omnes homines convenire in ultimo fine formaliter sumpto, quia omnes appetunt beatè vivere: secùs verò in fine ultimo materialiter considerato, seu in re illa in qua constituitur fœlicitas; nam quidam appetunt divitias, tanquam consummatum bonum, alii honores, alii voluptates, &c. sicut & omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aliis dulcedo lactis. De quo videri possunt Cicero in Tusculanis quæstionibus, & in libro de finibus bonorum & malorum: Seneca in libro de beata vita; D. Ambrosius lib. de officiis cap. 2. D. Augustinus lib. 13. de Trinit. c. 4. & Lactantius lib. 3. de divin. instit. c. 7.

Addit S. Doctor, quòd sicut illud dulce simpliciter melius est, & magis delectabile, quod appetunt, & in quo delectantur illi, qui habent gustum meliùs dispositum: ita etiam ille verè est finis ultimus vere in particulari, quem appetunt habentes affectum rectè dispositum, scilicet Deus, quem omnes Justi & Sancti appetunt, & de quo ait Propheta: *Gustate & videte, quoniam suavis est Dominus.*

In

181 In Articulo 3. inquirit, an in illo ultimo fine (scilicet Deo, quem Iudæi & Sancti sibi constituunt) aliæ creaturæ conveniant? Et respondet; quòd si loquamur de re ipsa, quæ est finis ultimus, scilicet de Deo, idem est finis ultimus hominis & omnium aliarum rerum: cùm enim omnia, quæ sunt in mundo, sint producta à Deo, & omnia, quæ Deus produxit, in seipsum sicut in finem ordinaverit, juxta illud Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*; omnes res mundi respiciunt Deum ut finem ultimum, & in ejus gloriam ordinantur. Si verò finis ultimus sumatur pro actione, quâ possidetur (quæ finis formalis appellari solet) in illo non communicant creaturæ irrationales: quia Deus non possidetur nisi per actus cognitionis & amoris, quorum creaturæ irrationales incapaces sunt. Pro cujus explicatione

182 Advertendum est, consecutionem ultimi finis veri, qui est Deus, tripliciter posse contingere, seu triplicem gradum habere. In primo gradu est consecutio per claram Dei visionem, & cognitionem ejus, quam habent Beati in patria. In secundo gradu est consecutio per cognitionem & amorem Dei, sive naturalem, sive supernaturalem extra ejus visionem, in qua consistit beatitudo naturalis vel supernaturalis, quam creatura intellectualis potest habere in via. In tertio gradu est consecutio alicujus boni, quod est participatio quædam perfectionis divinæ, juxta quam creatura aliquo modo assimilatur Deo; & hoc tertio modo omnes creaturæ, etiam sensu & cognitione carentes, Deum quodammodo consequuntur, inquantùm attingendo suam perfectionem, illum modo sibi possibili participant. Cùm ergo D. Thomas asserit, quòd si loquamur de ultimo fine, quantùm ad allecutionem ejus, sic creaturæ irrationales non conveniunt in ultimo fine hominis, hoc debet intelligi de assecutione perfecta, quæ fit per cognitionem & amorem, non autem de imperfecta, quæ fit per imitationem quandam & participationem perfectionis divinæ: in ea enim, ut diximus, omnes creaturæ, etiam irrationales & insensibiles, conveniunt. Unde Boëtius egregio & eleganti discursu probat, Deum omnia, quæ extra se profert, ad se ut finem ultimum reducere, tanta necessitate, ut nihil id facerent, omnia illico in nihilum relaberentur. Ecce ejus verba:

Lib. 4. de consol. metro 6.

Sedet interea conditor altus,
Rerumque regens flectit habenas,
Rex & Dominus, fons & origo,
Lex & sapiens arbiter æqui.
Et quæ motu concitat ire,
Sistit vetrahens, ac vaga firmat,
Nam nisi rectos revocans itus,
Flexos iterùm cogat in orbes,
Quæ nunc stabilis continet ordo,
Dissepta suo fonte fatiscant.
Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri:
Quia non aliter durare queant,
Nisi converso rursus amore,
Refluant causæ quæ dedit esse.

DISPVTATIO II.

De beatitudine objectiva hominis.

Ad quæstionem 2. D. Thomæ.

POst absolutam Disputationem de ultimo fine, restat agendum de beatitudine hominis in particulari, quæ definitur à Boëtio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Similem definitionem tradit Augustinus 5. de civit. cap. 1. asserens beatitudinem esse *rerum optandarum cumulatam plenitudinem.* Quæ definitiones videntur desumptæ ex Cicerone 3. Tuscul. quæst. ubi dicit beatitudinem esse *bonorum omnium, seu rerus omnibus malis, cumulatam complexionem*: & ex Platone, asserente beatitudinem esse *bonum ex omnibus bono aggregatum.* 3 de cõsol. prosa 2.

Porrò hæ omnes definitiones solùm materiam beatitudinis tradunt, non autem formalem ejus rationem assignant: sed restat inquirendum, cur illa bonorum plenitudo beatitudinis nomen sortiatur. Quare optima beatitudinis definitio est, quam tradit D. Thomas hîc artic. 1. dicens illam esse *bonum totaliter quietans & sedians appetitum*: quod de appetitu rationali, seu per rectam rationem regulato intelligendum est: non verò de appetitu irrationali & inordinato; quia in satietate talis appetitus non vera beatitudo, de qua hîc loquimur, sed summa peccati miseria consistit.

Dividitur autem beatitudo sic descripta in naturalem & supernaturalem: naturalis est illa, quæ naturæ humanæ proportionatur, seu ad quam homo per principia suæ naturæ pervenire potest: supernaturalis verò est, quæ naturam hominis excedit, & quam homo solâ virtute divinâ & auxilio supernaturali consequi valet. Utraque deinde subdividitur in beatitudinem hujus vitæ, quæ est imperfecta, & solùm inchoata: & beatitudinem patriæ, quæ est perfecta & consummata: item in essentialem, quæ versatur circa objectum beatificum, scilicet Essentiam Divinam, & accidentalem, quæ circa alia objecta inferiora se extendit, ut intuitio corporis Christi in cœlo, cognitio creaturarum extra Verbum, gloria corporis beati, & similia. Denique in objectivam, quæ est illa res, in cujus adeptione appetitus hominis perfectè satiatur & quiescit: ac formalem, quæ est operatio illa, quâ apprehenditur & possidetur summum bonum, seu res illa, quæ beatitudo objectiva appellatur. In hac ergo disputatione agemus solùm de beatitudine objectiva; in sequenti verò de formali.

ARTICULUS PRIMUS.

In quo consistat beatitudo objectiva hominis?

VAria fuerunt in hac controversia Philosophorum placita: Augustinus enim 19. de civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducentas octoginta de summo bono sententias: veruntamen omnes possunt ad tres claßes reduci, 1

juxta distinctionem illam bonorum, quam primò tradiderunt Academici, teste Cicerone 1. Academ. quæstionum, deinde Aristoteles 1. libro magnorum moralium cap. 3. Bona enim hominis sunt triplicis generis, scilicet bona animæ, bona corporis, & bona exteriora, sive fortunæ. Bona fortunæ sunt divitiæ, honores, gloria, potestas, & quæ sub his continentur. Bona corporis sunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas, & quæ ad hæc reduci possunt. Bona verò animæ sunt virtutes & scientiæ, & quæ ad eas conducunt. Ut ergo omnes antiquorum Philosophorum errores penitùs excludantur, per hæc tria bonorum genera breviter discurrendum est, ac demonstrandum in nullo eorum veram hominis fœlicitatem posse consistere.

§. I.

Beatitudo non consistit in bonis fortunæ.

1 DIco primò, beatitudinem objectivam hominis non posse consistere in bonis fortunæ. Ita D. Thomas hîc art. 1. & tribus sequentibus.

2 Probatur breviter: Beatitudo, cùm sit maxima hominis perfectio, debet esse bonum homini intrinsecum, ipso homine superius & excellentius, firmum ac stabile, & ejus appetitum perfectè satiare: bona autem fortunæ sunt purè externa, homine inferiora, & ei deservientia tanquam media ad vitam sustentandam, insuper citò transeunt ac dilabuntur, ejusque appetitum non satiant; *Avarus enim non impletur pecunia*, ut dicitur Eccles. 5. & ut ait Bernardus, *Non plus satiatur cor hominis auro, quàm corpus auro*: Ergo in illis objectiva hominis beatitudo non potest consistere.

3 Deinde beatitudo non est communis bonis & malis, sed determinatè bonum reddit habentem: At bona fortunæ, ut divitiæ, honores, potentia, &c. bonis & malis, justis & peccatoribus, regibus & tyrannis communia sunt, illisq; potest homo benè vel malè uti, ut experientiâ constat: Ergo in bonis illis objectiva hominis beatitudo consistere nequit.

4 Item beatitudo possessa affert omnia bona, & excludit omnia mala, ut constat ex ejus definitionibus suprà adductis: At verò bona fortunæ nec omnia bona afferunt, v.g. valetudinem, aut sapientiam, juxta illud Proverbiorum 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cùm sapientiam emere non possit.* Nec omnia mala excludunt, quin potiùs multas pariunt curas & afflictiones; nam ut ait Bernardus Epist. 105. *Possessa onerant, amata inquinant, amissa cruciant*: & propterea Christus Luc. 8. divitias spinas appellat, quia (inquit Gregorius homil. 15. in Evang.) *cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant.* Unde egregiè Cyprianus ad Donatum: *Quos fœlices optaris, infinita ac sine termino rura latiùs porrigentes, quibus argenti & auri maximum pondus, &c. hos inter divitias suas trepidos cogitationis incerta sollicitudo discrutiat, ne prædo vastet, ne percussor infestet, ne inimica cujusque locupletioris invidia calumniosis litibus inquietet. Non cibus securè somnusque contingit. Suspirat ille in convivio, bibat licèt in gemma; & cùm epulis marcidum corpus therus mollior alto sinu condiderit, vigilat in pluma; nec intelligit miser speciosa sibi esse supplicia, aurò se alligatum teneri, & possideri magis quàm possidere divitias.* Belle quoque Regius Psaltes divites avaros, *viros divitiarum* appellavit, non divitias virorum, ut ostenderet eos non esse possessores divitiarum, sed à divitiis suis possideri, ut rectè annotavit D. Ambrosius libro de Naboth. cap. 15.

5 Denique ut discurrit D. Thomas hîc art. 1. in argumento *sed contra*, Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis constituit, quàm in emittendo ipsam: divitiæ autem, ut ait Boëtius, *effundendo magis quàm conservando nitentis sunt*: unde Apostolus ad Philipp. 3. de bonis temporalibus loquens, ait: *ea arbitror ut stercora*: nimirum quia hæc congregata fœtent, effusa verò ac super terram dispersa eam germinare, ac fructum copiosum afferre faciunt: Ergo beatitudo hominis in divitiis & bonis fortunæ non potest consistere.

6 Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, ac seculari potentia: nam hæc etiam bona sunt purè externa, & humani cordis famem non satiant, sed acuunt, & ut ait Seneca ad Polibium: *Cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur, eosque ipsos quos exornant, onerant & premunt.* Illa etiam lubrica sunt, fluxa, caduca, & transitoria. Unde mundi gloria ac potestas Jacobi 4. vocatur, *Vapor ad modicum parens*: & Sap. 5. dicitur, *Quasi umbra transiens.* Item Daniel. 7. terrena regna marinis fluctibus comparantur. *Vidi, & ecce quatuor venti pugnabant in mari magno*: quia (inquit Theodoretus) sicut marini fluctus, pro vario ventorum flatu, huc illucque fluunt & refluunt, sic regna à gente ad gentem transeunt; Assyriorum regnum ad Persas, Persarum ad Medos, Medorum ad Græcos, Græcorum ad Romanos, Romanorum ad Germanos & ad Turcas. Hinc etiam tot subitæ mortes Regum, Imperatorum, Dynastarum, quæ præter omnem expectationem levissimâ occasione contigerunt. Unde Propheta Psal. 36. *Vidi impium superexaltatum, & elevatum sicut cedros Libani, & transivi, & ecce non erat; quæsivi eum, & non est inventus locus ejus.* Et Sapiens Eccles. 10. *Rex hodie est, & cras morietur.*

7 Nec in prophana tantùm, sed in sacra etiam potestate tales mutationes videre est, sive tales eorum inopinatas mortes, qui post illam adeptam brevissimè vixerunt, & vix illius administrationem attigerunt. Exemplo sunt multi supremi Pontifices, qui nec integrum mensem, imò nec hebdomadam integram sui Pontificatûs numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cœlestinus IV. dies 17. Silvanus dies 20. Marcellus II. dies 21. Damasus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuisse, tanque brevi spatio absolvisse dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium scribens, & hanc Pontificatûs brevitatem inculcans, Ep. 237. *In omnibus operibus memento te esse hominem*, inquit, *& timor ejus, qui aufert spiritum Principum, semper sit ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aspexisti? ipsi te prædecessores tui certissima & evidentissima decessionis admoneant; & modicum tempus dominationis eorum paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi. Ingrediendæ meditationis inter hujus præsentis gloriæ blandimenta, memorare novissima tua, & quia quibus successisti in Sedem, ipsos sine dubio sequeris ad mortem, &c.* Ut

propter

propter hoc refert Bellarminus libro 3. de summo Pontifice, cap. 24. ubi & citat librum primum Lectionum Ceremoniarum, quod in promotione nouum Pontificem incendatur stupa coram eo, & dicatur ei: *Sic transit gloria mundi*: scilicet ut hoc symbolo moneatur, quam brevi sit futurus tua gloria, in quam eum Pontificia dignitas evehit, memineritque vicinæ mortis, quæ totam illam pompam brevi diffipatura est. Ad quod idem pertinet, quod inter acceptas claves, velut symbolum Pontificiæ potestatis, alteri traditur, ut nimirum significetur se potestatem, cujus indicia sint, non diu servaturum.

Omnia sunt hominum tenui pendentia filo,
Et subitò casu, quæ valuêre, ruunt.

§. II.

Beatitudo in bono corporis consistere nequit.

8 DIco secundò, Beatitudinem in aliquo corporis bono, præsertim in voluptate, non posse consistere. Ita S. Thomas art. 5. & 6.

Probatur prima pars: Beatitudo cùm sit ultimus finis, non debet ad aliquid aliud ordinari: Sed omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem, quia ut ait S. Doctor hic art. 5. *Ipsum corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat*: Ergo beatitudo in bonis corporis nequit consistere.

9 Confirmatur: quia hæc bona communia sunt hominibus & brutis; imo in brutis sæpè reperiuntur perfectiori modo, quam in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, sensus acutiores. Unde Seneca: *Ratio perficta proprium hominis bonum est. cætera illi cum animalibus communia sunt: est fortis, & leones: formosus est, & pavones: velox est, & equus: habet vocem, sed quantò clariorem canes, acutiorem aquila, graviorem tauri, dulciorem & suaviorem luscinia?* Addo etiam, quòd bona corporalia citò transeunt; beatitudo autem incorruptibilis est.

10 Secunda pars, quòd scilicet beatitudo in voluptatibus carnis non possit consistere, ostenditur contra Epicureos, fœlicitatem hominis in prædictis voluptatibus collocantes; & contra Saracenos, & Mahometanos, qui beatitudinem ne dum vitæ hujus, sed etiam vitæ futuræ, constituunt in commessationibus, fornicationibus, & aliis carnalibus oblectamentis; & denique contra Cerinthum, & ejus discipulos, qui (teste D. Thoma 3. contra Gentes cap. 270.) sè in ultima fœlicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulabantur futuros, unde & *Chiliastæ*, quod idem est latinè ac millenarii; sunt appellati. Probatur, inquam, hæc pars: Fœlicitas, cùm sit maxima hominis perfectio, debet illi convenire secundùm id, quod est nobilissimum in ipso: Atqui voluptates carnis conveniunt homini non secundum intellectum, qui est nobilissima ipsius potentia, sed solùm secundum sensum: Ergo in illis ejus beatitudo non consistit.

11 Confirmatur: nam (ut discurrit D. Thomas loco citato) *Summa perfectio hominis, si non potest in hoc, quod conjungantur rebus se inferioribus, sed per hoc, quod conjungitur alicui rei alterius: finis enim est melior eò, quod est ad finem: delectationes autem præmissa consistunt in hoc, quod homo secundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam: non est igitur in tantùm delectationibus sumenda.* Unde belle Seneca epist. 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis, aut belluæ, quibus venter lætor est, & ad persequendas corporis voluptates aptior. illa cibis avidiùs utuntur, Venere non æquè fatigantur.* Addit Simplicius, sæpissimè hoc a natura constitutum esse, nempe carnales delicias citò transire, utique suo perire, ne diu infamis essemus: voluptas enim brevis infamis est.

12 Secundò probatur eadem pars: Finis ultimus ad ulteriorem finem non est ordinabilis: Delectationes autem tactûs & gustûs ordinantur ad aliquem finem, scilicet ad conservationem corporis, & ad debitam generationem, sunt, ac veluti fundamenta, seu necessaria boni honestatis; & ideò provida & sapiens natura illis tanquam lenociniis & incitamentum apposuit tam actibus necessariis ad conservationem individui, & speciei, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, illo delectabili traherentur. Ex quo inferes, quod non ideò res est honesta, quia delectabilis, ut volebant Epicurei, qui bonum honestum ad voluptatem ordinabant; sed potius è contrà res est delectabilis, quia honesta & conveniens naturæ rationali: unde deordinatio & peccatum est creaturæ rationali aliquod opus propter delectationem, tanquam propter finem facere: tunc enim agit more brutorum, & quod in bruto est naturale, in ipsa est vitium.

13 Tertiò suadetur eadem pars ex eo, quòd beatitudo, ut suprà dicebamus, debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, sed potius multis amaritudinibus respersæ sunt. Unde belle Hugo à S. Victore: *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorso.* Et Boëtius libro tertio de Consolat.

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulos agit fruentes:
Apum quæ par volantium,
Ubi grata mella fudit,
Fugit, & minus tenaci
Ferit icta corda morsu.

14 Denique, ut discurrit Divus Thomas hic articulo 6. Delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem; ex hoc enim aliquis delectatur, quod habet bonum sibi conveniens: Ergo delectatio non est ipsa beatitudo hominis, sed solùm aliqua ejus prosperitas. Quæ ratio convincit non solùm de delectatione corporea, sed etiam de spirituali.

15 Dices: Dolor est summum malum: Atqui summo malo opponi debet summum bonum, Ergo delectatio, quæ doloris opponitur, debet esse summum bonum.

Item delectatio appetitur propter seipsam, & omnia alia gratiâ ipsius: Ergo est ultimus finis, ac proinde summum bonum. Utraque Consequentia patet, Antecedens probatur. Ideò appetitus bonum, ut ejus præsentiâ & possessione quiescat appetitus: Sed hujusmodi quies est idem quod delectatio: Ergo omnia propter delectationem appetuntur, ipsa verò gratiâ sui appetitur.

16 Ad primum argumentum respondeo, negando Antecedens; mors enim & peccatum sunt

majora mala, quàm dolor, cùm privent majori bono, nempè virtù, & rectitudine rationis, atque amicitiâ Dei. Item error & ignorantia, quæ sunt mala nobilissimæ potentiæ, scilicet intellectûs, ejusque perfectissimo actui opponuntur, sunt pejora, quam dolor & tristitia, quæ sunt mala partis sensitivæ.

16 Ad secundum, nego etiam Antecedens: delectatio enim ideò appetitur, quia consequitur possessionem boni, quod desideratur, vel quia, ut supra dicebamus, est veluti condimentum boni honesti. Ad probationem in contrarium distinguenda est Major de duplici quiete appetitûs: prima, est ipsâ boni possessio; quæ quies dicitur, quia adeptò termino cessat motus, & mobile quiescit: Secunda verò, est illa delectatio, quæ consequitur possessionem boni desiderati, illamque supponit, & quæ etiam à Theologis quies, seu fruitio appellatur. Si ergo sermo sit de quiete primò modò sumptâ, verum est quòd illa quæritur propter se: secùs autem, si loquamur de quiete in secunda acceptione, illa enim non habet ex se appetibilitatem, sed ex possessione boni, quod supponit: est autem contra rationem summi boni, quòd habeat appetibilitatem ab alio, unde talis quies, seu delectatio non potest esse summum bonum, nec subinde hominis fœlicitas.

§. III.

Beatitudo in bonis animæ sita non est.

17 DIco tertiò: Beatitudo objectiva hominis in bonis animæ non potest consistere: Ita S. Thomas art. 7. ubi sic discurrit. *Bonum quod est ultimus finis, est bonum perfectum, complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum.... unde impossibile est, quòd aliquod eorum sit ultimus finis hominis.*

18 Probatur secundò: Bona animæ, intellectu & voluntate possidenda, sunt scientiæ & virtutes: Sed hæc non possunt reddere hominem totaliter perfectum, ejusque appetitum omnino satiare: Ergo in bonis animæ beatitudo objectiva hominis nequit consistere. Unde idem S. Doctor opusc. 61. ad sextum gradum charitatis egregiè observat, plures esse fontes, ex quibus homines hauriunt, ut sitim animæ, seu naturale sciendi desiderium extinguant, nempè cœlum, elementa, plantas, animalia, & alia corpora mixta; è quibus aquas sapientiæ hausêre Plato, Aristoteles, Democritus, aliique antiqui Philosophi, quos Apostolus *mundi sapientes* appellat. Verùm in illis fontibus animæ sitim, ac sciendi desiderium cuilibet homini naturaliter insitum extinguere non potuerunt: quia objecta illa creata summum bonum non sunt, nec primam veritatem continent.

19 Confirmatur: Ultima hominis fœlicitas omnem excludit laborem & tristitiam: in addiscendis autem scientiis maximus contingit labor & afflictio spiritûs, juxta illud Ecclesiastæ 1. *In multa sapientia multa est indignatio, & qui addit scientiam, addit laborem:* Ergo in scientiis ultima hominis fœlicitas consistere nequit.

20 Idem dicendum est de virtutibus. Nam ut rectè discurrit S. Thomas 3. contra Gentes cap. 34. *Fœlicitas humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his, quæ inter eas sunt præcipuæ: operationes enim fortitudinis, quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam & ad pacem. stultum enim esset propter se tantùm bellare. Similiter operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quòd unusquisque quietè, quod suum est, possidet: & similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis fœlicitas.* Unde Augustinus lib. 22. de civit. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Et tract. de Epicureis & Stoicis cap. 2. *Est virtus animi res laudabilis, prudentia mala & bona discerneus, justitia sua cuique distribuens, temperantia libidines, fortitudo molestias aquanimiter sustinens. Magna res, laudabilis res: lauda Stoicè quantum potes, sed dic unde habes? Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, posse donavit.* Et capite præcedenti: *Constitutis* (inquit) *ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos: Dic Epicuree, quæ res facit beatum? Respondet: Voluptas corporis. Dic Stoice? Virtus animi. Dic Christiane? Donum Dei.* Demùm serm. 13. de verbis Apostoli, rursus inter se comparans Epicureorum, Stoicorum, & Christianorum sectam, hæc scribit. *Dicebat Epicureus, Mihi frui meâ carne bonum est. Dicebat Stoicus, Mihi frui meâ mente bonum est. Dicebat Apostolus, Mihi autem adhærere Deo bonum est.*

§. IV.

In nullo bono creato vera hominis beatitudo consistere potest.

21 DIco ultimò: In nullo bono creato, sed in solo increato vera hominis beatitudo consistit. Ita omnes Catholici speculativè saltem definiunt, etsi multi eorum in praxi Epicureis, & Mahometanis adhærere videantur; ita nimirum voluptatibus corporis addicti, ac si de futuro sæculo nihil cogitantes, in illis solis suam beatitudinem collocarent.

22 Probatur primò conclusio ex Scriptura, dicit enim Propheta Psal. 15. *Dominus pars hæreditatis meæ.* Et Psal. 72. *Quid mihi est in cœlo? & à te quid volui super terram?* Et statim: *Pars mea Deus in æternum.* Quibus locis nomine *partis* significatur pars hæreditaria, & tota hæreditas; ut patet ex filio prodigo, qui patri dixit: *Da mihi portionem substantiæ, quæ me contingit*: quibus verbis integram suam hæreditatem postulabat. Appellat ergo Regius Propheta Deum partem suæ hæreditatis: quia cùm ex acervo bonorum omnium aliqui voluptates, alii divitias, alii honores pro sua parte assumpserint, ille pro se Deum solum, tanquam meliorem partem illius acervi pro sua tota hæreditate elegit.

23 Potest etiam secundò probari conclusio ex illo Isaiæ 55. ubi Spiritus sanctus à rebus creatis & temporalibus avertit hominem, & ad Deum vocat sub metaphora aquæ & cibi, quæ a sitientibus & esurientibus expetuntur: *Omnes sitientes* (inquit) *venite ad aquas, &c. Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem vestrum non in saturitate?* Quasi dicat, omnem laborem, acquirendæ beatitudinis gratiâ assumptum, fuisse frustraneum esse, si beatitudo extra Deum quæratur in his rebus terrenis & caducis, quæ appetitum

titum satiare non possunt. Unde egregiè Anselmus: *Cur ergo per multa vagaris homuncio, quærendo bona animæ tuæ & corporis tui? ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, & sufficit: desidera simplex bonum, quod est omne bonum, & satis est.*

24 Ad majorem ejusdem veritatis confirmationem & intelligentiam, legendus est liber Ecclesiasticus: nam ut sapienter observavit Canus lib. 9. de locis Theologicis c. 9. præcipuus hujus libri scopus est ostendere, hominis beatitudinem non consistere in aliquo bono creato, sed in solo Deo; ad quod statim capite 1. hoc proponit fundamentum: *Vanitas vanitatum & omnia vanitas*: hoc est, omnia bona creata non solùm vana, sed etiam vanissima sunt, ut hominem faciant beatum; nam geminatio illa, *Vanitas vanitatum*, hebraismus est, superlativum denotans. Et S. Thomas in hac quæstione percurrit omnia bonorum genera, ostendens in nullo esse beatitudinem: sic Salomon in toto decursu illius libri, seipsum in exemplum assumens, discurrit per omnia genera bonorum creatorum, quæ ipse studiosissimè expertus est, & ostendit omnia vana esse ad beatitudinem conciliandam; ac tandem concludit in fine libri, dicens: *Finem loquendi pariter omnes audiamus. Deum time, & mandata ejus observa: hoc est enim omnis homo*: id est (inquit Hieronymus) *ad hoc natus est omnis homo*: Ex quo infert Bernardus: *Ergo si hoc est omnis homo, absque hoc nihil omnis homo.*

25 Posset tertiò probari conclusio multis Sanctorum Patrum testimoniis, quæ brevitatis causâ prætermitto. Unus sufficiet Augustinus, qui lib. de moribus Ecclesiæ c. 8. sic ait: *Bonorum summa Deus nobis est; Deus est nobis summum bonum, nec infrà remanendum nobis est, nec ultrà quærendum alterum: alterum enim periculosum, alterum nullum est.* Et lib. 4. Confess. cap. 5. *Infœlix homo qui scit illa* (scilicet bona creata) *te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat: qui verò te & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

26 Denique eandem conclusionem triplici ratione demonstro. Prima sic breviter potest proponi: Ratio ultimi finis & primi principii sibi invicem correspondent, & mutuò adæquantur; juxta illud commune Philosophorum axioma: *Ordo finium respondet ordini agentium*: At esse primum principium soli Deo potest competere: Ergo & ratio ultimi finis & objectivæ beatitudinis illi soli convenit; juxta illud Apocal. 1. & 22. *Ego sum Alpha & Omega: principium & finis.*

27 Secunda ratio sumitur ex Divo Thoma articulo octavo: Beatitudo objectiva perfectè debet nostrum quietare appetitum: At solum bonum increatum perfectè illum quietare potest: Ergo in solo bono increato consistit beatitudo. Major patet: nam beatitudo objectiva est ultimus finis, qui talis dicitur, ex eo quòd ultimò finiat & terminet creaturæ rationalis appetitum. Minor verò sic ostenditur: Objectum voluntatis, quæ est humanus appetitus, est bonum universale: Ergo solum bonum universale illam potest quietare: At bonum universale in solo Deo reperitur, unde Deus loquens Moysi Exodi 3. dixit: *Ego ostendam omne bonum tibi* (quæ verba de visione divinæ essentiæ communiter intelliguntur) Ergo solum bonum increatum potest hominis appetitum satiare.

Confirmatur exemplo materiæ primæ horum corruptibilium, quæ quia omnem formam sublunarem appetit, per nullam illarum potest perfectè satiari; sed tunc solùm perfectè satiaretur, si vel omnes reciperet, vel aliquam eminenter alias continentem: Atqui similiter voluntas hominis appetit bonum in universali, sive ad omne bonum in appetendo extenditur: Ergo per nullum illorum quietari potest perfectè, sed solùm perfectè satiabitur, si omnia bona possideat, vel aliquod in quo omne bonum eminenter continoatur; cùmque ista continentia soli bono increato possit competere, consequens sit, quòd solum bonum increatum possit perfectè hominis appetitum satiare.

Confirmatur amplius: Totus mundus per globum, seu circularem figuram repræsentatur; cor autem hominis est figuræ pyramidalis, seu triangularis, cujus balis est suprà, & cuspis infrà, teste experientia anathomicâ: Sed datò & positò circulo supra triangulum, semper aliquis angulus trianguli manet inexpletus, & per alium duntaxat triangulum repleri potest, ut demonstrant Mathematici: Ergo cor hominis per nullas creaturas in mundi globo contentas, sed solùm per alium triangulum, nempè Sanctissimam Trinitatem, repleri potest.

Tertia ratio, quæ est desumpta ex parte intellectûs, & quam proponit D. Thomas qu. sequenti art. 8. potest sic formari. Non minùs est de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm satiare voluntatem: At omnibus creaturis divisivè aut collectivè cognitis, intellectus non quietaretur, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret: Ergo in nullo creato beatitudo objectiva hominis potest consistere. Major patet: beatitudo enim est bonum perfectè satiativum hominis; subindeque utriusque potentiæ in anima ejus existentis, intellectûs scilicet & voluntatis. Minor verò probatur: Naturale est homini, cognitis effectibus deliderare cognoscere causam, non solùm quantùm ad an est, sed etiam quantùm ad quid est, seu habere cognitionem quidditativam illius; objectum enim intellectûs est quod quid est, id est, essentia & quidditas rei, ut dicitur in 3. de anima: Ergo omnibus creaturis, quantumcumque perfectè cognitis, non quietaretur intellectus, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret.

§. V.

Solvuntur objectiones.

31 Gentilium & Hæreticorum argumenta nullius ponderis sunt, & idcircò omittenda. Sed potest contra primam rationem D. Thomæ objici primò: Objectum nostræ voluntatis est bonum universale in prædicando, hoc est bonum abstractum ut hoc, sicut etiam verum in communi est objectum nostri intellectûs: Atqui Deus non est bonum universale in prædicando, vel in causando, id est, omnis boni perfectionem formaliter vel eminenter in se continens: Ergo ex eo quòd objectum nostræ voluntatis est bonum universale, non rectè infert D. Thomas, solùm Deum posse ejus appetitum perfectè satiare; sed committit æqui-

voca-

vocationem, argumentando à bono universali A in prædicando ad bonum universale in essendo, vel in causando.

32 Secundò, contra eandem rationem arguitur: Appetitus humanus est aliquid finitum: Ergo per objectum finitum satiari potest. Consequentia probatur: tùm quia finitum ad sui quietem, seu satietatem nequit aliquid infinitum exposcere: tùm etiam, quia appetitus humanus, ex eo quod infinitus est, satiatur formaliter, seu tanquam per formam per aliquid finitum, nempè per visionem beatificam, vel beatificum amorem: Ergo eadem de causâ poterit objectivè per aliquod bonum finitum satiari.

33 Hæc tamen parùm urgent, & facilè dilui pos- B sunt. Unde ad primum respondetur, concesso Antecedente, negando Consequentiam; pollumus enim rectè, & absque æquivocatione argumentari ab uno ad aliud, quando unum in alio continetur: quare cùm tota perfectio boni universalis in prædicando contineatur eminentissimo modo in bono universali in essendo, & in causando, rectè infert D. Thomas, ex eo quòd appetitus humanus extèdatur ad omne bonum, posse solùm quietari possessione boni increati, quod est universale in causando, continens in se omnis boni perfectionem, ab imperfectionibus depuratam.

34 Dices: Quietatio appetitûs fieri debet per il- C lius objectum: Ergo si objectum appetitûs nostri non est bonum universale per causalitatem, sed per prædicationem, hoc & non illud perfectè ipsum quietare potest.

Respondeo, quòd quietatio nostri appetitûs debet fieri per illius objectum, vel per aliquid, in quo tota perfectio ejus objecti contineatur; cujusmodi est Deus, qui universalis boni continet perfectionem.

35 Ad secundum dicendum: quòd etsi appetitus noster sit in se finitus & limitatus, est tamen in appetendo syncategorematicè infinitus, quia non tot appetit, quin plura in infinitum appetere possit; & ideò solùm per infinitum bonum D potest quietari. Unde concesso Antecedenti absolutè, nego Consequentiam. Ad primam probationem distinguo Antecedens: id quod est omni modo finitum, concedo Antecedens: quod aliquâ ratione est infinitum, nego Antecedens, & Consequentiam: quia humanus appetitus est infinitus modò explicatò.

Ad secundam probationem, concesso Antecedenti, nego Consequentiam: appetitui namque finito repugnat per formam infinitam à se elicitam actuari; & idcircò non petit ad sui satietatem formam infinitam: non autem repugnat ei ad aliquid infinitum objectivè terminari, sed potiùs id petit, etsi finitus sit: & ideò in solo bono infinito tanquam in objecto potest E quiescere.

36 Dices, si appetitus esset infinitus entitativè, ad sui satietatem non amplius exposceret, quàm infinitum objectum: Ergo cùm sit entitativè finitus, id non potest petere. Patet Consequentia: nam id, quod est finitum in genere entis, nequit ad sui satietatem idipsum exigere, quod postulat infinitum entitativè.

37 Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Non potest idem petere, & eodem modo, concedo Antecedens; idem diverso modo, nego Antecedens. Modi autem diversitas consistit in hoc, quòd si appetitus esset infinitus entitativè, attingeret modò infinitò objectum infinitum, & sic satiaretur: sed quia est finitus in genere entis, etsi petat objectum infinitum, illud tamen non petit attingere modò infinitò, sed finitò.

Instabis: Ratio D. Thomæ vel probat debere 38 attingi objectum infinitum modò infinitò, ut appetitus noster quietetur, vel non convincit petere objectum infinitum: At primum non convincit, ut modò alienimus: Ergo nec secundum. Major probatur: ex eo enim probavimus nostrum appetitum non satiari per bona creata, quia quovis illorum, vel omnibus illis per intellectum cognitis, restat cognoscendum bonum increatum, ad cujus cognitionem appetitus noster inclinatur: similiter, cum bonò increatò, finitò modò cognitò, adhuc remet idemmet objectum ut perfectiori modò cognoscibile, & ad illam majorem, seu perfectiorem cognitionem detur inclinatio in nobis, non quietabitur hominis appetitus, nisi ad infinitum modum cognitionis, quò perfectior non sit, perveniat.

Respondeo negando Majorem, ad cujus pro- 39 bationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis in eo consistit, quòd inclinatio ad cognoscendum Deum, qui est creaturarum causa, est substantialis nostro appetitui, inclinatio autem ad majorem perfectionem cognitionis habitæ de Deo, est veluti modalis ejusdem appetitûs perfectio: unde quia beatitudo objectiva non debet nostrum appetitum satiare quoad omnem modum, seu perfectionem intensivam illius (est enim impossibile quoad istam rationem unquàm plenè satiari) sed solùm debet illum quietare quoad substantiam suæ inclinationis; & tamen cognitis omnibus creaturis, & ignoratò, seu non cognitò Deò quidditativè, non ita satiatur appetitus humanus, id est quoad substantiam suæ inclinationis, ideò benè intulimus cum D. Thoma, non posse in aliquo, præterquam in Deo quidditativè cognito, objectivam hominis fœlicitatem consistere.

ARTICULUS II.

An Deus ut unus sit sufficiens ad nos beatificandum, ita quòd, si per impossibile lateret ut Trinus, perfecta hominis beatitudo subsisteret?

CErtum est, visâ divinâ essentiâ de facto vi- 40 deri omnes personas divinas; imò celebriores Theologi docent, non posse essentiam divinam videri sine Personis, etiam de potentia Dei absoluta, ut in tractatu de visione beata fusè ostendimus. Veruntamen, quia licet interdum uti suppositione impossibili ad investigandam rationem formalem & essentialem alicujus rei; ut patet, quando quæritur, an si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab illo? ideò ad explorandam essentiam & rationem formalem objectivæ beatitudinis, quâ Sancti perfruuntur in cœlo, inquirunt hic Theologi, an Deus ut unus sit objectum sufficiens ad nos beatificandum, ita quòd si per impossibile lateret ut Trinus, essentia beatitudinis adhuc subsisteret.

Partem

Digitized by Google

Partem affirmativam tenent Scotus, & ejus discipuli in 1. dist. 1. quæst. 2. quibus adhærent Molina, Suarez, & alij ex modernis: negativa verò communis est in schola D. Thomæ, eamque docent Lorca, Vazquez, Salas, Montesino, & alij.

A

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

41 DIco igitur, essentiam divinam sine Personis non esse sufficiens objectum ad beatificandum hominem: undè si per impossibile Sancti in cœlo Deum ut Trinum non cognoscerent, non essent verè beati, & periret essentia beatitudinis.

B

Colligitur ex D. Thoma 2. 2. qu. 2. art. 8. ad 3. ubi ex duplici capite probat videri non posse à Beatis essentiam divinam sine Personis. Primò, quia videtur prout est in se: Trinitas autem Personarum est illi prout sic essentialis. Secundò idem probat ex eo, quòd ipsa Personarum visio perducit nos in beatitudinem: id est (inquit ibidem Cajetanus) quia Personarum visio pertinet ad subsistentiam objecti beatifici.

39

Varijs etiam rationibus Theologicis solet hæc conclusio suaderi. Montesino, & quidam alij illam probant in hunc modum. Implicat Deum videri, & non videri ut Trinum: Ergo Personarum Trinitas pertinet ad essentiam objecti beatifici, & consequenter divina essentia non est sola ad beatificandum sufficiens.

C

42 Verùm hic discursus non placet: Tùm quia non admittit suppositionem factam, gratiâ disputationis, ad investigandum objectum beatificum quoad essentialia: Tum etiam, quia ut communiter docent nostri Thomistæ 1. p. qu. 12. art. 8. divina essentia videri non potest, etiam de potentia Dei absoluta, non cognitis creaturis, saltem sub communi ratione entis creabilis; & tamen illæ non pertinent essentialiter ad objectum visionis beatificæ, prout est beatitudo: quare ab omnibus debet concedi hæc conditionalis, si divina essentia videretur nullò modò cognitis creaturis, esset ad beatificandum sufficiens: Ergo ex hoc quòd essentia divina nequeat videri non visis Personis, non rectè infertur relationes pertinere ad essentiam objecti beatifici, & visionem divinæ essentiæ ad beatificandum non sufficere.

D

43 Alij cum Lorca hîc disp. 13. membro 1. existimant resolutionem hujus quæstionis pendere ab alia, quæ in materia de Trinitate agitari solet, an scilicet relationes divinæ addant perfectionem & bonitatem ad essentiam. Unde sic arguunt. Relationes divinæ, cùm sint entitates reales, sunt perfectiones infinitæ: Ergo cùm beatitudo ad omne bonum se extendat, illis non visis non potest subsistere essentia beatitudinis.

E

Sed hoc etiam fundamentum firmum non est: Tùm quia probabilius est, relationes divinas non addere bonitatem & perfectionem relativam ad essentiam, sed solùm gaudere bonitate & perfectione infinitâ essentiæ in illis intimè inclusæ; aliàs darentur plures ultimi fines relativi, quod nullus concedit; sicut nec dari plura relativa principia, ut in tract. de Trinit. fusè *Disp. 3. art. 5.* expendimus: Tùm etiam quia etsi relationes divinæ propriam perfectionem non habeant, illis tamen non visis visio divinæ essentiæ non quietabit perfectè intellectum, nec erit visio Dei ut est in se, nec per consequens beatifica, ut constabit ex infra dicendis.

44 Alij denique nostram conclusionem aliter probant, discurrentes in hunc modum. Relationes divinæ (esto non addant perfectionem & bonitatem supra divinam essentiam) addunt tamen distinctam veritatem: Ergo illis non visis stare nequit essentia beatitudinis non minùs, ac si adderent bonitatem & perfectionem. Antecedens (inquiunt) manifestum videtur, quia veritas sequitur entitatem consideratam absolutè: Sed relationes divinæ addunt essentiæ distinctã entitatem: Ergo & distinctam veritatem. Consequentiam verò sic probant. Non minùs est de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm satiare voluntatem: At si relationes divinæ superadderent bonitatem, illis latentibus non staret beatitudo, eò quòd non perfectè quietaretur voluntas: Ergo si addunt novam veritatem, & non videantur, non stabit beatitudo; quia non quietabitur perfectè intellectus.

Sed hic etiam discursus displicet: Tùm quia falsò nititur principio, ostendimus enim in tractatu de Trinit. relationes divinas non addere distinctam veritatem ad essentiam (esto addant distinctam entitatem, sumendo entitatem ut præcisè oppositam nihilo) quia non addunt illi diversam immaterialitatem, & intelligibilitatem, sed gaudent solùm immaterialitate, & intelligibilitate essentiæ, quæ gerit vices speciei intelligibilis, & objecti motivi respectu sui, attributorum, & relationum. Tùm etiam, quia licèt non superaddant veritatem ad essentiam, visio tamen essentiæ sine illis non erit visio Dei ut est in se, nec subinde perfectè quietativa & satiativa appetitûs innati gratiæ, ut statim dicemus. Undè his rationibus prætermissis, *Disp. 6. art. 2.*

45 Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Ut essentia divina sit sufficiens objectum ad nos beatificandum, debet videri ut est in se: At illâ visâ sine Personis non videretur ut est in se: Ego ut sic non esset ad beatificandum sufficiens. Minor est certa: Deus enim prout est in se, non solùm est unus, sed etiam Trinus absque ulla distinctione reali inter essentiam, & relationes: Ergo visâ per impossibile essentiâ divinâ sine Personis, Deus non videretur ut est in se. Major autem probatur primò ex illo 1. Joan. 3. *Cùm apparuerit, similes ei erimus* (scilicet in beatitudine) *quoniam videbimus eum sicuti est*: ubi ponderanda est illa causalis *quoniam*: significat enim causam, seu rationem à priori, cur visio Dei sit beatifica, esse, quia terminatur ad illum ut est in se.

Secundò probatur eadem Major: Ut cognitio Dei sit perfectè beatifica, debet esse intuitiva, & non purè abstractiva: Sed cognitio Dei intuitiva debet ad illum, ut in se est, terminari; quia per hoc distinguitur cognitio intuitiva ab abstractiva, quòd hæc apprehendit objectum proportionâliter ad captum intellectûs, & distinguit illud, non ut est in se, sed tantùm in beatitudine ad ipsum intellectum; illa verò videt & intuetur objectum ut est in se à parte rei, ut ostendimus in tractatu de scientia Dei: Ergo cognitio Dei, ut sit beatifica, debet ad illum, ut in se est, terminari. *Disp. 4. art. 3. conclus. ult.*

Tertiò eadem Major suadetur: Illa solùm cognitio Dei est beatificativa, quæ quietat appetitum innatum gratiæ: Sed appetitus innatus gratiæ est ad Deum videndum prout est in

seipso; nam gratia, utpote semen gloriæ, inclinat ad Deum videndum eo modo, quo de facto à Beatis videtur: Ergo cognitio Dei sufficiens ad beatificandum debet terminari ad illum ut in se est.

46 Secundò probatur conclusio: Non minùs est de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm satiare perfectè voluntatem: At si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum, quo subsistit in tribus Personis, non quietaret intellectum: Ergo non esset beatifica. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. Videns aliquam formam desiderat videre modum quo subsistit, & non quietatur donec videat illum: sicut ergo si essentia divina subsisteret in unico tantùm supposito, non quietaretur intellectus qui eam videret, & non videret illam ut subsistentem in uno illo supposito; ita si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum quo de facto subsistit in tribus Personis, non quietaret intellectum.

47 Tertiò suadetur conclusio: Deus præcisè ut unus non est sufficiens objectum suæ beatitudinis: Ergo nec nostræ. Consequentia patet: quia cùm nostra beatitudo sit participatio divinæ fœlicitatis, idem debet esse objectum utriusque; sicut quia charitas est participatio amoris, quo Deus seipsum diligit, idem habet objectum quod divina dilectio. Antecedens autem sic ostenditur. Dei beatitudo est formaliter Dei comprehensio: Sed Deus ut unus non est sufficiens objectum comprehensionis sui: Ergo neque suæ beatitudinis. Major est certa: beatifica enim cognitio, quâ Deus beatus est, debet esse perfectissima & infinita, subindeque comprehensiva. Minor probatur: Objectum comprehensionis debet esse cognitum, quantùm cognoscibile est: Sed Deus cognitus præcisè ut unus non cognoscitur quantùm cognoscibilis est; cùm etiam sit cognobilis ut Trinus: Ergo Deus cognitus præcisè ut unus, non est sufficiens objectum comprehensionis sui.

48 Confirmatur & magis explicatur hæc ratio: Si per impossibile Deus se cognosceret solùm ut Unum, & non ut Trinum, talis cognitio non esset ejus beatitudo: Ergo si à nobis prout sic cognosceretur, talis cognitio non esset nostra beatitudo. Consequentia est nota ex dictis, Antecedens probatur. Illa cognitio non esset comprehensio Dei: Ergo nec ejus beatitudo.

Dices, ex hac ratione sequi, creaturas esse de essentia objecti beatifici Dei, subindeque illas ingredi essentialiter objectum formale nostræ beatitudinis: Sed hoc dici nequit: Ergo hæc ratio non est valida. Sequela probatur: Creaturæ pertinent ad objectum comprehensionis Dei, cùm Deus seipsum comprehendere nequeat, nisi in sua essentia & omnipotentia cognoscat creaturas possibiles: Sed beatitudo Dei est cognitio comprehensiva sui: Ergo creaturæ essentialiter pertinent ad objectum beatitudinis Dei.

49 Respondetur tamen negando sequelam. Ad cujus probationem dicendum, quòd creaturæ pertinent ad objectum comprehensionis Dei, non primariò, sed tantùm secundariò, ut termini connexi cum divina omnipotentia: at verò relationes divinæ pertinent ad objectum primarium ejusdem comprehensionis & beatitudinis Dei: Primò, quia sunt modi intrinseci & essentiales naturæ divinæ, ut in tractatu de Trinitate ostendimus. Secundò, quia eadem cum illa gaudent immaterialitate, ratione cujus aliquid constituitur intra objectum primarium divinæ cognitionis. Tertiò, quia sunt termini intrinseci & essentiales divinæ fœcunditatis. Undè licèt prædictæ relationes sint de essentia objecti beatifici Dei, subindeque ad objectum nostræ beatitudinis essentialiter pertineant: non tamen creaturæ, sed istæ ad ejus objectum duntaxat materiale & secundarium spectant.

Ex quo sic potest confirmari & magis suaderi conclusio: Relationes divinæ pertinent essentialiter ad objectum primarium beatificum, utpote modi essentiales naturæ divinæ, & termini intrinseci divinæ fœcunditatis: Ergo implicat illis non visis subsistere beatitudinem. Consequentia patet: nam destructio, seu negatio actûs rectè colligitur ex defectu cujuslibet essentialiter pertinentis ad illius objectum, etiamsi ut modus tantùm ipsum ingrediatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

50 OBjicies primò: Essentia beatitudinis constitit in hoc, quòd sit visio, seu ostensio omnis boni, juxta illud Exodi 19. *Ego ostendam omne bonum tibi*: Sed visâ divinâ essentiâ, etiamsi non viderentur Personæ, ostenderetur & videretur omne bonum; cùm relationes, ut supponimus, nullam addant bonitatem & perfectionem ad essentiam: Ergo visâ divinâ essentiâ sine Personis, beatitudo subsisteret.

51 Confirmatur: assecutò bonò infinitò quietatur voluntas: Sed visio essentiæ divinæ sine Personis esset assecutio boni infiniti: Ergo per illam perfectè quietaretur voluntas, subindeque talis visio esset perfectè beatifica; cùm beatitudo, ut supra dicebamus, nihil aliud sit, quàm perfecta quies, seu satietas appetitûs rationalis.

52 Ad hoc argumentum patet solutio ex supra dictis. Major enim distinguenda est: beatitudo est visio seu ostensio omnis boni, prout est in se, concedo Majorem: aliter ac est in se, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaque visio Dei non habet, quòd sit beatifica ex præciso conceptu visionis summi boni, sed ex conceptu visionis Dei, prout est in seipso: quia sub hoc tantùm conceptu est cognitio intuitiva & quietativa appetitûs innati gratiæ, ut in primo fundamento nostræ conclusionis expendimus. Undè sicut in sententia Adversariorum notitia abstractiva quidditatis Dei non foret beatifica, quia etsi esset cognitio omnis boni, non tamen esset cognitio illius ut est in se, ita in nostra, visio divinæ essentiæ absque Personis non foret beatifica: quia licèt terminaretur ad omne bonum, non tamen prout est in se; cùm de facto divina natura in tribus Personis subsistat, & existat. Quare ad confirmationem distinguo Majorem: assecutò bonò infinitò, eo modo quo est in se, quietatur voluntas, concedo Majorem: sine tali modo nego Majorem, & distinguo Minorem eodem modo, ac nego Consequentiam.

53 Objicies secundò: Sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ: Ergo eâ visâ, licèt non viderentur Personæ, essentia beatitudinis subsisteret. Consequentia videtur bona: cùm enim specificatio actûs sumatur ab objecto formali, isto remanente, ille subsistit.

Ante-

Antecedens verò docetur à noſtris Thomiſtis in tractatu de viſione beata, & probatur: quia viſio beatifica eſt participatio divinæ intellectionis; ſubindeque habet idem objectum formale ac illa: Sed objectum formale, tàm motivum, quàm terminativum divinæ intellectionis, eſt divina eſſentia, ut virtualiter ab attributis & relationibus diſtincta, ſicut oſtendimus in tractatu de attributis: Ergo ſola eſſentia divina eſt objectum formale viſionis beatificæ. A

Diſp. 2. art. 5.

54 Reſpondeo primò, retorquendo hoc argumentum in Adverſarios: nam eſſentia divina eſt objectum formale divinæ cognitionis quatenus eſt comprehenſio, & tamen implicat, quòd Deus ſeipſum comprehendat, niſi ſe ut Trinum in Perſonis cognoſcat: Ergo licèt eſſentia divina ſit objectum formale noſtræ beatitudinis non rectè colligitur illam ſine cognitione Perſonarum poſſe ſubſiſtere. Unde B

55 Reſpondeo ſecundò, conceſſô Antecedenti, negando Conſequentiam: licèt enim relationes divinæ non ſint objectum formale & primarium beatitudinis, pertinent tamen ad ipſum ut modi eſſentiales illius; eoque proportionali modo ſe habent ad eſſentiam, quô ſenſibile commune ad ſenſibile proprium v. g. quantitas & figura ad colorem: unde ſicut impoſſibile eſt oculum corporeum videre aliquod corpus coloratum, niſi ſit extenſum & figuratum (ideoq; corpus Chriſti non poteſt naturaliter oculô corporeô videri in Euchariſtia defectu figuræ & extenſionis localis) ita repugnat videri eſſentiam divinam ſine Perſonis, & illis non viſis eſſentiam beatitudinis ſubſiſtere. C

56 Tertiò dici poteſt, quòd licèt ſola eſſentia divina ſit objectum formale *quo* viſionis beatificæ & intellectionis divinæ; objectum tamen formale *quod*, & purè terminativum, ſunt ipſæ tres Perſonæ divinæ: ſicut objectum formale *quod* cognitionis Angelicæ non eſt ſola Angeli eſſentia, ſed ipſemet Angelus; & ſicut ſi Deus eſſet unus ſuppoſitaliter, objectum formale *quod* viſionis beatæ non eſſet ſola Deitas, ſed etiam illud ſuppoſitum, in quo ſubſiſteret. D

57 Objicies tertiò: Si per impoſſibile Deus non eſſet Trinus in Perſonis, ejus tamen viſione homo beatificaretur: Ergo beatitudo hominis non petit eſſentialiter, & ex natura rei viſionem divinarum Perſonarum. Antecedens videtur certum: tunc enim maneret ſummum bonum, & ſummum verum; & conſequenter, poſſeſſum prout eſt in ſe, poſſidentem beatificaret. Conſequentia verò probatur: Ideò colligimus relationes non eſſe de eſſentia Dei ut eſt primum principium creaturarum, quia ſi per impoſſibile perirent relationes Deo remanente ut uno, ſalvaretur in eo ratio primi principii: Ergo ſi caſu dato eſſentia beatitudinis ſubſiſteret, rectè colligitur illam non petere eſſentialiter viſionem divinarum Perſonarum, & Deum ut unum eſſe objectum ſufficiens ad nos beatificandum. E

58 Confirmatur: Viſio Dei in illa ſuppoſitione eſſet ejuſdem rationis cum illa, quia Deus (ſi non repugnaret) videretur ſolùm ut unus, quàmvis in re ſit Trinus: At in dicta ſuppoſitione viſio illa foret beatitudo, ut oſtenſum eſt: Ergo etiam viſio terminata ad Deum, præcisè ut unum, quàmvis in re ſit Trinus, beatitudo eſſet; & per conſequens ad beatitudinem cognitio Perſonarum eſſentialiter non requiritur.

Ad objectionem reſpondetur diſtinguendo Antecedens: homo beatificaretur beatitudine ejuſdem rationis ac illa, quæ de facto eſt, nego Antecedens: diverſæ rationis, tranſeat Antecedens, & nego Conſequentiam. Et quidem rectè: nam beatitudo, quæ de facto eſt, petit terminari ad Deum, prout eſt in ſeipſo de facto: unde ſi aliquid, quod de facto eſſentialiter ei competit, ſuppoſitione impoſſibili ei non competere ſupponatur, tollitur conſequenter beatitudo, quæ de facto eſt; & ponitur alia diverſæ rationis ſpecificanda à Deo prout eſſet in ſeipſo, in illa hypotheſi impoſſibili: ex quo non licet inferre, Deum præcisè ut unum, eſſe nunc de facto objectum ad beatificandum ſufficiens.

Ad confirmationem, diſtinguo Majorem: eſſet ejuſdem rationis, in ratione viſionis, tranſeat Major; in ratione beatificantis, nego Majorem: & conceſſâ Minori nego Conſequentiam. Ratio autem diſtinctionis eſt, quia (ut ſuprà dicebamus) viſio Dei non habet quòd ſit beatifica ex præciſo conceptu viſionis ſummi boni, ſed ex conceptu viſionis Dei prout eſt in ſeipſo: in caſu autem, quem fingimus, cùm Deus ſupponatur non Trinus, viſio illius, prout eſt unus præcisè, eſſet viſio Dei prout in ſeipſo, & conſequenter foret beatitudo: in caſu verò noſtræ diſputationis, cùm Deus ſupponatur in re Trinus & Unus, & viſio ſupponatur terminata ad illum prout unum præcisè; talis viſio non terminaretur ad ſummum bonum prout in ſeipſo eſt; & conſequenter, etſi cum viſione in altero caſu admiſſa conveniat in ratione viſionis, non tamen conveniet cum illa in ratione beatitudinis. 60

Objicies quartò: Cùm Deus ſit objectum noſtræ beatitudinis, eodem modo aliquid pertinet ad objectum noſtræ beatitudinis, quô pertinet ad conſtitutionem ipſius Dei: Atqui relationes ut ſic non ſunt de conceptu eſſentiali Dei, ſed ſolùm Divinitas, nec divinæ naturæ conſtitutionem ingrediuntur, ſed ſolùm Perſonas divinas conſtituunt: Ergo relationes non pertinent eſſentialiter ad objectum noſtræ beatitudinis. 61

Confirmatur: Sub ea ratione Deus eſt noſtra beatitudo, ſub qua eſt ultimus finis: Sed relationes non ſunt de quidditate Dei prout eſt ultimus finis: Ergo nec quatenus eſt noſtra beatitudo. Major patet, Minor probatur, Sub ea ratione Deus eſt ultimus finis, ſub qua eſt primum principium creaturarum; cùm ratio ultimi finis & ratio primi principii ſibi invicem correſpondeant: Sed relationes non ſunt de quidditate Dei, ut eſt primum principium; aliàs ex creaturis cognitis cognoſci poſſet naturaliter Trinitas Perſonarum: Ergo non ſunt de eſſentia illius ut eſt ultimus finis. 62

Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo Majorem: eodem modo quo pertinet ad conſtitutionem ipſius Dei, phyſicam, concedo: metaphyſicam, nego. Similiter diſtinguo Minorem: relationes non pertinent ad Dei conſtitutionem metaphyſicam, concedo: phyſicam, nego. 63

Explicatur: Dupliciter poteſt conſtitutio divinæ naturæ conſiderari, ſcilicet ut phyſica, & ut metaphyſica: phyſica Dei conſtitutio coaleſcit ex omnibus prædicatis divinis, tam abſolutis, quàm relativis; quippe cùm omnia Dei prædicata ſint realiter cum Deo identificata: metaphyſica verò illius conſtitutio, fit per illam perfectionem, quæ primò objicitur intellectui

Digitized by Google

cum fundamento in re, & ſe habet veluti radix & origo aliarum; & hoc genere conſtitutionis Deus in noſtra ſententia per ipſum intelligere puriſſimum, & actualiſſimum conſtituitur, ut Diſp. 1. art. 1. docuimus in tractatu de attributis: Dicimus ergo, quòd licèt relationes non ſint de metaphyſica conſtitutione Divinitatis, pertinent tamen ad illam eſſentialiter ſecundùm phyſicam conſtitutionem: unde cùm viſio beatifica eſſentialiter petat terminari ad Deum, prout eſt in ſe phyſicè, non verò prout objicitur inadæquatis conceptibus noſtri intellectûs, eſſentialiter petit terminari non ſolùm ad naturam divinam & attributa, ſed etiam ad relationes, & perſonas. Quare ad confirmationem, conceſſâ Majori, diſtinguo Minorem: relationes non ſunt de quidditate Dei, prout eſt ultimus finis, ſecundùm metaphyſicam ipſius conſtitutionem in ratione ultimi finis, tranſeat Minor: ſecundùm phyſicam ejus conſtitutionem, negatur Minor, & Conſequentia.

64 Dices: Ergo licèt relationes ſint de eſſentia objecti beatifici ſecundùm phyſicam ejus conſtitutionem, non tamen erunt de eſſentia ejus ſecundùm metaphyſicam conſtitutionem illius; & conſequenter illis per impoſſibile viſionem non terminantibus, objectum beatificum ſubſiſteret, & appetitum quietaret; ſicut quia illę non ſunt de metaphyſica conſtitutione rationis ultimi finis, licèt per impoſſibile perirent, ſubſiſteret tamen ratio ultimi finis.

Reſpondeo negando Conſequentiam: nam cùm viſio beata petat pro objecto Deum prout eſt in ſe, & finem ultimum prout eſt in ſeipſo; quod eſt de eſſentia finis ultimi, prout eſt in ſeipſo, eſt de primaria conſtitutione objecti beatifici, inquantùm beatificum eſt.

65 Objicies ultimò: Pater æternus eſt beatus ex vi viſionis ſolius eſſentiæ, præciſæ à perſonis: Ergo eſſentia præciſè ſumpta, & ut prævenit relationes, eſt ad beatificandum ſufficiens. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò: quia Pater æternus pro illo priori originis, quô producit Filium, intelligitur, & eſt perfectè beatus: Sed pro illo priori non intelligitur viſio illius terminata ad Filium; cùm pro illo priori nondum intelligatur Filius productus, nec proinde exiſtens: Ergo Pater æternus intelligitur perfectè beatus viſione terminatâ ad eſſentiam, ut prævenientem relationem Filii.

Secundò probatur idem Antecedens: Pater æternus eſt ſeipſo beatus, & non à Filio, aut Spiritu ſancto; aliàs acciperet ab illis maximam perfectionem, quod eſt inconveniens, cùm à ſe ſit infinitè perfectus: Ergo eſt beatus ex viſione eſſentiæ, prout prævenit relationes.

Probatur tertiò: Eſſentialia in divinis ſunt priora notionalibus, ut ſæpè docet D. Thomas: At beatitudo eſt prædicatum eſſentiale in Deo: Ergo eſt prior relationibus, & conſequenter Pater æternus ex vi viſionis ſolius eſſentiæ præciſæ à perſonis intelligitur beatitudo.

66 Reſpondeo negando Antecedens: ad cujus primam probationem, conceſſâ Majori, nego Minorem: prioritas enim originis ſolùm eſt prioritas *à quo*, non *in quo*, etiam ſecundùm rationem: unde licèt Pater ſit prior origine Filio, non tamen poteſt eſſe, nec intelligi beatus ſine illo. Sicut in creatis, etſi priùs ſit in genere cauſæ efficientis, quòd ventus aperiat feneſtram, quàm A quòd ingrediatur; non licèt tamen inferre, quòd in illo priori ingreditur ventus feneſtrâ clausâ: & ſimiliter licèt in genere cauſæ materialis præſupponatur materia formæ, utpote ſubjectum ejus, tamen non priùs materia exiſtit, quàm forma. Quam doctrinam, quia non attendit Vazquez hîc diſp. 13. c. 2. in fine, inſufficienter argumento reſpondet.

Ad ſecundam probationem, diſtinguo Antecedens: Pater æternus eſt ſeipſo beatus, objectivè adæquatè, nego Antecedens: principiativè, id eſt per excluſionem principii communicativi ſuæ beatitudinis, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam: quia ut beatitudo ejus non ſalvetur in viſione ſolius eſſentiæ, ſufficit quòd ex B parte objecti ingrediantur relationes, etſi non intrent ex parte principii.

Inſtant Scotiſtæ, & dicunt non minùs ad cognitionem requiri objectum, quàm potentiam: Atqui ſi beatitudo Patris æterni eſſet ab intellectu, non prout in Patre ſolùm, ſed etiam prout in Filio, non eſſet ex ſeipſo beatus, ſed beatitudinem haberet à Filio: Ergo ſi eſt beatus ab eſſentia ut ab objecto, non ſolùm prout illa eſt in ipſo, ſed etiam prout in Filio, beatitudinem ſuam habebit à Filio. 67

C Reſpondet Cajetanus, & benè, quòd licèt utrumq; neceſſarium ſit ad intellectionem, non tamen eodem modo; potentia enim exigitur ut intellectionis principium, objectum verò ut intellectionis terminus: unde ſi viſio Patris eſſet ab intellectu ut in Filio, Filius eſſet principium à quo Pater viſionem acciperet, & conſequenter ab alio procederet: ex eo autem quòd eſſentia, prout in Filio, objectivè beatificet Patrem, non infertur illam, prout in Filio, eſſe principium beatitudinis Patris, neq; quòd Pater ſeipſo non ſit beatus, per excluſionem principii originis. 68

Sed urgent adhuc diſcipuli Scoti: Cognitio non ſolùm ab intellectu, ſed etiam ab objecto ut principio, effectivè procedit, juxta illud commune axioma ex Auguſtino deſumptum: *Ab objecto & potentia paritur notitia*: Ergo ſi eſſentia D ut in Filio objectivè beatificat Patrem, erit in Filio principium beatitudinis Patris. 69

Facilè tamen reſpondetur, diſtinguendo Antecedens: cognitio procedit ab objecto formali quo & motivo, concedo Antecedens: ab objecto formali quod & purè terminativo, nego Antecedens & Conſequentiam: nam Filiatio, etſi objectivè beatificet Patrem, non tamen habet rationem objecti motivi; cùm non gerat vices ſpeciei intelligibilis, ſed purè terminativi, & ideò non concurrit ex parte principii.

Ad tertiam probationem Antecedentis prin- 70
cipalis, diſtinguo Majorem: eſſentialia in divinis E ſunt priora notionalibus, prioritate *in quo* reali, vel rationis, nego Majorem: prioritate *à quo* virtuali, concedo Majorem & Minorem, & diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris.

Vel etiam dici poteſt cum Marco à Serra ſequenti art. 8. dubio unico, doctrinam illam D. Thomæ intelligendam eſſe de eſſentialibus, quæ non intelliguntur cum ordine ad notionalia; ſecùs verò de illis, quæ intelligi nequeunt, niſi cum ordine ad notionalia: voluntas enim, quâ Deus vult Filii generationem, & ſcientia, quâ Deus cognoſcit Perſonas, licèt ſint abſoluta & ad eſſentialia pertineant, non tamen præintelliguntur generationi, aut Perſonis, quæ ad notio-

notionalia spectant. Unde cùm beatitudo intelligatur non solùm cum ordine ad essentialia, sed etiam ad notionalia quæ Deus per illam videt, non præintelligitur illis; vel si præintelligitur, non concipitur adæquatè, sed inadæquatè, nempe ut terminata ad objectum veluti partiale & inadæquatum.

DISPVTATIO III.

De essentia beatitudinis formalis.

Ad quæstionem 3. D. Thoma.

PRæmissis his quæ ad beatitudinem objectivam pertinent, accedimus ad examinanda illa quæ spectant ab beatitudinem formalem. Sed quia plura ad illam spectantia in tractatu de visione beatifica declarata sunt, in præsenti solùm adducemus quæ ibi desiderantur, ad materiam beatitudinis pertinentia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo formalis sit aliqua operatio creata, & à Beato elicita.

1 PArtem negativam tenuere olim plures antiqui Theologi, qui circa essentiam beatitudinis formalis variè opinati sunt. In primis enim quidam asseruere hominem beatificari per increatam visionem Dei sibi unitam. Quam opinionem quibusdam suo tempore placuisse, ait D. Bonaventura in 3. dist. 14. art. 1. fuisseque publicè defensam Parisiis, refert Gregorius in 3. dist. 7. q. 2. Eam expresè tenet Hugo de S. Victore tomo 3. tract. de sapientia animæ Christi, ubi ait non aliter animas sapientes constitui, Deumque cognoscentes, nisi Dei cognitione & sapientiâ: & de Deo loquens, ita concludit: *Ipse est sapientia quâ cognoscimus; ipse amor quò diligimus; ipse gaudium quò exultamus.*

Secunda sententia docet quòd beatitudo formalis consistit in illapsu quodam speciali Dei in essentiam animæ, ex quo manet substantialiter sanctificata & deificata, & quodammodo transformatur in ipsum Deum: sicut ferrum candens in ignem, & diaphanum in lucem. Hæc communiter tribui solet Henrico Gandavensi quodlib. 13. qu. 12.

Tertia, quæ est D. Bonaventuræ in 4. dist. 49. qu. 1. ad ultimum, asserit quòd beatitudo formalis consistit simul in habitu & operatione, & principaliùs in habitu, quàm in operatione.

Ultima, quæ tribuitur Nominalibus, docet quidem beatitudinem formalem in sola operatione consistere, sed vult intellectum beati ad illam merè passivè se habere, illam recipiendo à Deo, qui sit illius unica & adæquata causa. Cui sententiæ favent quidam Recentiores, qui etsi negent beatum de facto ad propriam beatitudinem comparari merè passivè, affirmant tamen non repugnare, quòd per operationem à se non elicitam constituatur beatus. Ita Valentia in præsenti disp. 1. qu. 3. puncto 2. Vega lib. 6. in Trident. cap. 8. Ægidius lib. 10. de beatitudine qu. 1. art. 4.

§. I.

Rejicitur prima sententia.

DIco primò, homines increatâ Dei visione non beatificari. 2

Hanc conclusionem probat Vazquez ex Concilio Viennensi in Clementina *ad nostram*, de hæreticis, ubi definitur lumen gloriæ creatum necessarium esse ad videndum Deum: si autem, inquit, visione increatâ videretur, non esset necessarium lumen creatum. Valentia verò eam probat: quia ex oppositâ sententia sequeretur Beatos comprehendere Deum: haberent enim in se increatam Dei visionem, quæ est comprehensiva illius.

Verùm hæ rationes non sunt efficaces: ad primam enim facilè respondetur posse, Beatos lumine gloriæ indigere non ad eliciendam visionem, sed ad disponendum intellectum ut eam recipiat. Ad secundam verò, negari potest sequela: quia increata Dei visio posset uniri intellectui creato, non adæquatè, sed inadæquatè: sicut de facto essentia divina, ut gerens vices speciei intelligibilis, inadæquatè unitur intellectui Beatorum; quia non unitur ut repræsentans omnia quæ ab intellectu divino cognoscuntur, sed tantùm aliqua. His ergo rationibus prætermissis,

Probatur conclusio ratione fundamentali. 3
Beatitudo formalis est operatio vitalis quâ Beatus in actu secundo vivit, ut patet ex illo Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum*: Sed implicat Beatum vivere in actu secundo per visionem increatam Dei: Ergo implicat per illam constitui formaliter Beatum. Major patet, Minor probatur primò. Implicat naturam divinam, sub conceptu vitæ radicalis, naturam creatam radicaliter viventem constituere; aliàs posset lapidi uniri, illumque reddere viventem radicaliter: Ergo implicat etiam quòd sub conceptu vitæ actualis constituat intellectum creatum viventem in actu secundo. Consequentia patet, tum à paritate, tum etiam quia actus proprius vitalis alicujus naturæ communicari nequit non communicatâ naturâ.

Secundò probatur eadem minor ratione à priori: Vita actualis debet convenire viventi ab intrinseco; vel per identitatem, qualiter contingit in Deo, qui vivit in actu secundo per actū sibi omnino identificatum; vel per egressionem effectivam ab illo, qualiter contingit in vita actuali creata: At divina intellectio nequit intellectui creato convenire ab intrinseco, ullo ex his modis; cùm in utroque maxima imperfectio importetur: Ergo omnino repugnat intellectum creatum per illam constitui viventem.

Addo quod intellectio est actio non solùm vitalis, sed etiam immanens: unde licèt esse intrinsecum altero ex istis modis non peteret ex præciso conceptu vitalis, id tamen ex conceptu immanentis exposceret; ut magis constabit ex infra dicendis, cùm sententiam Nominalium refellemus.

Dices, increatam Dei intellectionem, neque per identitatem, neque per informationem uniri intellectui creato, sed aliò modò, ab utroque distinctò, scilicet in esse intelligibili, absque eo quod illi per identitatem, aut per informationem uniatur. 4

Sed contra primò: Ideò non est necessaria

Digitized by Google

in ſpecie unio ſecundùm eſſe phyſicum & natu- A rale, quia ſe tenet ex parte objecti, & vices ejus ſupplet: Atqui intellectio non ſe tenet ex parte objecti, ſed ex parte potentiæ intellectivæ, ut ultima ejus actualitas in linea intelligibili activa: Ergo requirit majorem unionem quàm in eſſe intelligibili, nempe per informationem, aut per identitatem.

Contra ſecundò: Quia eſſentia divina, ut gerens vices ſpeciei intelligibilis, non unitur, nec uniri poteſt intellectui creato, per informationem, aut per identitatem, non poteſt illum viventem in actu primo conſtituere: Ergo ſi divina intellectio nequeat per identitatem, aut per informationem, intellectui creato uniri, non B poterit illum viventem in actu ſecundo conſtituere, nec per conſequens beatum, cùm beatitudo formalis, ut ſupra dicebamus, ſit operatio vitalis, quâ Beatus in actu ſecundo vivit.

Tertiò: Ideò natura divina non poteſt uniri cum creaturis, illas conſtituendo in eſſe intellectuali radicaliter, quia non poteſt eis phyſicè uniri per informationem, aut per identitatem: Ergo pariter, ſi repugnet divinam intellectionem utroque hoc modo intellectui creato uniri, repugnabit etiam, quòd illum viventem in actu ſecundo conſtituat, quamvis daretur quòd ei poſſet in eſſe intelligibili uniri. C

§. II.

Solvuntur objectiones.

5 OBjicies primo: Auguſtinus 4. de Trinit. cap. ultimo, duo dicit de viſione, quâ Sancti beatificantur in cœlo, nempe quòd illâ Deus eſt bonus & beatus, & quòd ipſâ ſola eſt ſummum bonum: Sed hæc duo de viſione creata verificari nequeunt: Ergo noſtra beatitudo formalis eſt aliquid increatum.

6 Ad primum reſpondeo ex Cajetano 3. p. qu. 9. art. 1. §. *ad authoritatem Auguſtini*, quòd non intendit Auguſtinus, eandem numero viſionem eſſe beantem Deum & nos, ſed eandem objectivè D & modaliter, quatenus idem objectum, & idem modus eſt utriuſque: utraque enim terminatur ad Deum, prout eſt in ſeipſo: ipſumque clarè & intuitivè cognoſcit.

Ad ſecundum reſpondeo cum eodem Cajetano, beatitudinem ab Auguſtino vocari ſummum bonum, non ſimpliciter, ſed inter bona creata: hoc autem modo non repugnat enti creato rationem ſummi boni obtinere. Vel etiam dici poteſt cum D. Thoma hîc art. 1. ad 2. beatitudinem eſſe ſummum bonum, non formaliter, ſed affectivè: quia eſt adeptio, vel fruitio ſummi boni.

7 Objicies ſecundò: Eſſentia divina unitur mentibus Beatorum per modum ſpeciei intelligibilis, ut docuimus in tractatu de viſione beata: Ergo etiam illis unitur, vel ſaltem uniri poteſt per modum intellectionis. Conſequentia probatur primò, quia ſi eſſentia divina abſque informatione, vel dependentia ab intellectu creato, exhibet munus ſpeciei, cur etiam abſque informatione & dependentia ſupplere non poterit rationem formalem intellectionis?

Secundò probatur: Non minùs eſt de ratione actus primi vitalis eſſe intrinſecum viventi in actu primò, quàm de ratione actionis vitalis eſſe intrinſecam viventi actualiter: Sed divina eſſentia, ut gerens vices ſpeciei, conſtituit intellectum beati in actu primo proximè viventem vitalitate ſupernaturali: Ergo etiam poterit illum viventem in actu ſecundo conſtituere, licèt non ſit ei intrinſeca per informationem, vel per identitatem.

Probatur tertiò: Ratio ſpeciei, & ratio intellectionis actualis, non diſtinguuntur in Deo virtualiter, cùm ad eandem lineam pertineant, ut in tractatu de attributis oſtenſum eſt: Ergo repugnat eſſentiam divinam uniri mentibus Beatorum, ſub conceptu & formalitate ſpeciei, niſi etiam illis uniatur per modum intellectionis actualis. *Diſp. 2. art. 1.*

8 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus primam probationem dico, hoc eſſe diſcrimen inter ſpeciem & intellectionem, quòd ſpecies ex propria ratione formali non petit inhærere vel informare, ſed hoc ei convenit materialiter & per accidens in rebus creatis, quia accidens eſt: intellectio verò, cùm ſit actio vitalis, ex conceptu formali intellectionis habet quòd ſit intrinſeca naturæ quam reddit intelligentem, ſubindeque quòd illam informet, vel ei identificetur.

9 Ad ſecundam probationem, conceſſa Majori nego Minorem: nam divina eſſentia, etſi effectivè ad intellectionem concurrat, non tamen concurrit ut virtus intellectûs creati, illum elevans, aut dans illi vires (hoc enim totum provenit à lumine gloriæ) ſed ſolùm præſtat concurſum objectivum, ut virtus objecti, à quo & à potentia ſimul paritur intellectualis notitia: unde intellectus creatus Beati, non redditur per illam vivens in actu primo.

10 Ad tertiam, conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: ut enim aliqua Dei perfectio, duplici gaudens formalitate, ſub una uniatur creaturæ, & non ſub alia, non requiritur quòd illæ formalitates virtualiter diſtinguantur, ſed ſatis eſt quòd diſtinguantur eminentialiter & æquivalenter, id eſt quòd ratione ſuæ eminentiæ æquivaleant pluribus perfectionibus in rebus creatis realiter diſtinctis: nam ratio ſubſiſtentiæ & relationis in perſonis divinis non diſtinguuntur virtualiter, & tamen perſonalitas Verbi Divini unitur naturæ humanæ in ratione ſubſiſtentiæ, abſque eo quòd illi uniatur in ratione relationis. Licet ergo ratio intellectionis, & ratio ſpeciei, non diſtinguantur inter ſe virtualiter in natura divina, quia tamen diſtinguuntur eminentialiter, & æquivalenter, utpote æquivalentes ſpeciei, & intellectioni creatæ, quæ realiter diſtinguuntur, uniri poteſt eſſentia divina cum intellectu Beati, prout exercet munus ſpeciei, abſque eo quòd ei uniatur prout gerit munus intellectionis.

11 Objicies tertiò: De facto eſſentia divina unitur mentibus Beatorum in ratione verbi, & ſpeciei expreſſæ: Ergo etiam unitur, vel eis uniri poteſt per modum intellectionis. Antecedens ſupponitur ex tractatu de viſione Beata: Conſequentia verò probatur. De ratione verbi eſt quòd ſit vitale, ut colligitur ex D. Thoma qu. 4. de verit. art. 2. ubi aſſerit eſſe de conceptu verbi, quòd ſit expreſſum & productum ab intelligente: Ergo ſi non obſtante hac verbi vitalitate, uniri poteſt eſſentia divina per modum verbi intellectui Beatorum, poterit etiam uniri per modum intellectionis, non obſtante quòd illa ſit actio vitalis.

Reſ-

Digitized by Google

12 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: de ratione verbi propriè & adæquatè accepti, concedo Antecedens: accepti communiter & inadæquatè, nego Antecedens & Consequentiam.

Explicatur: Verbum, ut ibidem asserit D. Thomas, potest dupliciter accipi, vel propriè, vel communiter: priori modo acceptum, est vitale terminativè, & ideò in divinis solùm notionaliter dicitur: acceptum verò secundo modo, solùm exposcit, quòd sit repræsentatio actualissima objecti; & hoc modo in divinis etiam dicitur essentialiter: nam divina essentia respectu cognitionis sui est actualissima repræsentatio sui; & in hac acceptione habet rationem verbi respectu intellectûs Beati; non verò in prima: intellectio verò, quomodocumque accepta, dicit vitalitatem, & ideò non potest suppleri ab essentia divina.

13 Dices: Ideò verbum utramque istam acceptionem admittit; quia dicit habitudinem repræsentationis ad objectum, & habitudinem expressi ad principium: Ergo cùm etiam intellectio dicat habitudinem tendentiæ intelligibilis, comparatione facta ad objectum, & habitudinem vitalis respectu principij; poterit utramque similem acceptionem admittere; & sic divina essentia uniri poterit cum intellectu creato, sub priori conceptu, absque eo quòd ei uniatur sub secunda consideratione, sub qua obtinet rationem vitalis.

14 Respondeo concesso Antecedente negando Consequentiam & paritatem. Ratio autem discrimimis est, quia verbum est ultima actualitas ex parte objecti; unde per hoc quòd aliquid exerceat munus ultimæ actualitatis in linea intelligibili passiva, per modum repræsentationis in actu secundo (esto non procedat ab intelligente) salvatur in illo ratio verbi in communi acceptione: at verò tendentia actûs ad objectum, se tenet ex parte potentiæ, & per illam vivit potentia in actu secundo; & si ita non sit, non salvatur intellectionis ratio in ulla acceptione: implicat autem potentiam videre in actu secundo, per tendentiam à se non elicitam, vel sibi non identificatam, ut constat ex supra dictis.

§. III.

Secundus dicendi modus refellitur.

DIco secundò, formalem beatitudinem non esse illapsum Dei specialem in essentiam animæ, vel in potentias ejus.

15 Probatur prima pars: Primò, quia Deo non convenit beatitudo *secundùm rationem essentiæ; sed magis secundum rationem intellectûs*, ut ait D. Thomas 1. p. qu. 26. art. 2. ad 1. subindeque nec animæ nostræ: At si beatitudo esset illapsus Dei in essentiam animæ, conveniret illi secundùm rationem essentiæ: Ergo in tali illapsu beatitudo formalis non consistit.

16 Probatur secundò: Deus non illabitur specialiter in essentiam animæ, nisi producendo & conservando in ea gratiam sanctificantem: Sed hic illapsus non est beatitudo formalis; aliàs omnes justi, etiam dum sunt in statu viæ, essent beati, sicut & animæ in purgatorio existentes: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in essentiam animæ. Minor patet, Major autem probatur. Cùm enim Deus non sit præsens rebus, nisi per operationem, ut in tractatu de attributis ostendimus, non habet specialem præsentiam aut illapsum in essentiam animæ, nisi producendo & conservando in ea formam aliquam aut qualitatem supernaturalem; quæ non potest esse alia quam gratia sanctificans, quæ sola residet in essentia animæ, aliæ verò in ejus potentiis subjectantur: Ergo nullus alius datur specialis Dei illapsus intra essentiam animæ, nisi ille qui fit per infusionem, conservationem, vel augmentum gratiæ sanctificantis. *Disp. 4. art. 3. §. 4.*

17 Tertiò: Si formalis beatitudo consistat in illapsu Dei in essentiam animæ, anima separata à suis potentiis posset esse beata: sicut posset salvari essentia gratiæ sanctificantis in anima; etiamsi Deus destrueret omnes ejus potentias: Sed hoc est falsum, quia impossibile est quod sit beatus qui non cognoscit suam fœlicitatem; ideò enim in rebus cognitione carentibus beatitudinem non ponimus, quia suum bonum non cognoscunt: & eâdem ratione Aristoteles 12. metap. cap. 9. textu. 51. dixit: *Si Deus est dormiens, non erit beatus*: Ergo idem quod prius.

18 Quartò, In illo consistit beatitudo, ad quod sequitur summa delectatio: At summa delectatio non sequitur ad esse, sed ad operari, ut patet in omni delectatione tam sensitiva, quàm intellectiva: Ergo beatitudo non consistit in illapsu, vel in aliquo esse ab illo causato in essentia animæ, sed in operatione.

19 Denique probatur eadem prima pars: Per beatitudinem formalem consequimur & tenemus Deum, unde Beati dicuntur *comprehensores*: Sed per operationem & illapsum Dei in animam, non tenemus & possidemus Deum, sed potiùs ille nos tenet & possidet; ut patet in illapsu immensitatis quò Deus singulis rebus est præsens; per illum enim Deus nos continet & portat, juxta illud Apostoli ad Hebræos 1. *Portans omnia verbo virtutis suæ*: unde Dionysius cap. 10. de Divin. nomin. *Ipse est fedus, quæ omnia continet, & complectitur, & firmat, & fundat, & contingit*: Ergo beatitudo nostra non consistit in illapsu Dei in animam.

20 Quod verò non consistat in illapsu Dei in potentias ejus, breviter suadetur. Deus non illabitur specialiter in potentias animæ, nisi per infusionem habituum supernaturalium, qui in illis recipiuntur; sicut specialiter illabitur in ejus essentiam, per infusionem gratiæ sanctificantis, quæ in ea subjectatur: Sed beatitudo non consistit in habitu vel actu primo, sed in operatione & actu secundo, ut ostendemus §. sequenti: Ergo nec in speciali Dei illapsu in potentias animæ.

21 Deinde, Si beatitudo formalis consisteret in aliquo speciali Dei illapsu in potentias animæ, maximè in eo quo Deus in priori naturæ ad visionem beatam, infundit lumen gloriæ intellectui Beatorum, eique per modum speciei intelligibilis unitur: Atqui in hoc illapsu non potest consistere formaliter ipsa beatitudo, sed ad summum radicaliter & causaliter, quatenus ab intellectu lumine gloriæ illustrato, & ab essentia divina gerente vices speciei intelligibilis, causatur clara Dei visio, in qua, ut infrà ostendemus, formaliter & essentialiter consistit ipsa beatitudo: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in potentias animæ.

§. IV.

Digitized by Google

§. IV.

Solvuntur argumenta in contrarium.

22 OBjicies primò : Beatitudo formalis eſt perfectiſſima unio animæ cum Deo : Sed unio per illapſum Dei in eſſentiam animæ, eſt omnium perfectiſſima, vel ſaltem perfectior illâ quæ fit per operationem; cùm per illam Deus non uniatur immediatè ipſi eſſentiæ animæ, ſed ſolùm ejus potentiis: Ergo in unione per illapſum conſiſtit formalis beatitudo.

23 Reſpondeo beatitudinem formalem non eſſe unionem perfectiſſimam ſimpliciter, & in ratione entis (aliàs beatitudo Chriſti conſiſteret in unione hypoſtatica, quæ eſt maxima unionum, ut docet D. Thomas 3.p.pu.2 art.9.) ſed in unione perfectiſſima in ratione aſſecutionis objecti beatifici : perfectiſſima autem unio, quâ ſummum bonum aſſequimur, eſt per modum operationis & actûs, & non per modum illapsûs immediati in eſſentiam animæ.

24 Objicies ſecundò : Beatitudo formalis debet eſſe ſubjectivè in eſſentia animæ : Sed ibi non poteſt eſſe operatio, bene tamen illapſus : Ergo beatitudo potiùs in illapſu quàm in operatione poni debet. Major probatur : Perfectiſſimæ formæ, qualis eſt beatitudo, debetur ſubjectum perfectiſſimum: Sed eſſentia animæ eſt perfectior ejus potentiis: Ergo beatitudo formalis debet eſſe ſubjectivè in eſſentia animæ.

25 Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem. Perfectiſſimæ formæ debetur perfectiſſimum ſubjectum, abſolutè, nego (aliàs gratia & gloria non deberent eſſe in homine, ſed in Angelo, neque in omnibus Angelis, ſed in ſupremis) proportionaliter & in ſuo genere, concedo. Cum ergo gratia pertineat ad genus eſſendi, non debet poni in potentia aliqua, ſed in eſſentia animæ : è contra verò, cùm beatitudo formalis ad genus operationis ſpectet, debet habere perfectiſſimum ſubjectum ex his quæ poſſunt eſſe ſubjecta operationum ; ſubindeque reſidere in nobiliori potentia animæ, ſcilicet in intellectu, non verò immediatè ſubjectari in ejus eſſentia.

§. V.

Tertia ſententia impugnatur.

26 DIco tertiò, beatitudinem formalem non eſſe habitum, aut actum primum, ſed operationem, ſeu actum ſecundum.

Probatur primò ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. 7. lect. 5. & lib. 10. cap. 6. lect. 9. apud D. Thomam ſic dicente : *Diximus itaque felicitatem habitum non eſſe : ineſſet enim dormienti, plantarum vitâ viventi, & in calamitatibus maximis conſtituto.*

27 Probatur ſecundò : Beatitudo formalis eſt actualis adeptio ſummi boni : At per habitum, aut actum primum, homo non conſequitur actu ſummum bonum, ſed ſolum eſt in potentia ut conſequatur ipſum : Ergo beatitudo formalis non eſt habitus aut actus primus, ſed operatio ſeu actus ſecundus.

28 Dices, hanc rationem ſolùm probare beatitudinem non conſiſtere in ſolo habitu, non autem convincere quòd non conſiſtat in habitu, prout habet adjunctum actum.

Sed contra : Habitus, etiam ut habet adjunctum actum, non eſt formaliter adeptio ſummi boni, ſed tantùm cauſaliter & efficienter : Ergo in habitu nequit formaliter conſiſtere ipſa beatitudo, ſed tantùm cauſaliter & præſuppoſitivè.

Confirmatur: Intantum requiritur habitus ad beatitudinem, inquantum neceſſarius eſt ad producendum actum, in quo beatitudo conſiſtit : Sed hoc non ſufficit ad hoc ut ſit de eſſentia beatitudinis ; alias potentia eſſet etiam de illius eſſentia, quia neceſſariò præſupponitur ad actum : Ergo &c.

29 Tertiò probari poteſt concluſio ratione D. Thomæ hic art. 2. Beatitudo eſt ſumma & ultima hominis perfectio: Sed ſumma & ultima hominis perfectio non poteſt conſiſtere in habitu, ſed tantùm in operatione : Ergo in operatione, non verò in habitu, formalis hominis beatitudo conſiſtit. Major patet, nam ſi beatitudo non eſſet ultima hominis perfectio, non perfectè ſatiaret ejus appetitum, adhuc enim appeteret ulteriorem perfectionem. Minor verò ſuadetur : Primò, quia habitus ordinatur ad actum tanquam ad finem: Sed finis eſt ſimpliciter præſtantior his quæ ſunt ad finem : Ergo actus eſt ſimpliciter perfectior habitu.

Secundò, Perfectior ſimpliciter eſt actus ſecundus, quàm actus primus : Sed operatio eſt actus ſecundus, habitus verò eſt actus primus: Ergo operatio eſt ſimpliciter perfectior habitu.

Tertiò, Illud eſt perfectius, quod magis Deo aſſimilatur: Sed operatio magis aſſimilatur Deo quàm habitus: Ergo eſt perfectior. Major conſtat : nam Deus eſt prima regula & menſura perfectionis : Minor verò probatur. Deus eſt actus puriſſimus, & omnis potentialitatis expers: Ergo illud quod eſt tantùm actus magis accedit ad ſimilitudinem Dei, quàm illud quod eſt mixtum ex actu & potentia : Atqui (ſubſumo) operationes ſunt ſolùm actus, habitus verò ex actu & potentia permixti ſunt ; licèt enim comparatione ad ſubjectum quod informant ſint actus, reſpectu tamen operationis ad quam ordinantur ſunt potentia : Ergo operatio magis aſſimilatur Deo, quam habitus.

§. VI.

Reſpondetur argumentis adverſæ ſententiæ.

30 OBjicies primò contra hanc rationem Divi Thomæ. Ultima perfectio Chriſti, in quantum hominis, non eſt viſio beatifica, ſed Filiatio Dei naturalis : At Chriſtus non beatificatur per naturalem Dei Filiationem: Ergo beatitudo formalis non petit in ultima hominis perfectione conſiſtere. Minor patet, Major verò ſic oſtenditur. Ultima perfectio Chriſti, inquantum hominis, eſt ultimus ſuæ prædeſtinationis terminus : At terminus ultimus prædeſtinationis Chriſti, non eſt viſio beatifica, ſed Filiatio naturalis Dei, ut docent Theologi cum D. Thoma 3.p.qu.24. art.2. Ergo ultima perfectio Chriſti, inquantum hominis, non eſt viſio beatifica, ſed filiatio Dei naturalis.

31 Confirmatur : Gratia habitualis, & lumen gloriæ, excedunt in perfectione viſionem beatam, ut plures Theologi docent in tractatu de gratia : Ergo beatitudo formalis non petit in majori hominis perfectione conſiſtere.

Ad objectionem reſpondeo, diſtinguendo Majorem: viſio beatifica non eſt ultima perfectio Chriſti, intra ordinem ſupernaturalem, nego Majo-

Majorem: intra ordinem hypoſtaticum, concedo Majorem : & conceſsâ Minori, diſtinguo Conſequens : Non petit in ultima perfectione ordinis ſupernaturalis conſiſtere, nego: in ultima omnis ordinis, concedo. Habet itaque Chriſtus Dominus perfectiones duplicis ordinis, ſupernaturalis ſcilicet & hypoſtatici: verùm quia ut ſpectat ad hypoſtaticum, non eſt beatificabilis aliquâ beatitudine diſtinctâ ab illa, quæ ad ordinem ſupernaturalem pertinet, ſed ſolùm illâmet, quæ attinet ad ſupernaturalem ordinem; hinc fit quòd illius beatitudo conſiſtere debeat, non in ultima ejus perfectione comparata ad ordinem hypoſtaticum, ſed in ultima ordinis ſupernaturalis, quæ eſt ipſa viſio beatifica.

33 Ad Confirmationem diſtinguo Antecedens: gratia habitualis & lumen gloriæ ſint quid perfectius viſione beatâ, in ordine entitativo, transeat: in linea affectionis ſummi boni, nego Antecedens, & Conſequentiam: nam quando D. Thomas aſſerit beatitudinem formalem in majori hominis perfectione conſiſtere, loquitur ſolùm de majori perfectione in linea affectionis, non verò de majori in genere entis. Unde hic art. 1. ad 2. ait: *Beatitudo dicitur eſſe ſummum bonum, quia eſt adeptio, vel fruitio ſummi boni.*

34 Objicies ſecundò: Habitus eſt perfectior ſuâ operatione: Ergo formalis beatitudo in habitu & non in operatione conſiſtit. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, beatitudo enim eſt maxima hominis perfectio. Antecedens probatur primò, quia habitus efficienter producit ſuam operationem: cauſa autem efficiens, maximè ſi ſit æquivoca, præſtantior eſt ſuo effectu, cùm habeat in ſe formaliter vel eminenter omnem perfectionem illius.

Secundò. Quod ex natura ſua eſt permanens præſtantius eſt eo quod citò tranſit; unde Ariſtoteles 3. Topicorum cap. 1. ait, quòd bonorum diuturnius eſt melius: Sed actus ex natura ſua citò tranſit, habitus verò permanet: Ergo habitus eſt præſtantior.

Tertiò, Bonum quantò magis ſe extendit ad plura, eò eſt perfectius: Sed habitus ad plura ſe extendit quàm actus: ergo actum in perfectione ſuperat.

35 Reſpondeo primò, diſtinguendo Antecedens: habitus eſt perfectior ſua operatione, in genere entis, tranſeat Antecedens: in linea affectionis ſummi boni, nego Antecedens, & Conſequentiam. Solutio patet ex ſuprà dictis.

36 Reſpondeo ſecundò, negando abſolutè Antecedens. Ad cujus primam probationem aliqui dicunt, habitum non eſſe cauſam principalem operationis, ſed tantùm inſtrumentalem, ſicuti eſt ſemen reſpectu animalis geniti: ita videtur docere Cajetanus infrà qu. 71. art. 3. Verùm ſi hæc ſolutio & doctrina intelligatur de operatione ſecundùm rationem ſpecificam conſiderata, falſa eſt: nam habitus, cùm ſit cauſa univoca ſui actûs, & idem objectum formale reſpiciat, omnem ejus perfectionem ſpecificam in ſe continet; ſubindeque ſecundùm hanc rationem, non eſt cauſa inſtrumentalis, ſed principalis illius: ſi verò ſermo ſit de operatione ut habet rationem actûs ſecundi, & ſecundùm omnem ejus actualitatem & perfectionem, vera eſt. Nam cauſæ ſecundæ, ut docent noſtri Thomiſtæ agentes de concurſu prævio, quàmvis ſint cauſæ principales ſuarum operationum, quantum ad rationem ſpecificam, ſunt tamen inſtrumenta Dei ad attingendam actualitatem, quæ in illis includitur: quia licèt ratione virtutis permanentis, quâ pollent, ſint ſufficienter completæ in ordine ad ſuas operationes, ſecundùm rationem ſpecificam conſideratas, non tamen in ordine ad actualitatem in illis imbibitam, eò quòd talis virtus ſit potentialis, vel potentialitati immixta; unde ut ſe reducat in actum, actualitate divinæ motionis indiget.

Si quis autem à quæſtionibus illis abſtrahere velit, reſpondere poterit, cauſam efficientem *ut quod*, eſſe quidem perfectiorem ſuo effectu, propter rationem aſſignatam, non tamen cauſam efficientem *ut quo*, qualis eſt habitus reſpectu actûs: v.g. in generatione equi, cauſa efficiens *ut quod*, ſcilicet equus generans, æquè perfectus eſt ac equus genitus, imò & magis, inquantùm iſte ab illo dependet; ſed forma equi generantis non eſt æquè perfecta ſicut equus genitus, quia totum eſt quid nobilius ſua parte.

Ad ſecundam probationem Antecedentis dicendum eſt, illud, quod ex natura ſua permanens eſt, præſtantius eſſe eò, quod citò tranſit, ſi cætera ſint paria; non autem ſi diuturnius in multis ſuperetur à minus diuturno: ut patet in materia prima, quæ eſt ingenerabilis & incorruptibilis, & tamen non eſt præſtantior formâ, quæ generatur & corrumpitur. Unde cùm actus in multis excedat habitum, præſertim in actualitate, & ſit finis ad quem ordinatur habitus, ratio illa diuturnitatis non facit quòd iſte ſit illo præſtantior.

Ad tertiam probationem dicatur, quòd licèt bonum, quod ſe extendit ad plura, extenſivè perfectius ſit, intenſivè tamen poteſt eſſe minùs perfectum aliô, quod non tam latè patet, nec ad tot objecta ſe extendit: v.g. qui uni pauperi dat centum nummos aureos, præſtantiorem actum charitatis elicit, quàm qui mille pauperibus mille denarios largitur. Unde ex eo, quòd habitus ad plura objecta ſe extendat, quàm actus, ſolùm inferri poteſt, quòd extenſivè & ſecundùm quid ſit perfectior actu.

§. VII.

Nominalium error proſcribitur.

Dico ultimò: formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati: & implicat contradictionem, intellectum beati ad illam merè paſſivè ſe habere.

Probatur prima pars contra Nominales, ex Tridentino Seſſ. 6. Canone 4. ubi definitur hominem non ſe habere merè paſſivè ad actus fidei, ſpei, charitatis, & contritionis, quibus ad juſtificationem diſponitur, ſed activè ad illos concurrere: At eadem eſt ratio de viſione beatifica (in qua, ut oſtendemus articulo ſequenti, beatitudo formalis conſiſtit) ac de actibus ſupernaturalibus, quibus homo ad juſtificationem diſponitur: Ergo formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati. 37

Confirmatur: Ibi Concilium pro eodem reputat, ut inanime quoddam ſe habere, & merè paſſivè ad actus ſupernaturales concurrere, ut patet ex verbis illius Canonis, ubi dicitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil Deo cooperari &c. ac veluti inanime quoddam nihil omninò agere, merèque paſſivè ſe habere, anathema ſit:* Sed beatus reſpectu beatitudinis 38

formalis ſe habet ut vivens, & non ut inanime quoddam, juxta illud Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum*: Ergo non ſe habet merè paſſivè. Ex quo patet Vazquem hîc diſp. 9. cap. 3. inconſideratè dixiſſe, fruſtrà ad noſtrum intentum Canonem illum Tridentini à nobis adduci; cùm Concilium, inquit, non loquatur ibi de beatis, ſed de viatoribus ad juſtificationem ſe diſponentibus. Nam licèt Concilium ibi non definiat noſtram ſententiam, nec loquatur de beatis, ſed de viatoribus: cùm tamen eadem ſit ratio de viſione beatifica, ac de aliis actibus ſupernaturalibus, quibus homo ad juſtificationem diſponitur, illaque non minùs ſit vitalis, ac actus fidei, ſpei, vel charitatis; ex illo Tridentini Canone efficax argumentum contra Nominales deſumitur.

39 Probatur ſecundò eadem pars: Dato quòd de potentia abſoluta poſſet à ſolo Deo produci operatio, in qua noſtra beatitudo conſiſtit (quod tamen eſſe impoſſibile oſtendemus in probatione ſecundæ partis) negari tamen non poteſt, ſuaviùs & connaturaliùs hominem beatificari per formam effectivè ab ipſo cauſatam, quàm per formam ſolùm in ipſo receptam: At Deo ſemper & maximè, reſpectu beatorum, debemus adſcribere id, quod ſuavius eſt, & naturis rerum conformius, niſi oppoſitum ſit revelatum, vel impoſſibile; quia ut dicitur Sapient. 8. *Attingit à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter*: Ergo cùm non repugnet beatum effectivè cauſare formalem beatitudinem, neque revelatum ſit quòd illam non cauſet, tenemur aſſerere ipſum effectivè ad illam concurrere, & non merè paſſivè ſe habere.

40 Secunda pars, in qua eſt major difficultas, contra Recentiores ſuprà relatos oſtenditur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 2. hæc ſcribente: *Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu ſancto, movente humanam mentem, quòd humana mens ſit mota tantùm, & nullo modo ſit principium hujus motus, ſicut cùm aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente: hoc enim eſt contra rationem voluntarij, cujus oportet principium in ipſo eſſe. Unde ſequeretur quòd diligere non eſſet voluntarium; quod implicat contradictionem, cùm amor de ſui ratione importet quòd ſit actus voluntatis.* Ex quibus verbis ſic arguo: Contradictionem implicat, quòd voluntas diligat ſupernaturaliter Deum, per actionem à ſe non elicitam: Ergo etiam implicat quòd intellectus videat ſupernaturaliter Deum, per actionem à ſe non elicitam. Conſequentia patet: quia quantùm ad hoc eadem eſt ratio de actibus intellectûs ac de actibus voluntatis. Antecedens autem eſt D. Thomæ, & ſuadetur ratione illius loco jam citato.

41 Probatur ſecundò eadem pars ratione fundamentali. Si intellectus beati ad viſionem beatificam merè paſſivè ſe haberet, beatus per illam ſimul videret & non videret Deum, & ſimul viveret & non viveret: Sed hæc ſunt contradictoria: Ergo implicat contradictionem, intellectum beati ad viſionem beatificam merè paſſivè ſe habere. Major quoad utramque partem oſtenditur. Inprimis enim per illam Deum videret, cùm videre, ſeu reddere intellectum videntem Deum, ſit effectus formalis primarius beatificæ viſionis: illum verò non videret, quia videre, agere eſt & non pati. Deinde quòd beatus ſimul viveret & non viveret, eadem facilitate ſuadetur: viveret enim, quia intellectio actio vitalis eſt, & beatifica viſio vita æterna, ut dicitur Joan. 17. non viveret autem, quia de ratione actionis vitalis eſt, quòd effectivè procedat à principio intrinſeco & vitali; unde implicat quòd aliquis vitaliter ſe moveat per motum ab alio cauſatum, vel quòd vitaliter generet generatione præcisè receptâ, & à ſe non elicitâ. Ergo etiam implicat, quòd vitâ intellectuali vivat per intellectionem, quam non elicit, & ad quam merè paſſivè ſe habet.

Confirmatur: Vivens per hoc ſolùm à non vivente differt, quòd non vivens habet perfectionem in ſe, non tamen à ſe; vivens autem non ſolùm illam recipit in ſe, ſed etiam illam habet à ſe, vel per identitatem, ut in Deo, vel per egreſſionem, & elicientiam, ut in nobis. Sed intellectus, qui ad viſionem beatificam merè paſſivè concurreret, illam quidem in ſe haberet; non tamen a ſe, nec per identitatem, nec per elicientiam, ut patet: Ergo vitâ intellectuali non viveret; ſed veluti inanime quoddam ad illam ſe haberet. 42

Confirmatur ampliùs: Viſio beatifica & quælibet alia intellectio habet, quòd ſit actio immanens, & quòd ſit vitalis; unde ſicut in ratione immanentis dependet ab intellectu etiam actu recipiente, ita in ratione vitalis dependet ab intellectu etiam actu eliciente: Sed ob primum, repugnat eam exiſtere abſque actuali concurſu paſſivo intellectûs; unde Deus non poteſt intellectionem unius hominis vel Angeli ponere in alio ſubjecto, v. g. in lapide, ut communiter docent Theologi: Ergo ob ſecundum, repugnabit illam exiſtere ſine activo concurſu intellectûs. 43

Tertiò ſuaderi poteſt eadem ſecunda pars concluſionis: Forma in exercitio conſiſtens non poteſt exiſtere, etiam de abſoluta Dei potentia, ſine tali exercitio; quapropter repugnat relationem exiſtere; niſi exercitè referat; motum, niſi exercitè moveat; unionem, niſi exercitè uniat: Atqui viſio beata & quævis alia intellectio conſiſtunt eſſentialiter in tendentia actuali & exercita ad objectum intelligibile: Ergo omninò repugnat viſionem extra cauſas conſtitui, niſi exercitè tendat ad illud: cùmque intellectus non poſſit exercitè intelligere, & tendere in objectum, niſi influat activè, conſequens ſit viſionem beatam non poſſe exiſtere abſque influxu activo intellectûs. 44

§. VIII.

Nominalium argumenta ſolvuntur. 45

OBjicies primò contra primam partem concluſionis: Idem nequit eſſe movens & motum, agens & patiens, ut probat Ariſtoteles 8. Phyſicorum; ex hoc inferens, omne quod movetur, ab alio & non à ſeipſo moveri: Sed intellectus lumine gloriæ elevatus patitur, viſionem beatificam recipiendo, & per illam mutatione ſupernaturali mutatur: Ergo nequit idem intellectus, ut lumine gloriæ elevatus, viſionẽ elicere. 46

Reſpondeo duplicem eſſe motum, unum intentionalem, & alium phyſicum: iſte eſt actus imperfecti, ut communiter docent Philoſophi; & ideò petit ſubjectum taliter in potentia, quòd illum non contineat actu, nec formaliter, nec eminenter; aliàs ſi illum eminenter contineret, actus imperfecti non eſſet: unde idem non poteſt eſſe movens & motum prædictô motu; quia ut poſſet eſſe movens, neceſſarium eſſet quòd motum & terminum ejus eminenter ſaltem in

se haberet. Alter verò motus, cùm actus imperfecti non sit, etsi exigat subjectum in potentia, per exclusionem continentiæ formalis, non tamen exposcit subjectum in potentia, per exclusionem continentiæ sui eminentialis: neq; adeò intellectus, qui, ut elevatus lumine gloriæ præcontinet in se virtualiter visionem beatificam, prout eidem lumini subest, potest esse in potentia ad illam recipiendam formaliter.

47 Objicies secundò: Beatitudo formalis est præmium meritorum: Sed de ratione præmii est, quòd procedat effectivè à solo præmiante: Ergo beatitudo formalis à solo Deo effectivè procedit.

Confirmatur: Si beatitudo formalis esset operatio à beatis producta, homo seipsum beatificaret: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud.

48 Ad objectionem respondeo concessâ Majori, distinguendo Minorem: de ratione præmii est quòd procedat effectivè à solo præmiante, loquendo de præmio objectivo, verum est: loquendo de consecutione seu tentione illius præmii, falsum: nam cùm hæc sit actio nostra, à nobis debet effectivè procedere. Et hujus clarum est exemplum: conducit aliquis operarios in vineam suam, & in mercedem laboris promittit ipsis prandium; peractoque labore, de facto prandium illis exhibet: tunc conducens, sive præmians, solùm alimenta, & objectum seu materiam prandii dat, non verò ipsam manducationem præstat; quia cùm hæc sit actio vitalis, non potest ab extrinseco agente procedere. Sic pariter justis promittit Deus beatitudinem in præmium & mercedem laborum, dat lumen gloriæ, & seipsum in ratione beatitudinis objectivæ: sed quia debet obtineri per visionem, quæ est operatio vitalis, formalis beatitudo non à solo Deo, sed etiam ab homine debet effectivè procedere.

Ad confirmationem distinguo Majorem: homo seipsum beatificaret, secundum quid, concedo: simpliciter, nego. Nam ut homo diceretur simpliciter beatificare seipsum, oporteret quòd esset causa eorum, quæ requiruntur ad ipsam beatitudinem, nempe luminis gloriæ, & unionis divinæ essentiæ in ratione speciei: ut autem secundùm quid beatificare seipsum dicatur, sufficit quòd effectivè producat visionem, in qua formaliter ejus beatitudo consistit: sicut dicitur quòd homo se justificat, vel sanctificat, juxta illud 1. Joan. 3. *Qui habet hanc spem in eo, sanctificat se*, quia ad actus disponentes ad justificationem effectivè concurrit.

49 Objicies tertiò: Homò nec effectivè causat, nec potest causare, etiam de potentia Dei absoluta, gratiam sanctificantem, ut docent nostri Thomistæ in tractatu de gratia: Ergo nec visionem beatam. Probatur Consequentia: Repugnantia primi oritur ex eo, quòd gratia sanctificans est formalis participatio naturæ divinæ, & consequenter improducibilis, nisi ab habente naturam divinam per essentiam: Atqui etiam visio beatifica est formalis participatio intellectionis divinæ, in qua Dei essentia consistit, ut in tractatu de attributis docuimus: Ergo pariter visio beatifica nec causatur, nec causari potest ab ullo intellectu creato.

Disp. 2. art. 1.

50 Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Majorem: quia est participatio naturæ divinæ, sub conceptu primordialis radicis ordinis supernaturalis, concedo Majorem: quia utcumque participat illam, nego Majorem, & concessâ Minori, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Licèt gratia sanctificans & visio beatifica participent divinum intelligere (quod in nostra sententia est Dei essentia seu natura) diversimodè tamen, & secundum diversas perfectiones seu formalitates, in eo eminenter contentas, illud participant: nam gratia sanctificans participat illud sub conceptu naturæ, & primæ radicis divinorum attributorum; unde gerit vices naturæ in ordine supernaturali, nullamque aliam formam priorem in tali ordine, in qua virtualiter præcontineatur, supponit: visio autem beatifica participat divinam intellectionem, ut eminenti quodam modo habet rationem operationis Deum beatificantis; & ideò non est prima forma ordinis supernaturalis, sed aliam priorem, in qua virtualiter præcontinetur, supponit, nempè lumen gloriæ, elevans intellectum, & reddens illum proximè potentem ad videndum Deum. Quare licèt homo non causet effectivè, nec causare possit gratiam sanctificantem, potest tamen activè influere, & reipsâ effectivè concurrit ad visionem beatam.

Dices: Sicut ad visionem beatam supponitur lumen gloriæ, ita ad gratiam sanctificantem supponuntur auxilia, quibus homo effectivè causat in se dispositiones supernaturales ad illam: At non obstante quòd prædicta auxilia gratiæ præcedant, homo per illa elevatus non potest habitualem gratiam efficere: Ergo pariter, etsi lumen gloriæ præsupponatur ad visionem beatificam, non rectè infertur, quòd intellectus creatus effectivè influat in illam. 51

Sed negatur Consequentia & paritas: Ratio discriminis est, quia auxilia actualia, quæ gratiam præcedunt, non sunt permanentia, & ideò nequeunt præstare præcontinentiam formæ permanentis, qualis est gratia habitualis: lumen autem præcedens visionem æquè permanens est, ac ipsa visio, subindeq; potens subjecto cui inhæret, illius præcontinentiam effectivam tribuere.

Instabis: Sicut auxilia præcedentia gratiam habitualem non adæquant illam in permanentia; ita lumen gloriæ non adæquat visionem beatificam in actualitate: Sed ob primum excessum prædicta auxilia nequeunt effectivum concursum in habitualem gratiam præstare: Ergo ob secundum, lumen gloriæ nequit activè in visionem beatificam influere. 52

Respondeo negando Majorem. Nam licèt lumen gloriæ non sit actus secundus formaliter, benè tamen virtualiter; quia licèt sit potens ad illum, non tamen est in potentia, sed præcontinet visionem beatificam per modum principii actualiter influentis, & necessariò connexi cum illa: licèt autem principium dans posse non adæquet actualitatem actûs, quando indifferenter respicit illum: secùs tamen quando indifferens non est, sed semper & necessariò actualiter in actum influit, ut contingit in lumine gloriæ. Et ratio à priori esse potest, quia lumen gloriæ est participatio intellectûs divini ut præcontinentis actualem intellectionem: unde sicut in divino intellectu tota perfectio actualis intellectionis eminenter præhaberur, ita & in lumine gloriæ tota perfectio & actualitas beatificæ visionis.

§. X.

Solvuntur aliæ instantiæ contra secundam partem conclusionis.

53 CONtra secundam partem nostræ conclusionis, in qua diximus implicare contradictionem, quòd intellectus creatus videat Deum, per visionem à se non elicitam, & in eo solùm passivè receptam, sic arguunt Adversarii. Potest Deus se solo de potentia absoluta producere visionem beatam, absque concursu & cooperatione intellectûs creati: Ergo per illam sic productam, & in intellectu receptam, poterit homo vel Angelus videre Deum, & beatificari formaliter. Consequentia videtur legitima, Antecedens verò probatur multipliciter. Primò quia Deus potest producere se solô quicquid producit mediâ causâ secundâ, ut docet D. Thomas 1. p. q. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam:* At mediante intellectu, elevato per lumen gloriæ, potest producere visionem beatam: Ergo & sine illo.

54 Secundò probatur idem Antecedens: Ideò Deus potest sine igne producere calorem, quem medio igne producit, quia eminenter continet illum: At etiam eminenter continet virtutem intellectûs creati, quô mediante producit intellectionem: Ergo pariter potest sine concursu intellectûs creati intellectionem producere.

55 Tertiò non minùs dependet intellectus ab anima, quàm visio ab intellectu ut principio eliciente: Sed Deus potest intellectum producere absque concursu animæ; sicut & calorem ut octo, qui est passio ignis, absque ignis concursu: Ergo & visionem beatificam sine concursu intellectûs creati producere poterit.

56 Quartò: Verbum utpote vitale, non minùs pendet ab actione vitali intellectûs, quàm actio vitalis à principio vitali: At potest Deus se solo producere verbum, sine media intellectione: Ergo & visionem, absque intermedio concursu intellectûs creati.

57 Denique probatur: Deus nutritionem & augmentationem, quàmvis sint actiones vitales, potest se solo supplere; potest enim puerum se solo constituere in statu perfecto, & quantitate ipsi debita: Ergo similiter poterit se solo producere visionem beatam, quàmvis illa sit actio vitalis essentialiter.

58 Quidam, ut ab his argumentis se expediant, duas formalitates distinguunt in beatitudine formali, nempe actionis vitalis, & qualitatis; & dicunt Deum non posse se solo producere beatitudinem formalem, ut actio immanens & vitalis est, benè tamen secundùm rationem qualitatis.

Verùm (præterquam quòd hæc solutio insufficiens est ad diluenda argumenta proposita, quæ probant visionem beatam non solùm in ratione qualitatis, sed etiam in ratione intellectionis & actionis vitalis, posse à solo Deo, sine concursu intellectûs creati produci, ut consideranti patebit) ex suprà dictis facilè potest confutari. Licèt enim visio beatifica sit qualitas, essentialiter tamen consistit in actuali exercitio intelligendi, seu tendentia actuali exercita ad objectum intelligibile: forma autem seu qualitas in exercitio actuali intelligendi consistens, non potest, A etiam de absoluta Dei potentia, sine concursu intellectûs produci, ut variis exemplis suprà ostendimus: Ergo visio beata, etiam sub ratione qualitatis considerata, non potest a solo Deo sine concursu intellectûs creati produci. Hac ergo solutione prætermissa,

Ad argumentum respondeo negando Antecedens. Ad primam probationem distinguo Majorem: Deus potest se solo producere quicquid producit mediâ causâ secundâ, si sit purè efficiens, concedo Majorem: si simul sit formalis, nego Majorem: & concessâ Minori, nego Consequentiam: quia intellectus non solùm est causa efficiens, sed etiam formalis extrinseca respectu intellectionis, quæ à principio vitali speciem desumit. 59

B Vel secundò, respondeo veram esse Majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam essentialem ab aliqua causa, secùs verò de illis, qui essentialiter ab aliqua causa dependent, quia Deus non potest essentias rerum destruere: visio autem beatifica, cùm sit actio vitalis, essentialiter dependet ab intellectu creato. Et potest fieri instantia de generatione, nutritione, augmentatione, & aliis actionibus de prædicamento actionis, quas Deus nequit se solo producere.

C Unde

Ad secundam probationem dicendum est, Deum non ideò tantùm posse sine igne producere calorem, quem unà cum illo producit, quia eminenter illum continet, sed etiam quia calor non dependet essentialiter ab igne. 60

Ad tertiam respondet Montesino, negando Minorem, quæ asserit Deum posse intellectum producere absque concursu animæ; & rationem assignat, quia implicat intellectum existere & non habere vitam; tota autem vita potentiarum animæ consistit in actuali emanatione ab illa. Hæc solutio probabilitate non caret. 61

Melius tamen & conformius ad jam dicta respondetur, negando Majorem: intellectio enim, ut suprà dicebamus, consistit essentialiter D in actuali exercitio intelligendi, unde existere nequit absque intellectu intelligente exercite; cùmque intellectus nequeat intelligere, nisi influat activè, consequens sit quòd intellectio existere non possit, absque activo influxu intellectûs: At verò potentia intellectiva, cùm non consistat in exercitio actuali, existere potest absque radicali principio actu influente; illiusque vitalitas subsistit, per hoc quòd petat connaturaliter influxum animæ, etsi præternaturaliter absque illo existere valeat.

Ad quartam probationem respondeo ex dictis §. 1. in resp. ad 3. objectionem, verbum accipi posse dupliciter, propriè scilicet & adæquatè, & communiter ac inadæquatè: in priori acE ceptione non solùm importat actualem repræsentationem objecti, sed etiam essentialiter dicit expressionem à principio vitali actu intelligente, teste D. Thoma 1. p. q. 34. art. 1. ubi ait: *Conceptus cordis de ratione suæ habet, quòd ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis*; quare verbum, propriè & adæquatè sumptum, sine actuali intellectûs concursu produci nequit; quia licèt non sit vitale, ut actio, est tamen vitale vitalitate essentiali, consistente in actuali terminatione actûs intelligendi: in secunda verò acceptione solùm dicit esse actualem repræsentationem objecti. Quocirca, ut 62

ibi-

Digitized by Google

ibidem diximus, divina eſſentia, licèt non ſit ab intellectu Beatorum expreſſa, vel producta, ſortitur rationem verbi in viſione beata: quia actualiſſimè ſeipſam repræſentat intellectui Beatorum, & eorum intellectionem in actu ſecundo terminat. Quare ſi verbum hoc ſecundo modo accipiatur, fateor quòd poteſt à ſolo Deo produci abſque influxu & concurſu intellectûs creati; non quidem extra intellectum, cùm de illius eſſentia ſit intellectui vitaliter repræſentare objectum; nec in intellectu non intelligente ob eandem rationem; ſed intra intellectum contemplantem objectum, etſi non producentem ipſum verbum: ſed inde non ſequitur viſionem creatam poſſe pariter à ſolo Deo produci.

63 Dices: Qualitas illa producta à ſolo Deo non eſſet ejuſdem rationis cum qualitate producta ab intellectu, cùm illa ſit vitalis eſſentialiter, ſecùs autem illa: Ergo non obtineret rationem verbi.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: non eſſet ejuſdem rationis, comparatione factâ ad objectum nego Antecedens: comparatione factâ ad principium, concedo Antecedens: ex quo ſolùm ſequitur prædictam qualitatem non eſſe verbum in adæquata & propria verbi acceptione, non autem illam non habere rationem verbi impropriè & inadæquatè ſumpti.

64 Inſtabis: De eſſentia verbi in quavis acceptione eſt, quòd intellectus per illud intelligat; At nequit intellectus per aliquid non vitale intelligere objectum: Ergo aliquid non vitale habere nequit rationem verbi, quomodolibet verbum accipiatur.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: per illud intelligat tanquam per formam, nego Majorem; tanquam per medium in quo contempletur objectum, concedo Majorem: juxta quam diſtinctionem, Minor argumenti neganda eſt ſimul cum Conſequentia.

65 Ad ultimam probationem nego Antecedens licèt enim Deus terminum augmentationis & nutritionis poſſit ſe ſolo producere, non tamen ipſam augmentationem & nutritionem; quæ cùm eſſentialiter ſint actiones vitales, à potentia vitali augmentativa & nutritiva petunt procedere; ſicut viſio & intellectio à potentia viſiva & intellectiva: unde ſi Deus augeret puerum ſine actione virtutis augmentativæ & nutritivæ, non eſſet ibi augmentatio, neque nutritio, ſed mutatio alterius rationis: quemadmodum ſi ex digito, vel coſta mulieris formaret hominem (ſicut in paradiſo terreſtri ex Adami coſta Evam formavit) non eſſet vera generatio, ſed alia mutatio diverſæ rationis.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo eſſentialiter conſiſtat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriuſque?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

66 EX dictis articulo præcedenti conſtat, beatitudinem formalem conſiſtere in operatione aliqua ab ipſo Beato elicita. Unde cum non poſſit conſiſtere in operatione partis ſenſitivæ; quia ut diſcurrit D. Thomas hìc art. 3. Beatitudo formalis in aſſecutione beatitudinis objectivæ conſiſtit: Deus autem, qui eſt noſtra beatitudo objectiva, cùm ſit bonum ſpirituale & univerſaliſſimum, à nulla potentia ſenſitiva, ſive exteriori, ſive interiori attingi poteſt: Ergo beatitudo noſtra formalis in aliqua operatione vitæ intellectivæ debet conſiſtere. Sed cujus potentiæ ſit illa operatio, an intellectûs, vel voluntatis, aut utriuſque? gravis eſt difficultas, & celebris controverſi, apræſertim inter Thomiſtas & Scotiſtas, quæ non modicum pulveris in utraque ſchola excitavit. Cæterùm ut debita cum claritate procedamus, & viam præcludamus evationibus quorundam Recentiorum, qui eludunt hujus diſpurationis intentum potiùs, quàm elucident, aſſerentes quæſtionem eſſe de ſolo nomine, & confundences ſtatum beatitudinis cum ejus eſſentia, ſeu ratione formali.

Diligenter obſervandum eſt, aliud eſſe loqui 67
de beatitudine quoad ſtatum, & aliud quoad eſſentiam, ſeu rationem formalem conſtitutivam illius: loquendo enim de ſtatu, ſeu perfectione beatitudinis, certum eſt plures ad illam operationes pertinere, nec ſolam viſionem, nec ſolum amorem, aut delectationem ad ipſam concurrere, ſed omnia etiam, quæ ad reliquas potentias, & naturam ſubjecti perficiendam & beatificandam conducunt; quia conſtat in beatitudine potentias tam animæ, quàm corporis repleri debere omnibus bonis ſibi convenientibus & proportionatis, juxta illud Pſal. 102. *Qui replet in bonis deſiderium tuum*: ſicut homo in ſtatu perfecto non ſolùm requirit unionem animæ & corporis, ſed etiam debitam quantitatem, pulchritudinem, ſanitatem, & alia, quæ ad ipſum perficiendum concurrunt. Loquendo verò de eſſentia, & ratione formali conſtitutiva beatitudinis, quæſtio eſt primò, an illa in unica tantùm operatione, vel in pluribus ponenda ſit? Secundò, ſuppoſito quòd in unica & ſimplici operatione conſiſtat, quæritur ad quam potentiam illa pertineat, an ad intellectum, vel ad voluntatem?

Prætereà advertendum eſt, quòd cùm quæ- 68
ſtio iſta ſit prorſus metaphyſica, & Scripturæ, Concilia & SS. Patres non definiant, quid in operationibus à Beatis elicitis, & ad beatitudinem concurrentibus, ſe habeat per modum eſſentiæ, quidve per modum proprietatis, & perfectionis concomitantis, aut conſequentis; vix aliquid certi haberi poteſt in hac parte ex Authoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum, quæ à quibuſdam adduci & accumulari ſolent. Nam Scripturæ loca, quibus beatitudo, gaudium, delectatio, fruitio, aliiſque nominibus ad voluntatem ſpectantibus appellatur, poſſunt à nobis in ſenſu cauſali intelligi, & explicari: beatitudo enim eſt cauſa perfectiſſimi gaudij, & ſummæ delectationis. Vel etiam poteſt beatitudo dici gaudium, ſeu delectatio completivè: quia eſſentia beatitudinis per gaudium, ut per ſui proprietatem, completur & perficitur, ut docet S. Thomas hìc art. 4. ubi ait beatitudinem ab Auguſtino vocari *gaudium de veritate*, quia ipſum gaudium eſt conſummatio beatitudinis. Quando vero in Scriptura, vel SS. Patribus, nominibus ad intellectum pertinentibus declaratur, reſponderi poteſt à Scoti Diſcipulis, formalem beatitudinem vocari præ-

ſuppoſitivè viſionem, aut cognitionem: quia licèt in actu voluntatis conſiſtat, ſupponit tamen cognitionem ex parte intellectûs. In quo ſenſu explicari ſolent à noſtris Theologis teſtimonia Scripturæ, in quibus prædeſtinatio (conſiſtens in actu intellectûs) appellatur nominibus pertinentibus ad voluntatem; ut ſunt dilectio, electio, & ſimilia: quia ſcilicet actus imperij (in quo prædeſtinationis eſſentia conſiſtit) electionem ex parte voluntatis ſupponit. Cùm ergo ex authoritate Scripturæ, & SS. Patrum nihil firmum haberi poſſit in hac materia, & illorum teſtimonia facilè poſſint eludi; ad rationes metaphyſicas ex eſſentia beatitudinis formalis deſumptas recurrendum eſt. Porrò ut illarum vis melius percipiatur,

69 Notandum eſt tertiò, ac præ oculis ſemper habendum, eſſentiam beatitudinis formalis eſſe aſſecutionem finis ultimi, ſeu objecti beatifici: unde illa actio, vel illæ actiones cenſendæ ſunt ad formalem beatitudinem pertinere, quæ eſſentialiter & formaliter ſunt aſſecutio finis ultimi: è contra vero illæ, quæ ad rationem aſſecutionis ultimi finis, & objectivæ beatitudinis materialiter, concomitanter, vel accidentaliter ſe habent, non ſpectant ad rationem formalem beatitudinis, ſed ejus eſſentiam comitantur, vel ſubſequuntur. Hoc eſt unicum fundamentum, quo in hac parte utitur D. Thomas ad explorandam quidditatem & eſſentiam beatitudinis formalis, ut patet qu. 1. art. 8. & qu. 2. art. 7. & hîc art. 1. 3. & 4. ubi ex hoc infert eſſentiam beatitudinis in actu intellectûs conſiſtere: unde huic principio firmiter adhærendum eſt, & ab illo nullatenùs recedendum. His præmiſſis,

70 Circa reſolutionem difficultatis propoſitæ plures reperio Authorum ſententias, quæ tamen ad tres præcipuas reduci poſſunt. Prima docet beatitudinem formalem plures operationes eſſentialiter includere, ſine quibus illa neque eſſe, neque concipi poteſt. Quæ autem ſint illæ operationes, non eodem modo explicant Authores ejuſdem ſententiæ. Holcot enim in 4. qu. 8. art. 2. aſſerit, beatitudinem formalem includere plures operationes non ſolùm intellectûs & voluntatis, ſed etiam ſenſuum. Verùm ille ut exiſtimo, loquitur de beatitudine quoad ſtatum & perfectionem, non verò quoad ejus eſſentiam, ſeu rationem formalem: undè licèt nihil dicat à veritate alienum, id tamen, de quo in præſenti eſt controverſia, non attingit. D. autem Bonaventura in 4. diſt. 49. art. 1. qu. 5. ſumendo beatitudinem non pro ſtatu, ſed pro eſſentia, ait illam conſtare tribus actibus, ſcilicet viſione, amore, & fruitione. Alij ex duplici tantùm actu, nempe ex viſione & amore illam coaleſcere ponunt. Ita ex antiquis Hugo Victorinus, Gregorius, & Richardus, & ex modernis Molina, Valentia, Suarez, & Salas. Alij denique illam ex viſione & fruitione eſſentialiter conſtare exiſtimant. Sic Marſilius in 4. quæſt. ultimâ.

Secunda ſententia docet, quòd beatitudo eſſentialiter conſiſtit in unica & ſimplici operatione in actu ſcilicet amoris amicitiæ, quo diligitur Deus propter ſe, actu intellectûs, nempe viſione divinæ eſſentiæ præſuppoſitivè ſe habente. Hanc tenet Scotus in 4 diſt. 49. qu. 4. quem ſequuntur ejus Diſcipuli, & præter eos (inquit Vazquez) nulli ei aſtentiuntur.

Tertia, huic extremè oppoſita, in actu intellectûs, viſione ſcilicet divinæ eſſentiæ, formalis beatitudinis eſſentiam adæquatè conſtituit; & amorem, ac fruitionem, ſeu delectationem eſſe duntaxat illius proprietates ad illam conſequentes, & ab ea inſeparabiles, affirmat. Ita S. Thomas hîc art. 4. & omnes ejus Diſcipuli quibus adhærent Toſtatus, Curiel, Lorca, Vazquez, Granado, Becanus, & Bellarminus libro 4. de æterna fœlicitate Sanctorum capite 2.

Eandem ſententiam tenet Carthuſianus in 4. diſt. 49. quæſt. 1. illamque tribuit Auguſtino, Hilario, Bernardo, & alijs Patribus, & refert D. Hieronymum jam beatitudine coronatum apparuiſſe Auguſtino, & ei dixiſſe: *Tota beatitudo noſtra eſt videre, nec eſt unus noſtrûm beatior alio, niſi inquantùm faciem Deitatis clarius videt.* Unde ipſe Auguſtinus in ſoliloquiis cap. 16. *Hoc eſt* inquit, *plena beatitudo, & tota glorificatio hominis, videre faciem Dei ſui.* Et 10. de civit. cap. 16. *Illa viſio tantæ pulchritudinis viſio eſt, & tanto amore dignißima, ut ſine hac, quibuslibet alijs bonis præditum, atque abundantem, non dubitet Plotinus infœliciſſimum dicere.*

§. II.

Primus dicendi modus refellitur.

71 Dico primò: Formalis beatitudo non in pluribus, ſed in uno actu conſiſtit.

Hanc concluſionem ſic probat Scotus, ubi ſupra qu. 3. §. *ad quæſtionem*: Beatitudo objectiva eſt omnino ſimplex: Ergo beatitudo formalis, quæ illam attingit, & illi debet proportionari, debet etiam eâdem ſimplicitate gaudere, & in ûnico actu conſiſtere.

Verùm hæc ratio nullius eſt ponderis: nam vel in Antecedenti loquitur de ſimplicitate objecti beatifici in eſſe entis, vel de ſimplicitate illius in eſſe objecti, per excluſionem multiplicis rationis objectivæ? Si primum, Conſequentia eſt nulla: quia circa objectum entitativè idem verſari poſſunt plures actus ſpecie diſtincti. Si ſecundum, petit principium, vel ad minùs non probat id, quod probandum eſt: nam illi qui formalem beatitudinem in actu utriuſque potentiæ conſtituunt, duplicem rationem objectivam diſtinguunt in objecto beatifico, nempe rationem veri reſpectu intellectûs, & rationem boni in ordine ad voluntatem: Ergo ratio illa nullius eſt roboris.

72 Secundò alij ſic eam probant: Formalis beatitudo debet conſiſtere in perfectiſſima operatione: At operatio perfectiſſima ſolum eſt una; eo enim ipſò quòd duæ operationes ſpecie inter ſe differunt, neceſſariò una debet eſſe perfectior alterâ, cùm ſpecies ſe habeant ſicut numeri, qui in indiviſibili conſiſtunt: Ergo nequit formalis beatitudo conſiſtere, niſi in una tantùm operatione.

Sed nec iſta ratio apertè convincit, niſi aliundè roboretur: ſi enim per impoſſibile perfectiſſima operatio non eſſet aſſecutio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non conſiſteret: Ergo quòd aliqua operatio beatitudo ſit, vel non ſit, non ex ſolo perfectionis excellu, ſed præcipuè ex eo, quòd ſit, vel non ſit aſſecutio ultimi finis, colligi debet. Unde

Probatur primò concluſio ratione fundamentali. Illa operatio conſtituit eſſentialiter forma-

Digitized by Google

formalem beatitudinem, quæ primò Deum aſ-
A sequitur,& radicaliter , ſeu cauſaliter continet
aliarum potentiarum perfectiones : Sed hoc u-
ni tantùm operationi convenit : Ergo in unica,
& non in multis operationibus conſiſtit eſſenti-
aliter formalis beatitudo. Major eſt certa : nam
in alijs eſſentiis id intelligimus eſſe conſtitutivum formale, quod primò illis competit , & in
quo radicaliter cæteræ perfectiones continentur ; ut patet in homine, cujus conſtitutivum eſt
rationalitas, quia primò ei competit , & eſt radix riſibilitatis,& aliarum proprietatum , quæ
conveniunt naturæ humanæ : Ergo cum beatitudo formaliter in Dei aſſecutione ſit poſita , in
illa operatione debet conſtitui , cui primò con-
venit ratio aſſecutionis continentis cauſaliter
B reliquas perfectiones , quæ beatitudinem comitantur. Minor autem,in qua eſt difficultas,probatur : quia inter duas operationes naturæ rationalis pertinentes ad diverſas potentias,intellectum ſcilicet & voluntatem, neceſſariò intervenit ordo ; cùm enim nihil ſit volitum , quin
præcognitum , actus voluntatis ſupponunt actus
intellectûs , eiſque ſubordinantur : Ergo utraque operatio nequit eſſe prima aſſecutio ultimi finis aliarum potentiarum perfectiones &
operationes radicaliter continens : ſicut quia
inter rationalitatem & riſibilitatem reperitur
ordo ac ſubordinatio , & riſibilitas ſupponit
C rationalitatem , impoſſibile eſt, quòd utraque
eſſentiam hominis primò conſtituat , & radicaliter contineat omnes alias perfectiones , quæ
competunt naturæ humanæ.

74 Ex quo præcluditur via ſolitæ evaſioni Adverſariorum , qui vim hujus evaſionis infringere conantur , aſſerendo plures operationes ad
diverſas potentias pertinentes , non poſſe quidem adæquatè & totaliter concurrere per ſe
primò ad conſecutionem ultimi finis : benè tamen inadæquatè & partialiter , attingendo illum diverſò modò , & ſub diverſa ratione ſub
qua,ſicuti attingunt intellectio & volitio ; nam
intellectio illum aſſequitur ſub ratione veri , volitio autem ſub ratione boni. Præcluditur, in-
D quam , via huic evaſioni : quæro enim,an per intellectionem , quæ eſt prævia ad actum voluntatis , homo verè aſſequatur ultimum finem , vel
ſolùm per illam præparetur, ac diſponatur ad ejus aſſecutionem ? Si primum dicatur , talis operatio erit prima conſecutio ultimi finis , &
prima radix cauſaliter continens aliarum potentiarum perfectiones , ſubindeque ipſa beatitudo formalis. Si verò ſecundum aſſeratur,intellectûs operatio erit tantùm præparatio , &
diſpoſitio ad aſſecutionem finis ; & prima finis
aſſecutio fiet per actum voluntatis , ac in illa eſ-
E ſentialiter conſiſtet formalis beatitudo ; in actu
verò intellectûs ſolùm præſuppoſitivè , ac diſpoſitivè: & ita quicquid dicatur, beatitudo formalis eſſentialiter in unica operatione conſiſtet , quamvis plures includat præſuppoſitivè,
concomitanter,vel conſecutivè.

75 Neque obſtat quod illi dicunt , nempe diverſas illas operationes partialiter ſe habere ad
conſecutionem ultimi finis , & diverſò modò,
ſeu ſub diverſa ratione *ſub qua* , nempe ſub ratione veri & boni , illum attingere. Cùm enim
Deus ſit res ſimpliciſſima & indiviſibilis, unicâ
actione totus teneri & poſſideri poteſt ; & tentio , ſeu poſſeſſio rei non regulatur penes modum tendendi diverſum , ſed penes rationem
A rei in ſua ſubſtantia ; ſic enim ſimpliciter poſſidetur,& noſtra redditur : ut patet cùm quis unâ tantùm manu apprehendit, & tenet burſam
plenam pecuniis ; quis enim propterea neget
eam perfectè & ſimpliciter ab eo poſſideri , eo
quòd utrâque manu , vel ore ac dentibus , & omnibus aliis modis , quibus apprehendi poteſt,
illam non teneat ? Addo,quòd licèt Deus dici
poſſit aſſequibilis non ſolùm ſub ratione veri ,
ſed etiam ſub ratione boni , ſi ly *ſub* diçat rationem *qua* aſſequibilem , non tamen ſi diçat rationem *ſub qua* aſſequibilitatis : ut ex ſolutione argumentorum patebit.

Probatur ſecundò concluſio aliâ ratione : Be- 76
atitudo formalis , cùm ſit perfectior & ſuperior
omnibus formis , quæ poſſunt advenire creaturæ,debet eſſe illis ſimplicior ; ſicut Angelus,quò
ſuperior & perfectior exiſtit , eò ſimplicior eſt,
& eò paucioribus , & univerſalioribus utitur *Diſp. 6.*
ſpeciebus , ut in tractatu de Angelis oſtenſum *art.5.*
eſt:ſi autem beatitudo ex multis operationibus
coaleſceret, non eſſet ſimplicior aliis rebus creatis,imo potiùs eſſet veluti unum per accidens,
& per aggregationem plurium ; nam plures operationes ſunt plura entia, & ex pluribus entibus in actu non fit unum per ſe, ſed per accidens:
Ergo formalis beatitudo non in pluribus, ſed in
uno tantùm actu conſiſtit.

Neque valet quod ait Curiel , cui hæc ratio 77
diſplicet, non eſſe inconveniens dicere , quòd *quæſt. 6.*
beatitudo formalis non ſit unum per ſe , quia *§.3.*
conſiſtit in quadam perfecta diſpoſitione animæ , quæ conſurgit ex proportione diverſarum
operationum ; ſicut ſanitas ex proportione humorum , & pulchritudo ex proportione partium. Non valet, inquam, quia licèt loquendo
de beatitudine completivè (ſeu quoad ſtatum)
hoc verum ſit,ut antea declaravimus ; non tamen ſi loquamur de beatitudine quoad eſſentiam & rationem formalem : illa enim debet eſſe una & ſimplex , & quantùm poſſibile fuerit,
beatitudini objectivæ proportionari. Undè D.
Thomas hîc art. 2. ad 4. ait beatitudinem eſſe
unam,continuam , & ſempiternam operationem,& mox ſubdit : *In præſenti vita,quantùm deficimus ab unitate & continuitate talis operationis,tantum deficimus à beatitudinis perfectione..... & ideò in activa vita,quæ circa multa occupatur , eſt minùs de ratione beatitudinis , quàm in vita contemplativa , quæ verſatur circa unum , id eſt circa veritatis contemplationem.* Efficaciores pro hac concluſione rationes
adducemus §.4.ubi cum D. Thoma oſtendemus,
eſſentiam beatitudinis ſoli operationi intellectûs , quæ eſt viſio Dei , poſſe competere : nunc
aliquæ objectiones , quæ à Recentioribus fieri
ſolent, §.ſequenti diluendæ ſunt.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBjiciunt inprimis Recentiores varia Scri- 78
pturæ teſtimonia , in quibus beatitudo ſignificatur nominibus pertinentibus modò ad operationem intellectûs , ut cùm appellatur viſio,
contemplatio,cognitio ; modò ad operationem
voluntatis , ut cùm dicitur gaudium, delectatio,
fruitio : ut enim cuncta hæc teſtimonia verificentur,dicendum videtur , beatitudinem formalem non eſſe unicam ſimplicem operationem , ſed plures actus eſſentialiter includere.

Addunt

Digitized by Google

Addunt Benedictum XII. in quadam extravaganti, quam refert Alphonsus à Castro, verbo *Beatitudo*, hæreli 74. definire, animas justorum, qui jam decesserunt, ante generale judicium esse verè beatas, *Divinæ essentiæ visione & fruitione.* Item addunt, quòd Catechismus Romanus jussu Pij V. editus, parte 1. ad illa verba symboli, *vitam æternam*, ait, *essentialem beatitudinem in eo sitam esse, ut Deum videamus, ejusque pulchritudine fruamur.* A

79 Respondeo primò, hæc & similia testimonia non favere illis Authoribus, sed ab ipsis esse solvenda; cum illi essentiam beatitudinis in visione & fruitione, seu gaudio beatifico non constituant, sed in visione & amore; & fateantur B fruitionem & delectationem esse quid concomitans, aut subsequens formalem beatitudinem, non vero illam constituens; quia cùm gaudium sit de ipso bono jam præsenti & possesso, affectionem illius supponit, non vero constituit, ut infra dicemus. Undè

80 Respondeo secundò, Scripturam in illis testimoniis solùm assignare operationes, quæ reipsa in beatitudine inveniuntur, non autem explicare, quænam ex illis ejus essentiam metaphysicè constituat, seu quid in ipsa beatitudine se habeat per modum essentiæ, quid per modum proprietatis & perfectionis eam con- C comitantis aut subsequentis, ut supra annotavimus: unde beatitudo nunc visio, nunc gaudium, aut delectatio in Scriptura appellatur, non quia ex utroque actu essentialiter constet, sed quia utrumque includit, visionem scilicet ut suam essentiam, & delectationem veluti proprietatem, perfectionem, & consummationem suam.

81 Ad extravagantem Benedicti dicendum est Pontificem ibi solùm voluisse definire, animas justorum decedentium ex hac vita expectare diem generalis judicij, ut beatitudinem recipiant, sed ante illum diem verè esse beatas, videndo Deum, & ejus præsentia fruendo: quòd vero utraque hæc operatio, vel una duntaxat ad essentiam beatitudinis pertineat, nullatenùs D definit, sed Theologorum disputationi reliquit. Idem dicendum est de Catechismo Romano. Nec obstat quòd ibi loquatur de essentiali beatitudine: hoc enim nomine non significat ipsam essentiam, & quidditatem beatitudinis metaphysicè sumptam, de qua in præsenti agimus, sed integram ejus substantiam, ut ab accidentibus communibus divisam; illa siquidem non solùm visionem, sed etiam amorem & fruitionem complectitur: sicut ad substantiam hominis pertinet quòd sit admirativus & risibilis, licèt hoc non pertineat ad ejus essentiam metaphysicè consideratam. Addo fruitionem interdùm à SS. Patribus sumi non pro gaudio & delectatione, quæ ad consecutionem rei desideratæ consequitur, sed pro ipsa possessione rei amatæ; ut patet ex illo Augustini lib. de moribus Ecclesiæ cap. 3. *Quid est aliud frui, quàm præsto habere quod diligis?* hoc autem modo visionem Dei fruitionem esse constat.

82 Secundò arguit Valentia: Formalis beatitudo consistit in perfectissima conjunctione cum Deo: Sed perfectior est illa, quæ fit mediis actibus intellectûs & voluntatis, visione scilicet & amore, quam illa, quæ fit per solam visionem: Ergo beatitudo formalis non consistit in unico actu, sed in pluribus.

Respondeo, formalem beatitudinem non 83
consistere in perfectissima conjunctione absolutè & simpliciter; aliàs deberet consistere in unione hypostatica, quæ est summa & perfectissima omnium unionum; sed in perfectissima conjunctione in genere affectionis: licèt autem actus voluntatis addat rationem conjunctionis supra actum intellectûs, non tamen addit rationem affectionis; quia ut ostendemus §. sequenti, actus voluntatis affectivus non est: adeoque tametsi ex utroque actu, visionis scilicet, & amoris, resultet perfectior cum Deo conjunctio, non tamen perfectior ejus affectio, seu possessio.

Dices: Factâ affectione per actum intellectûs adhuc Deus est ulteriùs assequibilis: Sed 84
non restat acquisibilis nisi per actum voluntatis: Ergo iste non solùm addit rationem conjunctionis, sed etiam rationem affectionis. Minor est certa, Major autem probatur. Per actum intellectûs solùm possidetur Deus sub ratione veri: Sed Deus non solùm est assequibilis sub ratione veri, sed etiam sub ratione boni; cùm ut sic habeat rationem ultimi finis, de cujus conceptu est, quòd sit consequibilis à creatura rationali: Ergo affectutò Deò per visionem beatam, adhuc est ulteriùs assequibilis.

Respondeo negando Majorem, ad cujus pro- 85
bationem, distinguo Majorem: per actum intellectûs solùm possidetur Deus sub ratione veri: ly *sub* dicente rationem *sub qua* assequibilitatis, concedo Majorem: dicente rationem *qua* affectam, seu assequibilem, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Deus est assequibilis sub ratione boni, tanquam ratione *sub qua*, nego Minorem: tanquam ratione *qua*, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Itaque sicut intellectus non solùm intelligit rationem veri, sed etiam rationem entis, & boni, & omnes formalitates, quæ cuivis enti competere possunt; licèt omnes illas sub ratione veri, ut ratione *sub qua* intelligat: ita non solùm assequitur veritatem Dei, sed etiam ejus bonitatem, pulchritudinem, suavitatem, omnesque alias formalitates, & perfectiones divinas; omnes tamen sub ratione veri, ut ratione *sub qua*, attingit & consequitur; & quia Deus solùm est assequibilis sub ista ratione, tanquam ratione *sub qua*, quamvis ut ratio *quæ* sit assequibilis sub omni alia, ideò adæquatè tenetur ab intellectu; & ultra visionem beatam non restat affectio ulterior, licèt restet ulterior conjunctio.

Instabis: Deus est assequibilis sub ratione ul- 86
timi finis: At ratio *sub qua* illius, ut est ultimus finis, est ratio bonitatis: Ergo est assequibilis sub ratione boni, ut ratione *sub qua*.

Respondeo stando semper in eadem distinctione: Deus est assequibilis sub ratione ultimi E finis, ly *sub* dicente rationem *qua* assequibilem, concedo Majorem; dicente rationem *sub qua* assequibilitatis, nego Majorem; & concessâ Minori, nego Consequentiam. Vel concessâ Majori, distinguo Minorem. Bonitas est ratio *sub qua* illius ut est ultimus finis, si consideretur ut appetibilis, concedo Minorem: si spectetur solùm ut assequibilis, nego Minorem: licèt enim in ultimo fine ratio *sub qua* appetibilitatis sit bonitas, sola tamen veritas est ratio *sub qua* assequibilitatis illius.

Objicies tertiò: Beatitudo formalis debet

ipsa

seipsâ hominis appetitum adæquatè satiare: At sola visio illum adæquatè non satiat, beatè tamen visio & amor beatificus; cùm non solùm homo inclinetur ad videndum Deum, sed etiam ad ipsum amandum: Ergo beatitudo formalis in uno simplici actu non consistit, sed simul visionem & amorem includit.

88 Confirmatur: Ex eo probavimus suprà, in visione essentiæ divinæ sine personis non salvari formalem beatitudinem, quia appetitus hominis per talem visionem non esset perfectè satiatus, sed adhuc maneret inquietus & pendulus: At etiam visô Deô, & non amatô ab homine, illius appetitus suspensus & inquietus existeret: Ergo visio sine amoris consortio beatitudo non B est; & consequenter amor ad beatitudinem essentialiter exigitur.

89 Respondeo primò, hæc argumenta non solùm probare, ad beatitudinem essentialiter requiri visionem & amorem, sed etiam gaudium & fruitionem: quia scilicet homo non solùm appetit videre & amare Deum, sed etiam ipsô frui, & de ejus possessione gaudere, ita ut si per impossibile illum videret, & amaret, & de ejus fruitione & possessione non gauderet, per talem visionem & amorem ejus appetitus non esset perfectè satiatus: sed adhuc maneret inquietus, & suspensus: Ergo vel ad beatitudinem formalem non requiruntur essentialiter duo actus, vel C requiruntur tres, nempè visio, amor & fruitio; quod tamen Valentia, Suarez & alii Recentiores, contra quos in præsenti disputamus, firmiter negant, & beatitudinem in sola visione & amore constituunt.

90 Respondeo secundò, beatitudinem seipsâ formaliter satiare debere primariam inclinationem hominis, secundarias autem non per seipsam formaliter, sed causaliter tantùm causando scilicet actus, per quos illæ satiantur formaliter: hoc autem solùm competit visioni beatæ; illa enim seipsâ formaliter satiat inclinationem naturalem, quam homo habet ad veri cognitionem, & quæ primariò ei convenit (cùm primum D prædicatum essentiale hominis sit esse intellectivum) inclinationem verò, quam habet ad amorem bonitatis, ejusque fruitionem, causaliter satiat, inquantùm causat amorem beatificum, & summum gaudium delectationem de possessione Dei. Cæterùm amor beatificus, cùm radicaliter non contineat visionem beatam, nec formaliter, nec causaliter satiare potest inclinationem, quam homo habet ad cognoscendum verum; nec proinde esse beatitudo formalis, ut §. sequenti contra Scotum ostendemus.

Unde patet responsio ad confirmationem, & disparitas ad exemplum, quod ibidem adducitur, siquidem inclinatio ad videndas divinas personas est primaria, & ideò visio illam non satians, beatitudo non foret; inclinatio verò ad E amandum Deum secundariò tantùm homini convenit (cùm volitio sit inclinatio consequens ad intellectionem) & ita sufficit, quòd visio causaliter eam satiet.

91 Objicies ultimò: Dotes, quæ consequuntur ad conjunctionem animæ, & matrimonium spirituale illius cum Deo, non solùm sunt in intellectu, sed etiam voluntate, ut infrà ostendemus: Ergo matrimonium seu conjunctio, in qua beatitudo essentialiter consistit, non solùm pertinet ad intellectum, sed etiam ad voluntatem.

A Respondeo, dotem non solùm dari ad initium 92
matrimonii, seu ad desponsationem, sed etiam ad consummationem & usum ejus: & ideò licèt matrimonium Dei in patria realiter & essentialiter salvetur in actu intellectûs, nihilominus tamen dantur dotes in voluntate, in qua matrimonium perficitur, & consummatur, licèt omnes dotes originaliter & radicaliter contineantur in visione. Aliquid simile contingit in via: desponsatur enim anima Deo per fidem, juxta illud Oseæ 2. *Sponsabo te mihi in fide*: ad quam desponsationem sequuntur virtutes infusæ, quasi dotes, quarum aliquæ sunt in intellectu, & aliæ in voluntate. Unde dicebat B. Agnes: *Annulo suo subarravit me Dominus: dexteram meam & collum meum cinxit lapidibus pretiosis: tradidit auribus meis inæstimabiles margaritas, & circumcedit me vernantibus atque coruscantibus gemmis.*

§. IV.

Opinio Scoti rejicitur.

DIco secundò: Beatitudo formalis non consistit in actu voluntatis.

Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 4. & 3. 93
contra gentes c. 26. Beatitudo formalis consistit essentialiter in assecutione ultimi finis, seu beatitudinis objectivæ: Sed nullus actus voluntatis potest esse assecutio ultimi finis: Ergo beatitudo formalis in nullo actu voluntatis essentialiter C potest consistere. In Majori omnes conveniunt: Minor autem probatur primò ratione generali. Velle est quoddam appetere: Atqui appetere non est consequi rem appetitam, sed inclinari & tendere in eam: unde videmus quòd res cognitione carentes per appetitum innatum tendunt in bonum conveniens suæ naturæ; animalia verò per appetitum elicitum excitantur ad illud quærendum, & consequuntur illud per actum alterius potentiæ, v. g. lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem verò & per ubi ipsi unitur: item ovis per famem & appetitum incitatur ad quærendum pabulum, & dentibus ac ore illud attingit & consequitur: similiter homo per voluptatem appetit divitias, cibos, flores, odores, voluptates, & similia, & per diversas potentias ac sensus illa consequitur: manu enim apprehendit pecunias; cibos verò, flores, odores, & voluptates gustu, odoratu & tactu: Ergo similiter actus voluntatis non est consecutio rei volitæ, sed inclinatio & tendentia voluntatis in eam.

Secundò probatur eadem Minor ratione D. 94
Thomæ locis citatis. Actus voluntatis circa ultimum finem, vel est desiderium, vel delectatio? Sed neuter horum actuum potest esse consecutio ultimi finis: Ergo nullus actus voluntatis rationem consecutionis ultimi finis habere potest. Minor quantùm ad primam partem evidens est: desiderium enim, cùm sit de re absente, non potest esse ejus possessio & consecutio: & sanè si per desiderium homo consequeretur bonum, quod appetit, omnes avari statim divites essent, omnes ægroti sani, & omnes miseri fœlices, quod absurdum est. Probatur verò quoad secundam, quam Aureolus & quidam alii negant, in delectatione seu gaudio beatifico formalem beatitudinem constituentes. Nam sicut desiderium est de bono absente & nondum habito, ita delectatio est de bono jam habito & possesso; unde non facit, sed supponit finis consecutionem, & ut ait D. Thomas hîc art. 4. *Delectatio ad-*

Digitized by Google

venit voluntati, ex hoc quòd finis est præsens, non autem è converso ex hoc aliquid sit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. A

95 Addo quòd consecutio ultimi finis per se intenditur: delectatio autem, cùm sit veluti quoddam operationis condimentum, non per se intenditur, sed propter operationem, quam perficit. Unde Aristoteles 1. Ethic. c. 4. dicit, quòd delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, qui quidem est propter eum, cui inest juventus, & non è converso: Ergo delectatio non est consecutio ultimi finis, sed aliquid eam concomitans.

96 Huic rationi D. Thomæ, quæ præcipua & fundamentalis est, & quam Vazquez inexpugnabilem, seu insolubilem appellat, duobus modis occurrunt Adversarii. Aureolus enim, & illi, qui delectationem ad beatitudinis essentiam spectare existimant, respondent, quòd etsi delectatio bonum possessum supponat, adeptione factâ per visionem & amorem beatificum, acquiritur tamen idem objectum adeptione ab aliis distinctâ, nec inconvenit objectum jam adeptum, iterum sub alia ratione per supervenientem actionem acquiri & teneri. Scotus verò & ejus discipuli, qui non in delectatione, sed in amore amicitiæ beatitudinem formalem constituunt, dicunt S. Thomam in prædicta ratione insufficienter enumerasse actus voluntatis, quia non fecit mentionem de amore specialiter sumpto, qui à desiderio & delectatione distinguitur. B C

97 Sed hæ solutiones facilè possunt confutari. Prima quidem: quia non alia de causâ delectatio de prædio aut de pecunia possessa, non est ejus possessio & adeptio, nisi quia talia objecta ex conceptu delectationis supponuntur possessa. Ergo similiter delectatio de bono infinito, adepto & possesso, non est illius adeptio, etiam sub diversâ ratione.

Deinde, Ex hac solutione sequitur objectum beatificum, per visionem & amorem possessum, posse terminare actum desiderii: Consequens est falsum: Ergo, &c. Probatur sequela: nam per actus prædictos, juxta solutionem quam impugnamus, non possidetur adæquatè objectum beatificum, sed ulteriùs possidendum restat per delectationem: Ergo ut sic terminare poterit desiderium. D

98 Similiter solutio Scoti facilè rejicitur: tum quia D. Thomas amorem non omisit, sed illius expressam fecit mentionem 3. contra gentes c. 26. tum etiam quia amor amicitiæ minùs potest esse beatitudo formalis, quàm delectatio: Ergo D. Thomas excludendo delectationem à ratione consecutionis ultimi finis virtualiter & implicitè amorem excluſit. Consequentia patet, Antecedens probatur primò: quia beatitudo formalis, cùm habeat rationem præmii & coronæ, respicit Deum ut est bonum nostrum; amor autem amicitiæ respicit Deum ut bonum in se, in quo distinguitur à delectatione & amore concupiscentiæ, qui cùm sit veluti recurvus, reflectit amantem in seipsum, & respicit bonum amati, non ut est in se, sed ut est amanti & concupiscenti utile: Ergo si beatitudo formalis ad voluntatem spectaret, magis pertineret ad fruitionem & amorem concupiscentiæ, quàm ad charitatem & amorem amicitiæ. E

99 Secundò probatur idem Antecedens ratione D. Thomæ loco citato. Amor specialiter dictus, prout à desiderio & delectatione distinguitur abstrahit à præsentia vel absentia objecti, & æquè in illud tendit, sive absens, sive præsens sit; delectatio verò respicit objectum, ut præsens & possessum: Ergo amor specialiter dictus minùs potest esse consecutio ultimi finis, subindeque beatitudo formalis, quàm fruitio aut delectatio. Unde Scriptura, loquens de beatitudine formali, sæpè mentionem facit visionis & fruitionis. Item Benedictus XII. & Catechismus Romanus dicunt eam sitam esse in visione & fruitione (in sensu suprà explicato) nihil tamen dicunt de amore amicitiæ: Ergo in illo non consistit essentialiter beatitudo formalis.

Respondent Scotistæ, quòd sicut licèt cognitio ut sic abstrahat à præsentia objecti (unde per fidem Deus cognoscitur in via notitiâ abstractivâ, quæ cognitio non est ipsius assecutio) intuitiva tamen notitia, qualis est patriæ, petit objecti beatifici præsentiam, & est assecutio illius; ita licèt amor secundùm se abstrahat à possessione, vel non possessione objecti amati, amor tamen patriæ determinatè attingit bonum ut possessum. 100

Sed contra primò: Amor specialiter dictus per hoc differt à desiderio, & à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium de bono habito & possesso; amor autem specialiter dictus est de bono prout sic, abstrahendo præcisivè ab absentia & præsentia, ut ostendimus in tractatu de voluntate Dei: Ergo vel amor patriæ est delectatio, & non amor specialiter dictus (& sic non magis potest esse beatitudo formalis, quàm delectatio, quæ in sententia Scoti essentiam beatitudinis constituit) vel sub nulla ratione est de bono ut habito, & consequenter non est consecutio ultimi finis. 101 *Disp. 6. art. 2.*

Contra secundò: Amor viæ est ejusdem speciei cum amore patriæ: Sed amor viæ non est adeptio & possessio ultimi finis, alioquin viatores essent comprehensores: Ergo nec amor patriæ.

Mirum est quantùm hoc ultimum argumentum Adversarios torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos dividat. Inprimis Scotus respondet (& hanc solutionem maximè probat, quæ tamen aliis minimè probatur) amorem viæ & patriæ specie distingui, cùm regulentur cognitionibus specie diversis; nempe fide obscurâ & clarâ visione. Alii dicunt amorem patriæ, licèt ejusdem speciei cum amore viæ, ratione tamen majoris intentionis posse obtinere rationem assecutionis, quæ amori viæ non competit. Alii confugiunt ad modum quendam consummationis, in quo amor patriæ ita excedit amorem viæ, ut nunquam ab illo in tali perfectione adæquari possit. Denique Valentia hîc disp. 1. q. 4. ad individuationem diversam recurrit, & asserit, quòd licèt amor patriæ ex specie sua assecutio non sit, ex individuali tamen conceptu obtinet rationem assecutionis. 102

Verùm omnes istæ solutiones frivolæ sunt, & difficultatem argumenti propositi non minuunt, sed confirmant. Prima solutio à Theologis communiter rejicitur: tum quia cognitio non specificat actus voluntatis, neque ut quod, neque ut quo, sed ipsa bonitas apprehensa, apprehensione ingrediente solùm ut conditione applicante; unde cùm bonum amatum idem sit in via & in patria, non obstante diversâ apprehen- 103

sione,

Digitized by Google

sione, amor viæ & amor patriæ sunt ejusdem A specieitum etiam, quia si prædicti amores differrent specie, sequeretur habitum charitatis viatoris specie distingui ab habitu charitatis remanente in patria: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor hæc videtur certa: aliàs ita esset verum evacuari charitatem viæ in patria, sicut est verum evacuari fidem; uterque enim habitus periret in se, & solùm maneret in alio diversæ specieisquod est contra Apostolum 1. ad Corint. 13. asserentem, charitatem nunquam excidere, licèt fides & prophetia in patria evacuentur & destruantur. Sequela verò Majoris probatur: ideò in via & in patria ponimus diversos habitus in intellectu, nempè fidei & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ specie distinguitur à cognitione viæ: Ergo si amor patriæ differat specie ab amore viæ, debebunt consequenter diversi specie habitus charitatis in viatore & in comprehensore admitti.

103 Secunda solutio adeò est insufficiens, ut ipsimet Scoto tandem displicuerit, & meritò: Primò quia non est dabilis amor ita intensus in patria, ut intensior in via dari non possit; imò de facto amor Beatissimæ Virginis in intensione omnes amores omnium Beatorum superavit: Ergo amor patriæ ratione graduum intensionis, obtinere non potest rationem affectionis ultimi finis, quæ amori viatoris non competit.

Secundò, quia quòd aliqua actio sit consecutio, & quasi apprehensio, seu intentio sui objecti, C pertinet ad ejus rationem formalem, & non consistit in hoc, quòd fiat intensiori aut perfectiori modo: Ergo si amor patriæ ex sua specie & ratione formali non habet, quòd sit consecutio ultimi finis, id non habebit ex eo quòd fiat modo perfectiori, putà cum majori intensione, suavitate, aut permanentia.

104 Ex quo impugnata manet tertia solutio, quæ asserit amorem patriæ obtinere rationem affectionis ex eo, quòd sit consummatus, seu ratione cujusdam modi, qui consummatio amoris dicitur. Manet, inquam, impugnata hæc solutio: quia modus sapit naturam rei, cujus est modus: unde sicut modus intensionis in amore patriæ nequit esse affectio, quia entitas amoris, quam modificat, affectio non est; ita & eadem ratione modus ille consummativus amoris patriæ affectio non erit. D

105 Denique solutio Valentiæ rejicitur: quia si amor beatificus esset consecutio, distingueretur specificè ab amore viæ: Ergo ex ratione individuali obtinere nequit rationem consecutionis, quam non sortitur ex ratione specifica. Consequentia patet, probatur Antecedens. Primò, quia in intellectu actus, qui est consecutio, specie distinguitur ab actu non consecutivo: Ergo si voluntas per aliquem actum affectiva esset, talis actus specie differret ab alio non affectivo. Secundò, quia desiderium in hoc specie differt à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium verò de bono possesso: Atqui E similiter actus, qui esset affectio, objecti præsentiam exposceret, non secùs ac gaudium, à qua tamen præsentia abstrahit actus amoris non consecutivus: Ergo illi actus differrent etiam specie inter se.

106 Dices, actum illum consecutivum non distingui specie ab amore non consecutivo, idque quia non petit præsentiam objecti ex conceptu specifico, sed solùm ex conceptu individuali.

Sed facilè confutatur hæc responsio: nam idcircò in intellectu est dabilis actus petens objecti præsentiam ex conceptu specifico, quia intellectus affectivus est: Ergo si voluntas sit affectiva, etiam dabilis erit in illa actus petens præsentiam objecti ex conceptu specifico. Item ideò in voluntate datur actus petens objectum non possessum ex conceptu specifico, nempè desiderium, & similiter actus petens ex conceptu specifico objecti possessionem, videlicet gaudium; quia voluntas ex propria ratione potest objectum suum attingere, sub illis diversis conceptibus: Ergo si voluntas potest tendere in suum objectum, sub ratione assequibilis, ipsum B per proprium actum assequendo, dabilis erit actus in illa, qui ex conceptu specifico sit consecutio ultimi finis, & consequenter specie distinctus ab actu ejusdem voluntatis, qui affectio non sit.

§. V.

Sententia D. Thomæ stabilitur.

Dico tertiò: Beatitudo formalis essentialiter 107
in Dei visione consistit.

Hæc conclusio evidenter sequitur ex principiis jam statutis: cùm enim ostenderimus in prima conclusione, beatitudinem formalem non posse consistere in duplici operatione; & ex conclusione præcedenti constet, illam in amore aut alio actu voluntatis non esse positam: manifestum relinquitur, eam in Dei visione adæquatè consistere.

Illam probant plures ex nostris Thomistis, 108
ex eo quòd visio Dei sit perfectissima operatio creaturæ intellectualis, utpote à nobiliori potentia procedens, nempè ab intellectu, qui (ut demonstrant Philosophi in libris de anima) perfectior est voluntate, & nobilissimum objectum attingit, nimirum essentiam Dei clarè cognitam, & ipsi perfectissimò modò, per modum scilicet speciei & formæ intelligibilis, unitam.

Verùm, ut suprà annotavimus, hæc ratio non convincit, nisi aliunde juvetur & addatur, visionem esse operationem perfectissimam intra lineam affectionis. Si enim per impossibile perfectissima operatio non esset affectio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret: Ergo quòd aliqua operatio sit beatitudo, ex solo perfectionis excessu demonstrari nequit; sed magis debet ostendi ex eo, quòd talis actio sit ultimi finis affectio. Unde D. Thomas hìc art. 4. in corp. hoc solùm principio utitur ad demonstrandum beatitudinem formalem non esse operationem voluntatis, sed intellectûs. *Manifestum est* (inquit) *quòd beatitudo est consecutio finis ultimi..... Consequitur autem ipsum per hoc, quòd fit præsens nobis per actum intellectûs, &c.* Et 3. contra Gent. c. 26. n. 9. sic discurrit: *Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primò consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus: illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primò attingit ad Deum: hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.*

Digitized by Google

109 Ex hoc ergo principio ſumitur ratio fundamentalis noſtræ concluſionis, quæ poteſt ſic proponi. Beatitudo formalis eſſentialiter conſiſtit in conſecutione objecti beatifici: Sed actus intellectûs videntis clarè divinam eſſentiam, eſt conſecutio ejus: Ergo in clara Dei viſione beatitudo formalis conſiſtit eſſentialiter. Major patet, Minor probatur primò ex Scriptura, in qua divina eſſentia lux appellatur, ut Pſal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*: nam ſicut lumen per viſum poſſidetur, ita & divina eſſentia per claram ſui cognitionem, ſeu beatificam viſionem.

110 Secundò probatur ex Auguſtino lib. 83. quæſtionum qu. 35. ubi ait: *Quid aliud eſt beatè vivere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere? æternum eſt enim de quo ſolo rectè fiditur: quod amanti auferri non poteſt: idque ipſum eſt quod nihil ſit aliud habere, quàm noſſe.* Et infra: *Omnium enim rerum præſtantiſſimum eſt quod æternum eſt, & propterea id habere non poſſumus, niſi eâ re, quâ præſtantiores ſumus, id eſt mente.*

Neque valet ſi dicas, Auguſtinum lib. 1. retr. c. 26. hoc retractaſſe, his verbis: *Illud quod dixi, id eſſe amandum, quod nihil eſt aliud habere quàm noſſe, non ſatis approbo. Neque enim Deum non habebant, quibus dictum eſt: neſcitis quia templum Dei eſtis vos, & Spiritus Dei habitat in vobis: nec tamen eum noverant, vel ſicut noſcendus eſt non noverant.*

Non valet, inquam, hæc reſponſio: quia Auguſtinus ibi abſolutè non retractat illam propoſitionem, *Deus non niſi cognoſcendo habetur*, ſed ſolùm illam explicat & modificat; ne videlicet intelligeretur, quòd habere Deum, ſit ſemper noſſe ipſum in ſe, ſive quòd Deus non aliter poſſit haberi quàm per claram ſui notitiam: à fidelibus enim habetur in hac vita per gratiam & charitatem, licèt ab illis non cognoſcatur ut eſt in ſe. Non negat ergo, quòd noſſe Deum ut eſt in ſe, clarâ ſcilicet viſione, ſit illum perfectè habere & poſſidere. Et verò duo ibi dixerat Auguſtinus, ſcilicet quòd *nihil aliud eſt habere Deum, quàm noſſe*: & quòd *beatè vivere nihil aliud ſit, quàm Deum cognoſcendo habere*: porrò primum retractavit, ſeu potiùs explicavit ac limitavit, non autem ſecundum. Unde ex hoc teſtimonio rectè probatur, claram Dei viſionem eſſe ejus conſecutionem & poſſeſſionem.

111 Tertiò probatur eadem Minor principalis ex diſcrimine, quod communiter conſtituitur inter intellectionem & volitionem, quatenus ſcilicet intellectio fit trahendo objectum cognitum ad intellectum, volitio verò tendendo in objectum. Ex hoc, inquam, diſcrimine probatur eadem Minor. Per intellectionem objectum fit præſens intellectui; intentionaliter quidem & objectivè, ſi uniatur potentiæ ſolùm mediante ſpecie repræſentativa illius; realiter verò & entitativè, ſi per ſeipſum immediatè illi conjungatur; ut contingit in viſione beatifica, in qua eſſentia divina per modum ſpeciei & formæ intelligibilis mentibus Beatorum unitur: at verò voluntas nunquam facit objectum præſens; ſed vel quærit per deſiderium, ut fiat præſens; vel ſupponit aliunde præſens, & quieſcit ac delectatur in illo per fruitionem, ut antea declaravimus: Ergo ſolùm actus intellectûs non verò voluntatis eſt conſecutio ſui objecti: atque adeò ſola viſio divinæ eſſentiæ eſt ejus conſecutio.

112 Ex hoc intelliges rationem ſuprà allatam A quorumdam Thomiſtarum, deſumptam ab excellentia & præſtantia viſionis ſupra amorem, & intellectionis ſuprà volitionem, non eſſe à priori, nec demonſtrativam, ſed à poſteriori, & ſolùm probabilem. Sic autem deduci poteſt: Cùm gratia, quæ naturam imitatur, ſit ordinatiſſima, non debuit elevare ad maximum & præſtantiſſimum munus, quale eſt conſecutio ultimi finis, niſi præſtantiſſimam & perfectiſſimam creaturæ rationalis operationem: Ergo ex eo, quòd aliqua operatio ſit perfectiſſima, rectè colligitur (ſcilicet à poſteriori) illam eſſe ultimi finis aſſecutionem, ſubindeque formalem beatitudinem.

Probatur ſecundò concluſio: Beatitudo formalis eſt illa operatio, quæ eſt radix proprietatum, quæ ad beatitudinem requiruntur: Sed viſio beatifica eſt radix amoris neceſſarii, ſummæ delectationis, omnimodę impeccabilitatis, aliarumque perfectionum & proprietatum, quæ beatitudini connaturaliter conveniunt, ut patebit ex dicendis diſputatione ſequenti: Ergo illa eſt beatitudo formalis. 113

Tertiò probatur: Beatitudo formalis eſſentialiter conſtituitur per id, per quod primò & eſſentialiter diſtinguitur ſtatus termini à ſtatu viæ: Sed ſtatus termini à ſtatu viæ per ipſum actum viſionis primò & eſſentialiter diſtinguitur, non verò per actus amoris: Ergo beatitudo per actum viſionis, non verò per actum amoris eſſentialiter conſtituitur. Major patet, nam conſtitutivum & diſtinctivum omninò coincidunt. Minor autem ſuadetur. Si videns Deum per impoſſibile ipſum non diligeret, maneret extra ſtatum viatoris; ſi tamen è contra Deum diligeret, nec ſimul eum videret, extra ſtatum viatoris non conſtitueretur: Ergo quod primò diſtinguit ſtatum viæ à ſtatu termini, eſt viſio beatifica, non verò actus amoris. 114

Probatur quartò: Pœna eſſentialis damnatorum, quæ dicitur pœna damni, conſiſtit in carentia divinæ viſionis: Ergo gloria eſſentialis Beatorum conſiſtet in viſione Dei. Conſequentia patet: nam pœna damni eſt privatio beatitudinis eſſentialis: Ergo ſi eſt privatio viſionis, viſio eſt gloria eſſentialis. Antecedens verò probatur: Pueri, qui ſunt in lymbo, habent pœnam damni præcisè ex eo, quòd privati ſint viſione Dei, non verò quia privati ſunt quocumque actu voluntatis; quoscumque enim actus voluntatis in ipſis ponamus, ſi non ponatur viſio, pœnam damni ſemper habebunt: Ergo pœna damni eſſentialiter in carentia divinæ viſionis conſiſtit. 115

Quintò probatur: Beatitudo Dei conſiſtit eſſentialiter in actu intellectûs, ut præintellecto omni actui voluntatis: Ergo & beatitudo noſtra, quæ eſt ſimilitudo & participatio divinæ beatitudinis. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 1. p. quæſt. 26. artic. 2. ubi id docet, & præcipuè in reſp. ad 2. ait enim: *Secundùm modum intelligendi priùs eſt beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requieſcentis; & hoc non poteſt eſſe niſi actus intellectûs. Unde in actu intellectûs non attenditur beatitudo.* 116

Nec obſtat, quod docet idem S. Doctor in eadem quæſtione art. 4. ſcilicet beatitudinem Dei eſſe quandam perfectionem, quæ omnem omninò

Digitized by Google

omnino perfectionem complectitur: *De contemplativa*, inquit, *fœlicitate habet continuam & certissimam contemplationem sui, & omnium aliorum: de activa verò gubernationem totius universi.... habet gaudium de se, & de omnibus alys pro delectatione: pro divitijs habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama verò, admirationem totius creaturæ.* Non obstat, inquam, quia ibi non loquitur de beatitudine Dei quantùm ad ejus essentiam & rationem formalem, sed quoad statum, & perfectionem seu complementum, sub qua ratione omnium perfectionum & bonorum genera complectitur, & ideo definitur à Boëtio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Unde etiam beatitudo nostra, quoad statum & perfectionem sibi debitam considerata, non solùm includit visionem beatificam, sed etiam amorem firmum, fruitionem jucundam, delectationem plenam, pluresque alias dotes & perfectiones, de quibus infrà agemus, quæ fluunt à visione beatifica, ut rivuli à fonte, radij à sole, effectus à causa, & proprietates ab essentia.

Probatur ultimo conclusio: Beatitudo consistit essentialiter in illa operatione, quæ formaliter vel causaliter satiat omnem appetitum creaturæ rationalis: Sed visio beatifica hoc præstat: Ergo in illa essentialiter consistit formalis beatitudo. Major patet ex suprà dictis. Minor autem constabit ex dicendis digressione sequenti.

DIGRESSIO BREVIS.

Ubi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfectè satiari.

117 TAm multis, & tam variis cor humanum æstuat desideriis, ut merito dixerit Poëta: *Quot frutices sylvæ, quot flavas Tibris arenas, Mollia quot Martis gramina campus habet: Tot diversa hominum studia.*

Omnia tamen ad quatuor præcipua, quibus veluti quatuor ventis, omnes vitæ humanæ turbines excitantur, posse reduci existimo. Primum est desiderium scientiæ, quod, ut docet Aristoteles initio Metaphysicæ, nobis à natura insitum est. Secundum, desiderium magnitudinis, quod etiam omnibus hominibus naturaliter inest. Tertium, desiderium voluptatis, quod hominibus & brutis commune est. Ultimum denique est desiderium æternitatis, seu immortalitatis, quod homini peculiare est, & certissimum immortalitatis animæ nostræ argumentum. Ut ergo evincamus, visionem beatificam esse plenam & perfectam omnium desideriorum satietatem, subindeque formalem beatitudinem, breviter demonstrandum est, hæc quatuor desideriorum genera, per illam perfectè compleri ac satiari.

118 Et primò quantùm ad desiderium scientiæ, res adeò clara & perspecta est, ut vix probatione indigeat. Cùm enim Beatus quilibet in cœlo videat Dei essentiam, quæ est prima rerum omnium causa, & ipsa veritas per essentiam, in qua omnes veritates creatæ eminentissimò modò continentur; hinc tanta repletur scientiâ, ac sapientiâ, ut omnis sciendi appetitus perfectè satietur & extinguatur, juxta illud Philippi ad Christum: *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

119 In Ecclesia peregrinante adipe quidem frumenti pascimur, sed non sine variis integumentis: Verbum Dei habemus, sed in carne; & ipsam carnem Verbi verè manducamus, sed sub cortice Sacramenti: denique aquas sapientiæ bibimus, sed ex stillicidio Scripturarum, adeòquo non satiamur his bonis, sed interdum esurimus & sitimus. At in cœlesti gloria Beati habent veritatem in seipsâ, non in figuris & ænigmatibus, gustant dulcedinem æterni Verbi, sine cortice Sacramenti, vel Scripturarum; apponunt os ad fontem sapientiæ, non ad rivulos aut stillicidia stillantia super terram: unde sciendi desiderium omnino inseis extinguitur.

120 Plures (inquit S. Thomas) sunt fontes è quibus homines aquas sapientiæ hauriunt, ut sitim animæ, & sciendi desiderium, quod à natura nobis insitum est, extinguere possint: nempe cœlum, elementa, plantæ, animalia, & alia corpora mixta, ut suprà retulimus. Verùm quia hæc objecta summum bonum, & primam veritatem non continent, in illis sciendi desiderium non extinguitur, sed magis accenditur & inflammatur: unde pulchrè Evangelista Christi Joannes, omne quod est in mundo concupiscentiam vocat. Quid enim est concupiscentia, nisi rabida sitis? si ergo omnia quæ sunt in mundo, si omnes ejus aquæ sunt sitis, ac etiam omnis earum rerum cognitio: illas aquas pectori humanæ mentis injicere, nihil aliud erit, quam priori siti alias addere graviores, quæ ipsam vehementiùs accendant. Non potest ergo sitis animæ, & naturale sciendi desiderium extingui, nisi in ipso fonte sapientiæ & scientiæ, ipsâ nimirum Dei essentiâ clarè visâ, & gerente vices verbi & speciei expressæ in visione beatifica: unde Eccles. 1. dicitur: *Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis.* Ex illo fonte Beati continuò in cœlo bibunt, & qui in hac vita magnò labore & multo tempore, quasi guttatim sapientiam hauriebant, ibi in momento, Deo clarè viso affluunt omni scientiâ, non solùm rerum creatarum, sed etiam attributorum ipsius Creatoris: vident enim in Verbo attributa, relationes, & personas divinas: omnia nostræ fidei mysteria: totum hoc universum: plures creaturas possibiles, & futuras: & denique omnia quæ ad illorum statum pertinent, ut in Tractatu de visione beata fusè ostendimus. Unde præclarè Gregorius Magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Tunc igitur mens humana quiescet, neque intelligentiam desiderabit ulteriorem, cum ante oculos id totum quod intelligere desiderat, habebit. *Disp. 4. art. 5.*

121 Verùm non solùm appetitus scientiæ, sed etiam magnitudinis desiderium, per claram Dei visionem satiatur: nam sicut hedera, quæ planta humilis est & infirma, adhærendo parieti ascendit & elevatur: ita homo, licèt ex se imperfecta & vilis creatura, adhærendo tamen Deo per cognitionem & amorem, ex tali unione perficitur & consummatur, juxta illud Prophetæ: *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Unde egregiè Marcilius Ficinus: *Qui Deum vero amore prosecutus fuerit, Deum inveniet, & se in Deo reperiet: quia ad suam, per quam creatus est, redibit ideam: ubi rursum reformabitur, quia idea sua perpetuò cohærebit. Ideo quisquis no-* *In convivium Platonis cap. 21.*

ſtrum in terris à Deo ſeparatus eſt, non verus eſt homo, ſed ſemihomo; cùm à ſua idea ſit formaque disjunctus. Cùm ergo in viſione beata perfectiſſima fiat conjunctio Dei cum homine; & divina eſſentia per modum formæ intelligibilis & intellectæ, ſeu ſpeciei impreſſæ & expreſſæ, mirabili prorſus modo, & ſecluſis imperfectionibus inhærentiæ & informationis, mentibus Beatorum uniatur, ut in Tractatu de viſione beata fusè declaratum eſt, per illam Beatus ad ſupremum magnitudinis faſtigium evehitur, & non ſolùm deiformis, ſed etiam quodammodo Deus efficitur, juxtà illud Prophetæ: *Ego dixi Dij eſtis, & filij excelſi omnes.*

Diſp. 2. art. 3.

122 Nec mirum: ſi enim albedo unita homini illum facit album, calor calidum, pulchritudo pulchrum, ſapientia ſapientem: cur divina eſſentia, per modum formæ intelligibilis illi intimè conjuncta, non reddet illum quodammodo Deum? ſi non in eſſe entitativo, ſaltem in eſſe intentionali & intelligibili; maximè cùm intellectus tranſeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu & intelligibili fiat magis unum, quam ex materia & forma, ut ex Ariſtotele, & ejus Commentatore ibidem oſtendimus. Unde 1. Joan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Et D. Thomas 3. con. gent. cap. 31. ſub fine ait, quòd *ſecundùm hanc viſionem, maximè Deo aſſimilamur.* Sed cur; qui enim videt Regem v.g. non propterea Rex efficitur; qui pulchrum aſpicit, pulcher non fit; qui ſapientem contemplatur, non acquirit ſapientiam: ut quid ergo qui videt Deum, illi aſſimilatur, & quodammodo Deus efficitur?

B C

123 Hujus diſcriminis duplex poteſt aſſignari ratio & utraque egregia. Prima eſt, quia viſio rei creatæ non eſt ejus conſecutio ſeu poſſeſſio, ſed aliâ potentiâ eam cognoſcimus, aliâ eam poſſidemus: avarus enim v.g. oculis videt pecuniam, & manu illam apprehendit; guloſus viſu intuetur cibos, & palato ac guſtu illos percipit. Econtra verò Dei viſio eſt ejus conſecutio & poſſeſſio, juxtà illud Auguſtini lib. 83. quæſtionum qu. 35. *Quid aliud eſt beatè vivere, niſi æternum bonum cognoſcendo habere?* Sicut ergo divitiarum poſſeſſio divitem facit; regni conſecutio regem; & ſapientiæ acquiſitio ſapientem: ita Dei viſio hominem quodammodo Deum efficit, & in ejus ſimilitudinem transformat. Unde D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6. ad 4. ait, quòd *humanitas Chriſti, ex hoc quòd eſt unita Deo; & beatitudo creata, ex hoc quòd eſt fruitio Dei; & beata Virgo, ex hoc quòd eſt Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod eſt Deus.*

D

125 Secunda ratio diſcriminis eſt, quia dum res creatas videmus, illæ immediatè per ſuam eſſentiam non uniuntur potentiæ cognoſcitivæ, ſed tantùm mediante aliqua ſpecie & ſimilitudine ab illis diffuſa, quæ aliquod accidens eſt, ſubindeque diverſi generis ab objecto quod repræſentat: dum autem Beati Deum per viſionem beatificam contemplantur, ipſa divina eſſentia immediatè per ſeipſam, & ſine ullo medio creato, eorum mentibus in ratione ſpeciei conjungitur, ſubindeque ex hac ineffabili unione Beati Deo aſſimilantur, imò & quodammodo dij efficiuntur. Et hanc exiſtimat D. Thomas 3. contra gentes cap. 51. fuiſſe mentem Apoſtoli, dum dixit: Similes ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt. *Secundùm hanc viſionem* (inquit) *Deo aſſimilamur, & ejus beatitudinis participes ſumus; nam ipſe Deus per ſuam eſſentiam, ſuam ſubſtantiam intelligit, & hæc eſt ejus felicitas.*

E

Circa tertium deſiderium, quod eſt voluptatis ſeu delectationis, multa Scripturæ & SS. Patrum teſtimonia hìc adduci poſſent, ad probandum illud per viſionem beatificam omnino ſatiari; quæ brevitatis causâ prætermittimus, ut evidenti ratione idipſum demonſtremus.

Sciendum eſt igitur ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 31. art. 5. delectationem quæ percipitur ex cognitione, tria requirere, potentiam intelligentem ſive ſentientem objectum conveniens illi potentiæ, & unionem objecti cum potentia: unde quantò potentia eſt aptior ad cognoſcendum, & objectum nobilius, ac unio magis intima, tantò major ex ejus actu percipitur delectatio. Porro in viſione beatifica hæc tria perfectiſſimô modô concurrunt: nam intellectus, à quo elicitur, inter potentias cognoſcitivas purior, altior, nobilior, & ut ſic loquar, vivacior eſt, ac per hoc multò aptior ad cognoſcendum: Deus, cùm ſit primum verum, & primum intelligibile, eſt altiſſimum & nobiliſſimum objectum; & unio ipſius cum intellectu ita intima, ut exceptâ hypoſtaticâ, major & intimior dari non poſſit. Quis igitur capere vel ſuſpicari poterit, quale & quantum gaudium illud ſit, quod ex beatifica viſione percipitur? quale illud oſculum ſummi boni? qualis ille complexus cœleſtis Sponſi? Certè ſi ſenſus noſtri, quamvis ſint potentiæ corporeæ, & cum beſtiis nobis communes, habeantque objecta materialia & valde imperfecta, quæ non miſſus ſæpè lædunt ſenſum, quàm illum oblectent; eorumque unio cum potentia ſuperficialis ſit & externa, & in pluribus ſenſibus non fiat unio ipſius objecti, ſed tantùm imaginis cum potentia; tantam nihilominus delectationem experiuntur, objecta ſibi convenientia percipiendo, ut non pauci propter illam ferè inſaniant: quantam, quæſo, voluptatem capiet beata mens ex viſione eſſentiæ divinæ, quæ eſt bonum infinitum, *ex quo omne bonum, in quo omne bonum, & ſuper omne bonum*, ut loquitur Auguſtinus? *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo* (inquit Propheta) vel ut habet verſio hebraica: *Saturitas lætitiarum cum facie tuâ.* Quod Genebrardus ita exponit: *Cum aſpectu faciei tuæ eſt ſatietas perfecta, & plena jucunditas.* Et Vatablus: *Cumulatiſſima abundantia omnium quæ animum lætitiâ perfundere ſolent, & omne jucunditatis genus.* Unde idem Propheta, ut abundantiam hujuſmodi lætitiæ & delectationis declaret, comparat illam torrenti: *De torrente*, inquit, *voluptatis tuæ potabis eos.*

126

127 In torrente tria ſunt: multitudo maxima aquarum ex montibus deſcendentium; repentina inundatio, ubi enim paulò ante nihil erat aquæ, conſpicitur flumen ingens; denique impetus aquarum decurrentium, & ſecum omnia obvia rapientium. Sic erit in beatitudine cœleſti: nam in momento, Deô clarè viſô, omni bonorum genere affluemus; omneſque animæ potentiæ, & corporis ſenſus, mira voluptate & delectatione perfundentur, quæ ad inſtar torrentis magno impetu animum rapiet in Dei admirationem & amorem. Si autem quæras, ex quo fonte repentina illa inundatio oriatur in beatis? Reſpondet idem Propheta, ſubdens: *Quoniam apud*

Digitized by Google

apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen: per hoc aperte declarans, claram Dei visionem esse veluti fontem, à quo omnia Beatorum gaudia promanant, & à quo oritur torrens ille voluptatis, ac fluminis impetus, qui lætificat civitatem Dei.

128 Eandem veritatem luculenter expressit Evangelista Christi Joannes Apocal. 22. ubi etiam sub symbolo & figura amœnissimi fluvij, Sanctorum fœlicitatem describit his verbis: *Et ostendit mihi fluvium aquæ vivæ, splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei & Agni. In medio plateæ ejus, & ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, & folia ligni ad sanitatem Gentium.* Certè non poterat sub aptiori symbolo cœlestis beatitudo describi: etenim fluvius ille aquæ vivæ, splendens tanquam crystallus, nihil aliud est, quam clara Dei visio, quæ ad instar limpidissimi & purissimi fluminis, totam Dei civitatem lætificat. Fluvius ille a sede Dei & Agni procedere dicitur: quia visio beatifica ex Dei potentia, & Christi meritis originem ducit: vel quia gaudia æterna beatitudinis præcipuè ex fruitione duorum procedunt, scilicet Dei in sua essentia & subsistantia, & Christi agni, inquantum homo est. Unde D. Thomas 2.2.qu.2.art.6. & 7. docet objectum principale beatitudinis esse attributa Dei, & mysteria Christi: & ipsemet Christus dicebat Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Jesum Christum.* Præterea cœlestis ille fluvius ex utraque parte amœnissimis arboribus, quæ per singulos menses reddunt fructus suos, circundatus meritò dici potest: quia Dei visio plura habet adjuncta sibi gaudia, quæ nunquam veterascunt, sed nova semper apparent, ut postea declarabimus. Denique non solum fructus, sed ipsa etiam folia ligni sunt ad sanitatem Gentium: quia in cœlesti illa beatitudine nihil reperire est inutile, nihil parvum; omnia quæ ad illam spectant, pretiosa sunt, omnia utilia, ac delectabilia; ipsa quoque folia ligni vitæ, id est dotes corporis glorioli, ex animæ dotibus profluentes, omnem languorem & infirmitatem depellunt, ac perpetuam incorruptionem & incolumitatem præstant.

129 Quam magna ergo multitudo dulcedinis tuæ Domine, quam abscondisti timentibus te, & dedisti videntibus te! Certè tam ingens & immensa est, ut in cor hominis intrare non possit; & potiùs homo dicatur in gaudium illud intrare, quam illud in hominem, juxta illud Christi Matt. 25. *Intra in gaudium Domini tui.*

Homil. de transfigurat. Hæc est differentia (inquit Lanuza) inter gaudium hujus mundi & paradisi, quòd primum, utpote parvum & modicum, dicitur intrare in cor, potestque capi re tam exigua, quale est cor humanum: aliud verò, quia immensum & infinitum, concludi corde nequit humano: adeòque melius dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis. Quod ibidem hoc exemplo declarat: si sumas poculum aquæ, de facili illud in corpore tuo comprehendes: è contra verò si demergaris in flumen, vel in mare, capere id non poteris, sed potiùs illud te capiet. Mundi hujus voluptates exiguæ sunt & modicæ, ac veluti leves haustus quos bibimus, & subitò evanescunt: è contra verò gaudium cœleste ad instar est fluminis aut maris immensi, juxta illud Eccl. 30. *Benedictio illius quasi fluvius inundavit*: Quare melius homo in illud, quam illud in hominem intrare dicitur.

Aliud etiam reperitur discrimen egregium 130
inter voluptates terrenas & cœlestes, quod eleganter exponit D. Gregorius homil. 36. in Evang. his verbis: *Hoc distare fratres charissimi inter delicias corporis & cordis solet, quòd corporales delicæ cùm non habentur, grave in se desiderium accendunt; cùm verò habitæ eduntur, comedentem protinus in fastidium per satietatem vertunt. At contrà spirituales delicæ, cum non habentur, in fastidio sunt: cùm verò habentur, in desiderio: tantoque à comedente amplius esuriuntur, quanto & ab esuriente amplius comeduntur* &c. Bona ergo creata, quia finita & limitata sunt, per sui fruitionem excludunt desiderium, & dum satiant, pariunt fastidium. Econtra verò bonum increatum, cùm infinitæ sit dignitatis & dulcedinis, tam suaviter implet, tam delectabiliter satiat, ut in ejus fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus loquens de Spiritu Sancto ait: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Et Petrus Damianus in hymno de gloria paradisi, ex dictis D. Augustini collecto, fœlicitatem Sanctorum describens, habet hos versus:

Uno pane vivunt cives utriusque patriæ,
Avidi & semper pleni, quod habent desiderant;
Non satietas fastidit, neque fames cruciat:
Inhiantes semper edunt, & edentes inhiant.

Cùm ergo (inquit Gregorius in Moralibus) *ad ipsum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impressa sitis simul & satietas: sed longè aberit à siti necessitas, longè à satietate fastidium, quia sitientes saturabimur, & saturati sitiemus.*

Si quis autem à me quærat, quæ sint 131
præcipuæ gaudij beatifici causæ? Breviter respondeo triplicem gaudij Beatorum materiam nobis insinuari Numer. 13. per fructus illos, quos attulerunt exploratores de terra promissionis, ficus scilicet, uvas, & malogranata: Nam per ficum intelligenda est dulcedo quæ percipitur ex contemplatione Deitatis: per uvam, dulcedo quæ percipitur ex aspectu Christi humanitatis, in torculari crucis expressæ: & per malogranata, in quibus grana ordinatè se habent, & miro ordine distinguuntur, gaudium quod percipitur videndo ordinatam Sanctorum societatem, & penè innumerabilem Angelorum exercitum (quorum nullus cum alio in specie convenit) eorumque omnium ac singulorum differentias. Item Apocal. 12. per coronam duodecim stellarum, quæ erant in capite mulieris, insinuantur nobis gaudia duodecim Beatorum, putà duodecim cognitiones, quæ electos in æternum lætificabunt; quarum tres attingunt tres personas Sanctissimæ Trinitatis, novem verò reliquæ novem ordines Angelorum. Vel etiam sub symbolo duodecim stellarum dici potest, significari in primis tres animæ dotes, scilicet Dei visionem, comprehensionem, & fruitionem: deinde quatuor dotes corporis, nimirum claritatem, subtilitatem, agilitatem, & impassibilitatem: denique satietatem quinque sensuum. De quibus omnibus fusè disputatione sequenti differemus.

Super-

132 Supereſt deſiderium æternitatis ſeu immortalitatis, quod etiam in beatifica viſione expletur. Cùm enim illa ſit immutabilis & tota ſimul, & *nullam* (ut ait Bernardus) *capiat ex eo quòd eſt, fuit, vel erit, mutationem* (quia principia ad illam concurrentia, ſcilicet lumen gloriæ, & eſſentia divina per modum ſpeciei unita, manent omnino invariata) non menſuratur tempore, aut ævo, ſed æternitate participata, ut in tractatu de viſione beata oſtendimus. Unde Auguſtinus 13. confeſſ. cap. 15. loquens de beatis, *Vident* (inquit) *faciem tuam ſemper, & ibi legunt ſine ſyllabis temporum; ſemper legunt, & nunquam præterit quod legunt; non clauditur codex eorum, nec plicabitur liber eorum, quia tu ipſe illis hoc es, & eris in aternum.* Deinde, cùm intelligere ſit gradus perfectiſſimus vitæ, & intellectio operatio perfectè vitalis; Beatus videndo Deum, & ipſum per totam æternitatem contemplando, vivet vitâ æternâ & interminabili, juxta illud Chriſti Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum* &c. Unde Iſaiæ 25. dicitur: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defæcatæ:* quia in monte gloriæ æternum faciet Deus electis ſuis convivium, in quo omnium deliciarum florem, & omnium boſorum medullam illis miniſtrabit, juxta illud Tertulliani lib. 1. adverſùs Marcionem cap. 3. *In unum neceſſe eſt ſummitas magnitudinis eliquetur.* Poſtea addit Iſaias, quòd *Deus præcipitabit mortem in ſempiternum.* Ubi ad illam videtur alludere conſuetudinem, quâ olim facinoroſi de monte præcipitari ſolebant; per hoc nimirum ſignificans, quòd Deus poſt diem judicij mortem de excelſo monte gloriæ præcipitabit ad imum inferni, ubi ſedes ejus in æternum manebit. Cùm enim mors à peccato dimanet, ſitque veluti ejus filia, debet cum peccato in eodem ſimul habitare loco, nimirum in inferno, qui idcircò vocatur *puteus interitûs:* ubi ipſis damnatis tanquam proprio pabulo in æternum ſe nutriet, juxta illud Prophetæ: *Sicut oves in inferno poſiti ſunt, mors depaſcet eos:* nec eos tamen unquam conſumet: nam, ut ait Bernardus, *ſi morientur ut ſemper vivant, ſic vivent ut ſemper moriantur.*

Serm. 30 in Cãtic.

Diſp. 5. art. 1.

133 Concludamus ergo hanc digreſſionem cum Auguſtino. *Illa cognitione, illa viſione, illa contemplatione ſatiabitur in bonis animæ deſiderium. Hoc enim ei ſolum ſat eſt, ultrà non habet quod appetat. quò inhiet, quod requirat: Nam deſiderio hujus ſatietatis ardebat qui Domino Chriſto dicebat: oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis.*

De ſpiritu & littera cap. 33.

Huc ergo contendite, mortales, ad fontem vitæ currite, & feſtinate ingredi in illam requiem.

Boetius lib. 3. de conſol. metro, 11.

Huc omnes pariter venite capti,
Quos fallax ligat improbis catenis,
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum:
Hic portus placidâ manens quiete:
Hoc unum miſeris patens aſylum.

ARTICULUS III.

Convelluntur fundamenta adverſæ ſententiæ.

§. I.

Præcipuum Scoti argumentum diluitur.

134 PRæcipuum Scoti fundamentum ſumitur ex perfectione amoris beatifici, & poteſt ſic breviter proponi. Formalis beatitudo in perfectiſſima operatione intellectualis naturæ debet conſiſtere: Sed amor beatificus perfectior eſt viſione: Ergo in illo conſiſtit formalis beatitudo. Major videtur certa, Minor autem, in qua videtur eſſe poſita difficultas, probatur multipliciter. Primò ex Platone, qui præfert amorem cognitioni, & ait: *Nihil habeo majus in me, quàm quod amo; nihil melius, quàm quod amor.* Et poteſt confirmari ex D. Thoma 1. part. quæſt. 82. art. 3. ubi docet amorem rerum quæ ſunt ſupra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & è contra cognitionem rerum quæ ſunt infra nos, ſuperare illarum dilectionem; quia res ſuperiores nobilius eſſe habent in ſe, quàm in intellectu; unde quando intellectus eas intelligit, illæ quodammodo deſcendunt, & vileſcunt; res verò inferiores nobilius eſſe habent in intellectu, quàm in ſeipſis; unde per cognitionem intellectûs nobilitantur. Ex quo ibidem infert, quòd melior eſt amor Dei, quam cognitio: è contra verò melior eſt cognitio rerum corporalium, quàm amor: Ergo amor beatificus perfectior eſt viſione.

135 Secundò probatur eadem minor: Ordo Seraphinorum eſt ſuperior ordini Cherubinorum, ut docet Dionyſius cap. 7. de cœleſti Hierarchia: Sed nomen *Seraphim* ſumitur ab ardore charitatis; *Seraph* enim Hebraicè, Latinè accendere dicitur: nomen autem *Cherubim* à plenitudine ſcientiæ derivatur; *Cherub* enim *ſcientia multiplicata*, ſive *plenitudo ſcientiæ* interpretatur, ut diximus in tractatu de Angelis: Ergo amor præſtat ſcientiæ, & ardor luci. Unde Bernardus ſerm. 3. de verbis Iſaiæ, alloquens Luciferum, belliſſimè ait: *Bonum erat tibi, ſi ignifer magis eſſes, quàm Lucifer.* *Diſp. 14. art. 1.*

Addit Ficinus, perfectiſſima omnia in rebus creatis eſſe amoris ſymbola: nam inter planetas Sol ſuo calore amoris ſymbolum eſt; inter elementa ignis; inter metalla aurum; & inter gemmas carbunculus, qui eſt veluti carbo accenſus.

136 Tertiò, Finis præſtantior eſt his quæ ſunt ad finem: Sed viſio Dei ordinatur ad amorem beatificum, & non è converſo; nam ut ait Anſelmus lib. 2. cur Deus homo, cap. 1. *Rectus ordo eſt, cognoſcere ut diligamus; perverſus autem, diligere ut cognoſcamus:* Ergo amor beatificus perfectior eſt viſione.

Quartò, Actus charitatis eſt perfectior fide: Ergo etiam eſt perfectior beatifica viſione. Antecedens eſt certum, & patet ex verbis Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc: major autem horum eſt charitas.* Conſequentia verò probatur: Nam ſpecies generis perfectioris, nequit in perfectione excedi à ſpecie generis ignobilioris: Ergo ſi actus charitatis

tatis excedit actum fidei, qui est actûs intellectûs, genus actûs charitatis perfectius est ratione generica actûs intellectûs, & consequenter ex eodem principio omnis actus charitatis (& à fortiori supremus actus ejus, qualis est amor beatificus) debet esse perfectior omni actu intellectûs, etiam supremo, qualis est visio beatifica.

138 Quintò, Illud est perfectius, cujus oppositum est pejus; nam ut ait Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. *Pessimum opponitur optimo.* Sed odium Dei, quod opponitur charitati, est multò majus malum, quam carentia visionis; unde si daretur optio Beato, magis eligeret carere visione quàm charitate: Ergo idem quod prius.

139 Sextò, Quod est posterius generatione, est perfectius; cùm natura in generatione semper incipiat ab imperfectioribus: Sed amor, sive in via, sive in patria, est posterior, generatione notitiâ intellectûs; nam semper amor supponit notitiam, & actus voluntatis actum intellectus, circa

140 idem objectum: Ergo amor est præstantior.

Denique probatur eadem Minor. Voluntas est perfectior intellectu: Ergo perfectissimus actus voluntatis (qualis est amor Dei in patria) perfectior est perfectissimo actu intellectus, qualis est visio Dei. Consequentia videtur legitima, Antecedens verò probatur: tum quia voluntas movet intellectum quoad exercitium in genere causæ efficientis: tum etiam quia agit liberè, ratione sui; intellectus autem expers est libertatis, nisi ex subordinatione ad voluntatem, & ratione sui agit per modum naturæ; agere autem liberè est modus perfectior agendi, quàm agere per modum naturæ. Addo quòd, bonum quod est objectum voluntatis, cùm includat vel dicat ordinem ad existentiam, quæ est ultima rei actualitas & perfectio, est nobilius vero, quod est objectum intellectus; cùm verum abstrahat ab existentia, ita ut de rosâ in hieme detur vera cognitio & vera scientia, licèt eo tempore rosa

141 non existat.

Huic argumento, quod Scotistas palmarium est, dupliciter responderi potest. Primò distinguendo Majorem: Formalis beatitudo debet consistere in operatione perfectissima, entitativè, nego majorem: perfectissima in linea affectionis, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: amor beatificus perfectior est visione, in ratione entis, tranſeat: in ratione consecutionis, nego Minorem & Consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: cùm enim beatitudo formalis sit consecutio objecti beatifici, præcisè ex excessu entitativo unius operationis aut formæ supra aliam, non potest colligi, quòd illa sit beatitudo formalis, nisi etiam huic præstet in linea affectionis: unde supra dicebamus, quòd etiam si lumen gloriæ entitativè excederet visionem beatificam, non propterea in illo, sed in visione nostra beatitudo consisteret: quia scilicet visio est affectio Dei, non verò lumen gloriæ. Cùm ergo amor (ut supra ostendimus) non sit consecutio ultimi finis, sed illum supponat jam obtentum & possessum, per claram Dei visionem, quamvis daretur quòd amor ipsam in perfectione entitativa excederet, non ideò tamen

142 in illo consisteret formalis beatitudo.

Respondeo secundò, data Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, ex auctoritate Platonis & D. Thomæ desumptam, in primis dico, Aristotelem, qui Platoni præferendus est, expresè docere oppositum, & præ-

A ferre cognitionem amori: ait enim 10. Ethic. cap. 7. *Mens est eorum omnium quæ nobis insunt præstantissima.* Secundò dico, effatum illud Platonis explicari posse de amore viæ, qui melior est & præstantior scientiâ & cognitione. Eodem modo intelligenda & interpretanda est doctrina à D. Thoma loco citato tradita: nam ibi loquitur de amore & cognitione viatorum, qui res superiores intelligunt per species quidditatum & rerum materialium, quæ superiores essentias non repræsentant prout sunt in seipsis, sed per analogiam & similitudinem ad res illas materiales & corporeas, à quibus desumuntur: & de cognitione ut sic terminata ad res superiores, verum est in perfectione excedi ab illarum amore,

B qui in illas fertur, prout sunt in seipsis: non autem de cognitione patriæ, maximè de beatifica visione: cùm illa non fiat per speciem & similitudinem creaturarum, sed ipsâ divinâ essentiâ immediatè per seipsam gerente vices speciei & formæ intelligibilis.

Ex hoc patet responsio ad secundam probationem ejusdem Minoris: nomina enim *Seraphim* & *Cherubim* non fuerunt imposita ex amore & cognitione patriæ, sed viæ: unde Ezechielis 28. Lucifer *Cherubim* appellatur: *Tu Cherub extensus & protegens.* Et D. Thomas 1. p. qu. 109. art. 1. ait: *Dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt.*

C Ad tertiam probationem nego Minorem: nam cùm visio sit essentia beatitudinis, & amor ejus proprietas: proprietates autem sint propter naturam ejus cujus sunt proprietates: consequens sit quòd amor beatificus ex natura rei visionem tanquam finem respiciat, & non è contra visio amorem. Nec adversatur Anselmus, cujus comparatio non est inter amorem & cognitionem patriæ, sed viæ, de qua verum est ordinari ad amorem, non ut ad finem ultimum, sed ut ad finem *quo* proximum: quia per amorem ad ultimum finem passibus meritoriis accedimus.

Dices: Amor est posterior visione: Ergo visio

145 non est finis amoris. Consequentia probatur: nam finis est posterior illis quæ ordinantur ad ipsum, utpote effectus illorum in executione: Ergo

D si visio non est posterior amore, sed illum præcedens, nequit esse illius finis.

Respondeo concesso Antecedenti, negando

146 Consequentiam. Ad cujus probationem dicatur duplicem esse finem, unum obtinendum, alterum perficiendum: primus est posterior in executione illis quæ ordinantur ad ipsum, etsi in intentione præcedat; secundus verò præcedit in utroque ordine: sic essentia, quæ finis est proprietatum, non obtinendus, sed perficiendus, est prior illis: visio autem non est finis amoris patriæ, obtinendus per ipsum, sed solùm perficiendus.

E Ad quartam probationem Vazquez negat

147 Antecedens, loquendo de excessu in genere physico: existimat enim ea quæ continentur sub perfectiori genere, non posse esse minùs perfecta aliis contentis sub genere imperfectiori: nam hoc ipso (inquit) quòd aliquod genus perfectius est, tota latitudo illius, & consequenter omnis illius species, debet esse perfectior.

Sed hæc doctrina & solutio displicet nostris Thomistis, & meritò: ex illa enim sequitur, non solum actum fidei, sed quemlibet actum intellectus, etiam naturalem, imò & erroneum, actum perfectissimum charitatis qualis est amor beatificus, in perfectione excedere; quod est

absurdum. Sequela patet: nam ratio generica actûs erronei, scilicet intellectio, excedit volitionem, quæ est ratio generica actûs charitatis: Ergo si verum est principium quod Vazquez assumit, nimirum ea quæ continentur sub perfectiori genere, semper debere in perfectione excedere omnia alia quæ sub genere imperfectiori continentur; manifestè sequitur, quamlibet actum intellectus, etiam erroneum, aut hæreticum perfectiorem esse perfectissimo actu charitatis.

148 Unde hac solutione prætermissâ, aliter ad quartam probationem respondeo: nempe concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem nego Antecedens: nam licèt species perfectissima generis perfectioris, debeat esse perfectior specie perfectissimâ generis inferioris, non tamen necessarium est, quòd species non perfectissima generis perfectioris, excedat perfectissimam generis inferioris.

Nec quicquam obest quod opponit Vazquez, nempe eo ipsò quòd genus sit perfectius, totam illius extensionem debere esse perfectiorem, & consequenter omnes illius species excedere debere in perfectione species contentas sub genere imperfectiori: hoc, inquam, non obest, tum quia eadem facilitate quâ ab ipso sine probatione dicitur, à nobis negatur: tum etiam, quia ad summum id est verum, si fermo fiat de speciebus generis perfectioris, reduplicatâ ratione generică (semper enim excessum supra alias retinent, sub reduplicatione rationis genericæ illarum) non tamen si comparatio fiat absolutè; quia ratione differentiæ contrahentis genus imperfectiùs, potest excessus ille genericus taliter resarciri, quòd in absoluta comparatione perfectior sit species illius specie generis perfectioris: sic autem in charitate cum fide comparata contingit, ut docent nostri Thomistæ in Tractatu de charitate.

149 Dices tamen: Quodlibet individuum perfectioris speciei, perfectius est, perfectione essentiali quolibet individuo speciei inferioris: Ergo similiter species quælibet perfectioris generis, debet in perfectione excedere quamlibet speciem generis imperfectioris.

Sed contra: dato Antecedenti, nego Consequentiam. Et ratio discriminis est manifesta: individuatio enim non addit ad speciem perfectionem formalem, sed materialem tantùm; species autem generi superaddit perfectionem formalem & essentialem: quare licèt excessus specificus non possit resarciri, ratione differentiæ individualis contrahentis speciem, benè tamen excessus genericus, ratione differentiæ specificæ contrahentis genus.

150 Ad quintam probationem respondetur, eodem argumento probari posse, actum cujuscumque virtutis perfectiorem esse visione Dei: nam peccatum oppositum cuilibet virtuti pejus est, quam privato divinæ visionis: cùm hanc potius quam illud quilibet Beatus eligeret, si ei daretur optio. Asserendum est ergo cum Cajetano infra qu. 73. ar. 4. circa solutionem tertij, propositionem illam Aristotelis: *Pessimum opponitur optimo*, intelligendam esse in rebus habentibus contrarium: lumen autem gloriæ, & visionem beatificam, propter suam excellentiam & propinquitatem ad Deum, contrario carere. Vel cum Ferrariensi 3. con. gent. cap. 26. dicendum, regulam illam sic esse intelligendam; illud est melius, cujus oppositum est pejus quam oppositum alterius, secundum eandem rationem oppositionis acceptum: at non accipitur in argumento oppositum visionis secundum eandem rationem oppositionis: quia odium opponitur amori contrariè, visioni verò privatio ejus opponitur privativè. Si autem comparatio fiat inter opposita eodem modo, majus malum est privatio visionis Dei, quam privatio amoris Dei: quia illa est privatio majoris perfectionis. Unde physicè loquendo magis detestanda est carentia visionis, quam amoris carentia: licèt amoris carentia in ordine morali considerata, & ut causata per actum peccaminosum & moraliter malum, pejor sit ac detestabilior carentiâ visionis Dei. Quare si Beato daretur optio, magis eligeret carere visione, quam ob culpam à se commissam privari charitate.

151 Ad sextam probationem dicendum est, quòd licèt in antecedentibus essentiam & constitutionem rei, priora generatione sint imperfectiora, ut patet in dispositionibus, quæ quantò priores sunt, & magis remotæ a forma, tantò minùs sunt perfectæ: tamen essentiâ semel consecutâ, seu formâ introductâ, priora generatione sunt perfectiora, quia proximùs accedunt ad essentiam; unde prima passio perfectior est secundâ, & secunda, quam tertia. Cùm ergo intellectus essentiam hominis immediatè consequatur, & voluntas dimanet ab anima, mediante intellectu, intellectus perfectior est voluntate, & intellectio volitione; licèt volitio notitiam intellectus necessariò præsupponat. Unde

152 Ad ultimam instantiam, nego Antecedens. Ad cujus primam probationem dico, quòd licèt voluntas moveat intellectum quoad exercitium in genere causæ efficientis, movetur tamen ab illo quoad specificationem ex parte objecti, & in genere causæ finalis, qui modus agendi & movendi perfectior est, ut infra patebit.

Ad secundam probationem similiter dico, quòd licèt libertas formalis solùm sit in voluntate, radicalis tamen est in intellectu: unde sicut intellectus dependet à voluntate, & illi subordinatur in libertate formali; ita & voluntas intellectui subordinatur, & ab ipso ut à prima totius libertatis radice dependet.

Addo quòd, modus agendi liberè non est perfectior simpliciter modo agendi naturali, licèt sit perfectior in genere moris: nam perfectior est modus agendi, quò Deus agit ad intra, producendo personam Filij & Spiritus Sancti, modò agendi, quò agit ad extra, producendo creaturas; & tamen iste est liber, ille verò naturalis.

Ad tertiam probationem ejusdem Antecedentis respondeo, quod licèt daretur bonum physicè & in esse entis esse perfectius vero; metaphysicè tamen & in ratione objecti, verum præstantius & nobilius est, utpote abstractius abstractione formali, ut docetur in Metaphysica: unde cùm nobilitas potentiæ vel scientiæ ex perfectione & nobilitate objecti formaliter sumpti petatur, sequitur quòd intellectus præstet voluntati, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 3.

Addo quòd, licèt verum non includat existentiam ut exercitam, sed ab illa abstrahat; & ideò sit magis abstractum abstractione formali, quam bonum, quod essentialiter illam continet, vel saltem respicit & connotat; illam tamen includit

includit ut est quædam essentia seu quidditas, & sub hac ratione existentia attingitur ab intellectu.

§. II.

Alia argumenta solvuntur.

153 OBjiciunt insuper Adversarij: Amori beatifico convenit ratio assecutionis ultimi finis: Ergo in eo, & non in visione beatifica, consistit beatitudo formalis. Consequentia patet ex supra dictis. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma qu. sequenti art. 3. ad 2. ubi ait: *Sicut ad voluntatem pertinent spes & amor.... ita & comprehensio & delectatio.* Et infra qu. 11. art. 3. ad 3. asserit fruitionem, quæ est actus voluntatis, esse ultimum finem, non ut rem quæ ultimò quæritur, sed sicut adeptionem ultimi finis; quod etiam repetit qu. 34. art. 4. in fine corporis: Ergo licèt amor sit actus voluntatis, poterit tamen ei competere ratio assecutionis.

154 Secundò probatur Antecedens: Quòd amor supponat præsentiam objecti, non tollit quod sit assecutio: Ergo cùm hac sola ratione à nobis excludatur à conceptu assecutionis, fateri tenemur, quòd sit assecutio. Probatur Antecedens: nam visio beatifica supponit Deum intellectui beati præsentem per speciem impressam, seu per essentiam divinam gerentem vicem speciei, & tamen est assecutio illius: Ergo quòd amor supponat præsentiam objecti beatifici, factam per Dei visionem, non tollit ab eo rationem assecutionis.

155 Tertiò probatur principale Antecedens: Visio beata neque est similitudo objecti, nec producit similitudinem illius, ut in tractatu de visione beata fusè ostendimus; & consequenter Deum non præsentat intellectui beati, nec illum ad intellectum trahit, & tamen est verè assecutio: Ergo quamvis Deum amor non præsentet, nec ad se trahat, sed ad ipsum feratur, esse tamen potest illius assecutio.

Disp. 2. art. 2.

156 Quartò, ideo intellectus assequitur objectum, quia intelligens fit unum cum objecto intellecto: At etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo etiam voluntas suum objectum assequitur.

4

157 Quintò, Ejusdem mobilis est consequi finem vel centrum, cujus est tendere in illud: Sed homo per charitatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam consequitur.

158 Denique probatur idem Antecedens: Beatitudo formalis est consecutio Dei, ut formaliter est summum bonum, & finis ultimus creaturæ rationalis: Sed intellectus non potest consequi Deum sub ratione summi boni & ultimi finis: Ergo in actu intellectus formalis beatitudo nequit consistere. Major patet, Minor probatur; quia intellectus non tendit in objectum sub ratione boni, sed tantùm sub ratione veri.

159 Huic argumento responderi posset distinguendo Antecedens: Amori beatifico convenit ratio assecutionis, primariæ, nego Antecedens: secundariæ, transeat antecedens, & negatur Consequentia. Esto enim admitteremus in actu voluntatis salvari rationem assecutionis, posset nihilominus defendi in solo actu intellectus consistere adæquatè essentiam beatitudinis: quia ille solus est prima assecutio ultimi finis, omnes beati perfectiones radicaliter continens; illa autem operatio constituit essentialiter beatitudinem, quæ primò Deum assequitur, & radicaliter seu causaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Cum ergo actus voluntatis (esto admittamus eum posse sortiri rationem assecutionis, saltem secundariæ) actum intellectus radicaliter non contineat, nec obtinere possit rationem primariæ assecutionis ultimi finis; non potest etiam constituere essentialiter formalem beatitudinem. Cæterùm cùm verè ita sit, quod ratio assecutionis actui voluntatis nullatenus competit.

A

160 Respondeo secundò, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, ex authoritate D. Thomæ desumptam, dicatur comprehensionem pertinere ad voluntatem, non elicitivè, sed objectivè, inquantum summum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & ultimus finis, in quo voluntas quiescit. Unde ibidem in responsione ad 3. ait S. Doctor: *Comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum.* De quo nos infra, cùm agemus de dotibus animæ beatæ.

B

Ad illud testimonium dicendum est, fruitionem esse adeptionem ultimi finis, non formaliter, sed consecutivè, & objectivè: quia consequitur ad beatificam visionem, quæ adeptio est, illamque habet pro objecto. Vel secundò dicatur esse adeptionem, non formaliter, sed completivè: quia complet & perficit visionem beatificam, ad quam consequitur ut illius proprietas; & in ijsdem sensibus eadem fruitio est ultimus finis ut quo.

C

161 Ad secundam probationem, nego Antecedens. Et ad hujus probationem distinguo Majorem: supponit Deum præsentem in actu primo, concedo Majorem: in actu secundo, nego Majorem; & concessa Minori, nego Consequentiam: nam actus amoris supponit objectum præsens non solùm in actu primo, sed etiam in actu secundo, & ideo assecutio non est.

162 Ad tertiam probationem dicatur, quod licèt visio beatifica nec sit similitudo Dei, nec similitudinem producat, præsentat tamen Deum intellectui beati, non ut medium *in quo*, nec *per quod*, sed ut medium *quo*; quatenus ante illam objectum beatificum non erat præsens intellectui beati in ratione repræsentati in actu secundo, & actu terminantis sui contemplationem, posita tamen intellectione, actu ab intellectu percipitur, & actu se illi repræsentat.

D

163 Ad quartam distinguo Majorem: quia fit unum cum objecto intellecto, per assimilationem, concedo Majorem: quia utcunque fit unum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: amans fit unum cum objecto dilecto, ratione ponderis & inclinationis in illud, concedo Minorem: ratione similitudinis & identitatis cum illo, nego Minorem, & Consequentiam.

E

166 Ad quintam respondetur, quod licet ejusdem sit mobilis consequi centrum vel finem, cujus est tendere in illum, non tamen illum debet consequi & possidere per eandem potentiam aut virtutem, per quam in illum tendit: nam, ut supra dicebamus lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem vero & per ubi ipsi unitur: avarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas: miles etiam pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licèt ergo meritum, & tendentia in ultimum fi-

Digitized by Google

nem, ad voluntatem pertineant : ejus tamen consecutio ad intellectum spectat, & fit, ut ita loquar, manu intellectuali.

165 Ad ultimam probationem distinguo Majorem: ut formaliter est summum bonum, si particula *ut* reduplicet rationem quæ attingitur per consecutionem, concedo Majorem: si reduplicet rationem *sub* qua attingitur, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex dictis supra art. 2. §. 2. in solutione secundæ objectionis : ibi enim ostendimus, quòd licèt beatus per beatitudinem formalem assequatur Deum ut summum bonum & ultimum finem, ratio tamen sub qua illum consequitur, non est ratio boni, sed ratio veri: unde D. Thomas infra qu. 19. art. 3. ad 1. ait quòd bonum priùs pertinet ad intellectum sub ratione veri, quàm ad voluntatem sub ratione boni & appetibilis.

DISPVTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

Ad quæstionem 4. D. Thomæ.

EXplicata essentiâ beatitudinis formalis, consequens est ut ejus proprietates declaremus: illæ autem præcipuè sunt tres: scilicet amor, delectatio, & impeccabilitas: de quibus in hac disputatione differemus.

ARTICULUS PRIMUS.

An beati necessariò diligant Deum quantùm ad exercitium.

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.

1 CErtum est quòd beati perpetuo & non interrupto amore charitatis diligent Deum per totam æternitatem. Ità enim ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit, sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur* : id est exercitium gratiarum & miraculorum, prophetiæ, usus linguarum &c. imò etiam exercitium virtutum fidei & spei cessabit in cœlo : at nunquam ibi cessabit exercitium actuale charitatis. *Deus enim* (inquit Augustinus) *sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur.*

De civitate lib. ultimo cap. ultimo.

Addo quòd Scripturæ passim asserunt beatos æterna, & nunquam interrupta jubilatione laudare Deum, eique benedicere: Apocal. 4. *Nocte & die non habent requiem, dicendo, sanctus* &c. Et Psal. 83. *Beati qui habitant in domo tuo Domine, in secula seculorum laudabunt te* : At hæc jubilatio continet excellentissimum exercitium actuale charitatis in Deum; nam illa est congratulatio Deo de infinitis ipsius perfectionibus, & quasi votum & deprecatio ut hæc in æternum illi conveniant, & revera conveniant; unde Apocal. 7. Sancti dicunt: *Benedictio & Sapientia, honor, virtus, & fortitudo Deo nostro in secula seculorum* : Ergo beati perpetuo & non interrupto amore diligent Deum per totam æternitatem.

2 Solùm ergo difficultas est, an talis amor, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium sit necessarius, ita ut beati non possint à tali dilectione cessare, vel actum illum interrumpere? Scotus enim in 1. dist. 1. qu. 4. asserit illum esse ex sua natura liberum & contingentem; etsi ab intrinseca Dei providentia, tollente omnia quæ possent à charitate divertere, habeat quòd in æternum sit duraturus. Thomistæ verò cum S. Doctore 1. p. qu. 82. art. 2. contendunt illum esse ex sua natura necessarium quoad exercitium, quamvis ab extrinseco & de absoluta potentia cessare possit.

Dico igitur: Beatus necessariò diligit Deum quoad exercitium, ita ut non sit in ejus libertate vel potestate à tali actu cessare.

3 Probatur conclusio ratione fundamentali: Voluntas, cùm sit appetitus rationalis, & sequatur ductum ac dictamen rationis, non potest cessare ab aliquo actu, nisi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus cessatione aliquam rationem majoris boni: Sed nullum horum potest judicare beatus de amore Dei : Ergo non potest ab actu amoris cessare. Major patet, Minor probatur. In patria actus amoris est jucundus & facilis; cùm charitas in patria sit veluti in suo centro, utpote conjuncta cum clara Dei visione, & regulata per lumen gloriæ; neque esse potest lassitudo aut defatigatio in ejus exercitio, cùm non dependeat ab aliquo organo corporeo; visio enim, ad quam sequitur, non est per conversionem ad phantasmata: denique clara Dei visio non compatitur judicium erroneum, quò beatus judicet esse illi bonum, cessare ab amore Dei; sed beatus semper habet actum contrarium, quo judicat illi esse bonum, continuò adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ità ut non possit voluntas intellectum ab eo judicio, vel per unum instans divertere: Ergo &c.

4 Confirmatur : Homo in via necessitatur quantùm ad specificationem ad volendum bonum ut sic, abstractum à vero & apparenti : non verò quantùm ad exercitium; quia fragilitas hominis pro hoc statu non patitur illum operari sine intermissione, nec esse in continua consideratione boni : in patria verò per claram Dei visionem continuò repræsentatur infinita bonitas summè diligibilis, & continens omnem rationem boni satiativam appetitûs, juxta illud Exodi: *Ego ostendam tibi omne bonum* : Ergo beatus in patria necessariò diligit Deum, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, nec potest à tali dilectione cessare.

5 Confirmatur ampliùs : Divina voluntas, ex eo quòd intellectus divinus videt essentiam suam, determinatur ad amorem sui naturalem & necessarium quoad exercitium : Ergo idem dicendum est de voluntate creata, si clarè videt divinam essentiam. Probatur consequentia : quia voluntas divina perfectior est, & liberior omni voluntate creata : Ergo si non obstante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & necessitatur quoad exercitium; idem à fortiori dicendum est de voluntate creata videntis essentiam divinam; cùm

cùm enim illa sit imperfectior, multò magis infinitas objecti visi vincet ejus libertatem, & necessariò trahet illam post se.

6 Dices primò: Ideò voluntatem divinam necessariò quoad exercitium Dei bonitatem diligere, quia cùm sit infinita & actus purus, necessariò debet esse in actu; voluntas vero creata cum sit finita, & potentialis, non exigit esse semper in actu.

Sed contra: Ex hoc quòd divina voluntas semper debeat esse in actu, solum sequitur esse necessitatam vagè ad amorem alicujus objecti, non autem colligitur illam ex natura sua esse determinatam & necessitatam ad amorem bonitatis divinæ: Ergo talis determinatio & necessitas ex infinitate bonitatis divinæ clarè cognitæ oritur, & non aliunde.

7 Dices secundò, voluntatem divinam infinitè diligere propriam bonitatem, & ideò necessariò illam diligere: quod in voluntate nostra non contingit.

Sed contra primò: Non obstante quòd divinus intellectus seipsum intelligat modò infinitò, intellectus verò creatus Deum intelligat finitò modò: uterq; tamen necessitatur ab infinito objecto, si debitè applicetur, & ex parte nostra adsint vires: Ergo pariter, non obstante discrimine assignato, voluntas creata necessariò inclinatur in infinitum objectum, si supponantur vires in ipsa, & alias debitè per claram visionem objectum illi applicetur. Deinde in hoc quod est ab objecto infinito clare cognito necessitari, nulla relucet infinitas: Ergo etiamsi voluntas nostra modò finitò divinam bonitatem attingat, poterit necessitari ab illa, si clarè & evidenter cognoscatur.

8 Respondebis tertiò, bonitatem divinam esse objectum primarium, connaturale, & proprium voluntatis divinæ, non verò creatæ; & ideò illam necessitare, non verò istam.

Sed contra: Licèt bonitas infinita Dei non sit objectum primarium & connaturale voluntatis nostræ absolutè, est tamen objectum primarium & connaturale illius, ut charitate informatæ; & alias non minus, imò magis propendet in bonitatem divinam, quam in propriam bonitatem; sicut partes inclinant magis in conservationem capitis & totius, quam in propriam conservationem: Ergo hæc ratio discriminis non valet.

9 Probatur secundò conclusio: Sicut in nostro intellectu invenitur ratio discursivi, respectu conclusionum, & ratio intellectivi sine discursu, respectu principiorum; ita in voluntate nostra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè: Sed ratio naturæ respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu objecti infiniti clarè & evidenter cogniti; cùm enim infinitam bonitatem contineat est motivum adæquatum illius, & omnem ejus vincit indifferentiam, & implet capacitatem: Ergo sic cognitum diligitur necessario.

10 Dices, illud diligi necessariò quoad specificationem, non verò quantum ad exercitium.

Sed contra primò: Sicut in voluntate reperitur modus agendi liberè quoad specificationem, & modus agendi necessariò etiam quoad specificationem: ita etiam possunt illi convenire libertas exercitij, & necessitas quoad exercitium: Sed hæc respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu boni infiniti, per visionem claram proposita: Ergo illud clarè visum diligitur necessariò, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

Secundo, In appetitu brutorum, & in motibus subitis & primò primis, potentia non potest suspendere suum actum, eò quòd operetur naturaliter, & sine indifferentia judicij ad agendum vel non agendum: Sed amor beatificus procedit à voluntate ut operante per modum naturæ, & absque indifferentia judicij ad agendum vel non agendum, ut patet ex supradictis: Ergo non potest illum actum suspendere, seu ab illo amore cessare.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò D. Thomas qu. 22. de verit. art. 6. sic ait: *Inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti*: Ergo in statu beatitudinis, & respectu objecti beatifici, voluntas est libera, saltem quantùm ad exercitium actûs. Unde idem S. Doctor infra qu. 10. art. 2. 2. gens de modo quo voluntas movetur à suo objecto, dicit quòd *Voluntas movetur dupliciter, uno modo quantùm ad exercitium actûs, alio modo quantùm ad specificationem actûs, quæ est ex objecto.* Et subdit: *Primo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur.* 11

Respondeo primò, D. Thomam in his locis solum loqui de quolibet statu hominis intra viam, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur, non autem de statu beatitudinis, & de Deo clarè viso; ut patet ex ratione quam adjungit ultimo loco: *Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare.* Quæ ratio solum verificari potest pro hac vita, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur; non vero de Deo clarè viso, à quo beatus non potest cogitationem suam avertere; cum visio beatifica sit variabilis, & careat omni alternatione & mutatione. 12

Respondeo secundò: dato quod D. Thomas loquatur de omni objecto universaliter, etiam de Deo clarè viso, solùm intendit quod voluntas à nullo objecto, sub formalitate objecti, seu quàtum est ex vi objecti, movetur necessario quoad exercitium. Nam ut rectè ibidem observat Cajetanus, hoc interest discrimen inter necessitatem quoad specificationem, & necessitatem quoad exercitium, quod prima est circa objectum, & ex objecto provenit; secunda vero, etsi voluntati circa objectum conveniat, non tamen provenit ex illo, sed ex propria voluntatis natura; quæ quia libera & naturalis est, aliquando ut libera, aliquando ut naturalis operatur: primum ei convenit circa objectum cum indifferentia propositum; secundum vero circa objectum propositum sine indifferentia judicii. Hujus autem ratio est: quia objectum non movet voluntatem quoad exercitium, sed solum quoad specificationem; & ideo necessitas quoad specificationem provenit ab objecto, necessitas vero quoad exercitium, à principio effectivo, scilicet à voluntate ut per modum naturæ operante. 13

Objicies secundo: Charitas viæ, & charitas patriæ sunt ejusdem speciei & insensionis, imo interdum charitas viæ intensior est amore patriæ; nam amor Beatissimæ Virginis, dum adhuc erat in via, amorem omnium Beatorum superavit: Sed amor viæ non est necessarius, 14

Digitized by Google

quantùm ad exercitium: Ergo nec amor patriæ.

15 Respondeo primò, hoc argumentum nimis probare: probat enim amorem patriæ non esse necessarium, etiam quoad specificationem; cùm charitas viæ, quæ est ejusdem speciei, non determinet aut necessitet voluntatem, quoad specificationem actûs, alioquin redderet illam impeccabilem.

16 Respondeo secundò, concessâ Majori & Minori, negando Consequentiam: necessitas enim charitatis in patria non oritur ex ejus specie, neque ex ipsius intensione, sed ex eo quòd reguletur per lumen gloriæ, & visionem beatam, quæ Deum ut summum bonum necessariò diligendum proponunt.

17 Dices: Per fidem Deus proponitur voluntati viatoris, ut summum & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus est liber: Ergo quamvis in patria per lumen gloriæ, & claram visionem proponatur ut summum & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

18 Confirmatur: Diversitas approximationis & applicationis passi ad agens, non inducit necessitatem, sed solùm intensionem actionis, ut patet in diversâ approximatione calefactibilis ad calefactivum: Sed clara Dei visio non repræsentat diversam bonitatem, sed solùm eandem melius applicat, & magis conjungit voluntati, quàm fides & cognitio obscura: Ergo non inducit necessitatem amoris, sed solùm majorem intensionem illius.

19 Ad objectionem respondeo primò, concessô Antecedente, negando Consequentiam: nam etsi utrumque lumen Deum ut summum bonum repræsentet, unum tamen illum repræsentat clarè, & ut est in se; alterum verò obscurè, & per alienas species tale bonum proponit: unde sicut intellectus à vero, primo non autem secundo modo proposito, convincitur, ita & voluntas solùm à summo bono clarè cognito necessitatur.

20 Respondeo secundò, quòd perseverante judicio, quô in via judicamus Deum esse summè diligendum, & non stante aliô contrariô, voluntas necessariò diligit; talis tamen dilectio est absolutè libera, quia tale judicium subjacet potestati nostræ, tum ratione obscuritatis fidei, quæ non plenè convincit, & captivat intellectum; tum ratione fatigationis, quæ interdum fastidium causat in nobis; tum etiam ratione impedimenti quod præstat prædictus amor; impedit enim ne homo ad alia objecta, vel ad alios actus se applicet, in quibus potest majorem rationem boni apprehendere: nihil autem horum in clara Dei visione potest contingere; & ideò amor per illam regulatus omnino necessarius est.

21 Ad confirmationem respondeo primò, veram esse Majorem, quando in agente solùm invenitur unus modus operandi, secus verò quando multiplex reperitur; tunc enim ex diversâ approximatione & applicatione objecti potest nasci necessitas: in voluntate autem duplex modus agendi invenitur, naturæ scilicet & libertatis, ut suprà vidimus.

22 Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: nam visio clara non solùm approximat idem objectum, sed ob sui claritatem & evidentiam adeò intellectum convincit, ut nec in illo aliquam rationem mali, nec in ejus amore aliquam rationem fastidij invenire possit: per fidem autem non ita convincitur; & ideò etsi idem objectum ab utroque lumine proponatur, proponitur tamen veluti sub diversâ ratione.

Objicies tertiò: Habitibus utimur cùm volumus: Ergo etiam Beati utuntur habitu charitatis, & ejus actum exercent, quando volunt, & per consequens non diligunt necessariò Deum quoad exercitium.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: licèt enim voluntas affecta & elevata habitu charitatis, utatur habitu illo cùm vult, quando regulatur judicio indifferenti, quod est principium & origo libertatis: non tamen utitur illo cùm vult, sed necessariò rapitur in actum ejus, quando habitus ipse & voluntas subjiciuntur dictamini necessario, & judicio non indifferenti, ut contingit in patria. 23

Dices: Beati possunt in carentia seu cessatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo talis amor non regulatur dictamine necessario. 24

Respondeo negando Antecedens: libertas enim exerceri non potest circa bonum universale & infinitum clarè cognitum, ut à beatis cognoscitur, sed solùm circa creaturas & bona particularia & limitata, quæ cum illo necessariam connexionem non habent: Sicut intellectus facultatem discurrendi & ratiocinandi circa prima principia exercere non potest, sed solùm circa conclusiones quæ in illis virtualiter continentur.

ARTICULUS II.

A qua virtute procedat gaudium seu delectatio, quâ Beati de Deo clarè viso, ut bono sibi proprio delectantur?

25 DUplex in Beatis reperitur delectatio supernaturalis: una quæ provenit ab amore amicitiæ, quâ gaudent de bono divino in se considerato; de quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei*: alia quæ oritur ex amore concupiscentiæ, & quâ gaudent de Deo, & bonis ipsius ut participatis, & ad ipsorum fœlicitatem conducentibus: de quo gaudio loquitur Propheta Psal. 55. cùm ait: *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.* Prima elicitur à charitate, tanquam actus secundarius ejus: quia ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 28. per totam, gaudere de bono amici, est actus & fructus amicitiæ & charitatis. Unde solùm difficultas est de secunda, quæ cùm ad amorem concupiscentiæ pertineat, non videtur posse à charitate, quæ est amor amicitiæ, procedere. Quare Suarez hîc disp. 9. sectione 3. num. 12. & 3. p. quæst. 7. art. 4. docet eam elici ab habitu spei, quem dicit remanere in patria, & fuisse in Christo; quamvis ab instanti conceptionis fuerit beatus & comprehensor, videritque divinam essentiam.

§. II.

Vera sententia statuitur.

DIco tamen: Delectatio quâ Beati de Deo, ut bono sibi proprio eos beatificante, delectantur, quæ ad amorem concupiscentiæ pertinet,

Digitized by Google

net, non à virtute ſpei, ſed ab habitu charitatis A elicitur.

26 Probatur prima pars, deſtruendo fundamentum Suarii: Spes non remanet in patria: Ergo talis delectatio in Beatis non elicitur à virtute ſpei. Conſequentia patet, Antecedens probatur primo authoritate & ratione D. Thomæ infra quæſt. 67. art. 4. ubi inquirit, *Utrum ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ?* Et reſpondet non manere, idque probat in hunc modum. Motus ceſſat obtento termino: Sed ſpes ſe habet per modum motûs tendentis ad beatitudinem & claram Dei viſionem: Ergo illâ obtentâ perit. Quam rationem etiam inſinuat Apoſtolus ad B Romanos 8. dum ait: *Spes quæ videtur non eſt ſpes: nam quod videt quis quid ſperat?*

Secundò probatur idem Antecedens aliâ ratione, quam adducit idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 18. art. 2. Subtractô eô quod dat ſpeciem, ſolvitur ſpecies: Sed in patria non ſubſiſtit id quod dat ſpeciem virtuti ſpei, actus ſcilicet ſperandi æternam beatitudinem, ut divinô auxiliô obtinendam; cùm in patria habeatur ipſa beatitudo: Ergo in patria non remanet ſpes. Eadem ratione probat 3. p. quæſt. 7. art. 4. ſpem non fuiſſe in Chriſto, qui fuit ab inſtanti conceptionis beatus.

27 Reſpondet Suarez, virtutem ſpei in via quatuor actus habere, ſcilicet amorem concupiſcentiæ, quô Deum ut bonum ſibi proprium diligit, deſiderium quô eôdem modô Deum ſibi C exoptat, expectationem æternæ beatitudinis ut divinô auxiliô obtinendæ, & denique delectationem de tali bono: ex quibus actibus, inquit, ſecundus & tertius, ſcilicet deſiderium & expectatio, cùm ſint de bono non habito, repugnant ſtatui beatitudinis, & non manent in patria, bonô jam obtentô; bene tamen alii duo, nempe amor concupiſcentiæ, & delectatio, cùm illi non repugnent ſtatui beatitudinis: unde ad illos eliciendos debet habitus ſpei remanere in patria.

28 Sed contrà: Licet habitus ſpei illos actus ordine quodam eliciat, non tamen ſpecificatur ab omnibus; ſed tantùm ab uno primario & principaliori, ſcilicet ab actu ſperandi; ſicut generatio, licet prodicat eſſentiam & paſſiones, tamen ſolùm ſpecificatur ab eſſentia, ſecundariò verò reſpicit paſſiones media eſſentiâ: Sed actus ſperandi deſtruitur obtentâ beatitudine, ut fatetur Suarez: Ergo illâ obtentâ tollitur ſpecificativum habitûs ſpei, & conſequenter ipſe habitus.

29 Reſpondet Suarez, habitum ſpei non reſpicere primariô & eſſentialiter actum ſperandi, E ſed actum amoris concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit.

Sed hæc ſolutio apertè continet doctrinam falſam, & à communi Theologorum ſenſu penitus alienam: Virtus enim denominatur à principaliori actu quem elicit: Atqui ſecunda virtus Theologica, ab omnibus ſpes appellatur: Ergo præcipuus ejus actus eſt actus ſperandi, non verò amor concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit.

Addo quòd ſpes, quæ eſt virtus, reſpondet ſpei, quæ eſt paſſio: Sed actus principalis ſpei, quæ eſt paſſio, non eſt, bonum ſibi proprium & conveniens concupiſcere, ſed bonum arduum poſſibile ſperare: unde non eſt in appetitu concupiſcibili, ſed in irascibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis ſpei non eſt amor concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit, ſed actus ſperandi, quô expectatur futura beatitudo.

Secunda pars concluſionis ſequitur ex præ- 30
cedenti: Cùm enim delectatio de Deo viſo in patria ſit ſupernaturalis, utpote reſpiciens objectum ſupernaturale, non poteſt procedere à ſola voluntate, ſine concurſû alicujus habitûs ſupernaturalis, & alicujus virtutis Theologicæ; unde cùm non poſſit elici a fide, vel à ſpe, quæ non remanent in patria, conſequens eſt ut O eliciatur à charitate.

Neque valet ſi dicas, illam poſſe procedere 31
à voluntate, ſolô Dei auxiliô mota & elevata, abſque ullo habitu ſupernaturali. Nam licèt in aliquo caſu id contingat, regulariter tamen, & juxta ſuavem Dei diſpoſitionem, per habitum, & non ſolùm per auxilia elevantur potentiæ ad actus ſupernaturales; & ſic debet aſſignari aliquis habitus concurrens ad delectationem, quam Beati de Deo clarè viſô percipiunt.

Deinde eadem pars hâc ratione ſuaderi po- 32
teſt. Ab eodem habitu elicitur delectatio, à quo oritur amor, qui eſt cauſa illius: Sed amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, procedit à virtute charitatis: Ergo & delectatio quæ ad illum conſequitur. Major eſt certa: tum quia, ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 28. art. 4. idem eſt habitus qui inclinat ad diligendum, & ad deſiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo: tum etiam quia, ut docet idem S. Doctor in hac part. quæſt. 60. art. 4. actus qui non habent ſpecialem difficultatem, non exigunt ſpecialem habitum, ſed procedunt ab eodem habitu à quo oritur actus ille cum quo habent majorem connexionem: Atqui delectatio non habet ſpecialem difficultatem, & habet maximam connexionem cum amore ad quem ſequitur: Ergo ab eodem habitu elicitur, à quo oritur amor. Minor verò ſuadetur ex eodem D. Thoma 2. 2. quæſt. 25. art. 4. ubi docet quòd per charitatem non ſolùm Deum & D proximum, ſed etiam noſmetipſos diligimus: Ergo amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, eſt à virtute charitatis. Addo quòd, ſi aliquis Beatus nollet ſibi beatitudinem, peccaret peccatô odij erga ſeipſum: Ergo ex oppoſito vult ſibi beatitudinem ex charitate.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Amor concupiſcentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium ſubſecutum 33
ad illum, non pertinent ad charitatem, ſed ad ſpem, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, & delectatio quæ ad illum ſequitur, à virtute ſpei, non verò ab habitu charitatis eliciuntur.

Reſpondeo conceſſô Antecedente, negando Conſequentiam: qua amor concupiſcentiæ, quô in via appetimus beatitudinem, & de ea delectantur, illam reſpicit ſub ratione boni ardui futuri, quod eſt objectum formale ſpei; in patria verò amor quô Beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea reſpicit illam ut bonum præſens & jam obtentum; unde non po-

teſt

test elici à spe, quæ est de bono arduo & futuro, & quæ proinde in Beatis non manet; sed solum à charitate, ad quam tanquam ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ sola ex virtutibus Theologicis remanet in patria.

35 Dices: Actus oppositi non possunt procedere ab eodem habitu: Sed amor amicitiæ & concupiscentiæ (idem dicendum de delectatione ad utrumque amorem consequente) inter se opponuntur; nam amor amicitiæ respicit bonum amici, amor verò concupiscentiæ respicit bonum proprium: Ergo in Beatis non possunt procedere à virtute charitatis.

36 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: Amor enim concupiscentiæ non semper opponitur charitati, sed interdum illi subordinatur, & se habet ut actus ejus secundarius: nam ut supra ex D. Thoma vidimus, per charitatem non solùm Deum & proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus. Neque obstat, quòd amor amicitiæ respiciat bonum amici, amor verò concupiscentiæ bonum proprium: quia bonum proprium non semper opponitur bono amici, sed interdum illi subordinatur, & cum eo connectitur, ut contingit in Beatis; illorum enim beatitudo, & delectatio quam ex ea percipiunt, non opponuntur Deo & bono ipsius, sed illi subordinantur, & ab eo procedunt, cùm sint ipsius participatio: unde amor concupiscentiæ, quo Beati propriam beatitudinem diligunt, subindeque gaudium quod ex tali amore sequitur, à virtute charitatis, ut ejus actus secundarij procedunt.

37 Objicies secundò: Si actus delectationis in patria non eliciatur à virtute spei, maximè quia talis virtus non manet in patria: Sed falsum est quòd spes non remaneat in patria: Ergo actus delectationis in patria, a virtute spei eliciuntur. Major patet, Minor probatur. In Beatis remanet donum timoris, juxta illud Job. 26. *Columnæ cæli contremiscunt, & pavent ad nutum ejus*: quod de Beatis Angelis explicat D. Gregorius: unde etiam D. Thomas 3. p. qu. 7. art. 6. ponit tale donum in Christo, quamvis ab instanti conceptionis beatus fuerit, juxta illud Isaiæ 11. *Replebit eum spiritus timoris Domini*: Ergo etiam spes fuit in Christo, & remanet in Beatis. Probatur Consequentia: nam sicut bonum arduum possibile obtineri, est objectum formale spei, ita malum arduum possibile evitari, est objectum formale timoris: Ergo si hoc non obstante in Christo & in Beatis reperitur donum timoris, etiam virtus spei poterit remanere in patria.

38 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concessô Antecedente, nego Consequentiam. Ad probationem illius, distinguo Antecedens. Malum arduum possibile evitari est objectum formale timoris, ut est passio, concedo Antecedens; ut est donum Spiritus sancti, nego Antecedens: objectum enim timoris, ut est donum, est divina majestas, & excellentia, ut potens infligere aliquod malum, vel privare aliquo bono; unde quamvis in Beatis non sit timor qui est passio, benè tamen timor qui est donum Spiritûs sancti. Verùm in illis non propterea remanet spes, prout est virtus Theologica: quia in patria, obtentâ beatitudine, perit objectum formale illius, ut suprà ostendimus. Solutio est D. Thomæ 3. p. qu. 7. art. 1. ubi docet in Christo fuisse donum timoris, & sibi primò objicit: *Videtur quòd in Christo non fuerit donum timoris: spes enim videtur potior quam timor; num spei objectum est bonum, timoris verò malum: Sed in Christo non fuit virtus spei, ut suprà dictum est; Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.* Cui argumento sic respondet: *Ad primum dicendum quòd habitus virtutum & donorum propriè & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti..... & ideò de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor; sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes secundùm quòd virtus est, respicit non solùm authorem boni, sed etiam ipsum bonum, inquantùm est non habitum; & ideò Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.* Idem cum proportione dicendum est de Beatis.

ARTICULUS III.

Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ?

§. I.

Quibusdam præmissis status difficultatis proponitur.

39 NOtandum primò, quòd omnis inclinatio, quæ bonum aliquod insequitur, possessione illius quietatur; & quòd ex illa possessione resultat terminus quidam, qui in omnibus dicit cessationem motûs, in singulis verò ex diversitate inclinationis diversam addit perfectionem, & diversum sortitur nomen. Quando lapis possidet centrum, resultat terminus, quies scilicet, quæ præcisè dicit cessationem motûs: quando bruta possident bonum apprehensum, resultat delectatio: quando creatura intellectualis possidet suum bonum intellectuale, resultat terminus, qui dicitur gaudium; & hoc quidem perfectius quiete & delectatione, sicut ipsâ inclinatio rationalis perfectior est sensitivâ; si verò sit possessio ultimi finis, dicitur fruitio. Quærimus ergo quodnam sit objectum proximum & immediatum illius delectationis, quæ ex visione beatifica & consecutione ultimi finis oritur, & quæ à Theologis *fruitio beatifica* appellatur? Pro resolutione,

40 Notandum secundò, triplicem posse distingui in Beatis fruitionem & delectationem: primam quâ delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei est: secundam, quâ delectantur de Deo, ut præsente & habito per visionem: tertiam, quâ delectantur de actu visionis beatificæ quam eliciunt. Prima ad amorem amicitiæ spectat, duæ verò posteriores ad amorem concupiscentiæ. Si ergo loquamur de prima, certum est illam habere pro objecto proximo & immediato ipsum Deum, & visionem solùm esse conditionem necessariò requisitam, ut de Deo & bono divino Beati delectentur: habet enim solùm rationem cognitionis, cognitio autem solùm est conditio objecti voluntatis, ut docetur in Philosophia. Solum ergo difficultas procedit de secunda & tertia delectatione, quæ ad amorem concupiscentiæ pertinent.

§. II.

Digitized by Google

§. II.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur:

41 DIco primò, objectum proximum & immediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præſente, & habito per viſionem, eſſe ipſum Deum; viſionem verò eſſe objectum ſecundarium, & non ſolùm conditionem illius. Eſt contra Durandum, aſſerentem talem delectationem non habere pro objecto proximo & immediato Deum, ſed ejus viſionem; & contra plures ex Modernis, qui docent, ex Deo & viſione componi unum objectum totale & immediatum hujusmodi delectationis, quod eſt Deus viſus.

42 Probatur prima pars ratione fundamentali. B Idem eſt objectum fruitionis & delectationis patriæ & ſpei, quam habemus in via, licèt diverſimodè; id enim, quod in via futurum ſperatur, delectat in patria ut præſens: Sed objectum primarium & immediatum ſpei eſt Deus, ut bonum noſtrum, non autem viſio beatifica: Ergo & delectationis vel fruitionis patriæ. Major patet, Minor probatur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 17. art. 5. ubi ait: *Spei, inquantùm eſt virtus, principale objectum eſt Deus.* Secundò probatur ratione: Virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato; aliàs religio & timor Dei eſſent virtutes Theologicæ, ſi ſufficeret reſpicere Deum mediatè: Sed ſpes eſt virtus Theologica: Ergo habet Deum pro objecto immediato, non autem viſionem beatificam. Quod verò utrumque immediatè non reſpiciat, eadem ratione convincitur, contra Authores ſecundæ ſententiæ. Virtus enim Theologica habet pro objecto proximo & immediato aliquid purè increatum, non verò aliquid mixtum ex creato & increato: Sed viſio beatifica eſt aliquid creatum: Ergo ſpes (ſubindeque fruitio & delectatio illi correſpondens in patria) utrumque, Deum ſcilicet & viſionem, pro objecto primario & immediato habere nequit, ſed ſolùm Deum, ut habet rationem primi veri & ſummi boni, quô Beatus fruitur per viſionem beatam. Unde Auguſtinus 10. confeſſ. c. 23. dicit: *Beata quippe vita eſt gaudium de veritate, hoc eſt enim gaudium de te, qui veritas es.*

43 Probatur ſecundò eadem pars: Illud eſt objectum immediatum delectationis patriæ, quod eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatificæ: Sed ſolus Deus, & non viſio, eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatæ: Ergo ſolus Deus, & non viſio eſt objectum immediatum delectationis patriæ. Major patet: objectum enim actûs voluntatis eſt illud bonum, quod proponitur per illam cognitionem, ad quam ſequitur talis actus voluntatis: Sed nulla eſt alia cognitio intellectûs, ad quam ſequitur delectatio beatifica, quam viſio: Ergo illud eſt E objectum immediatum delectationis patriæ, quod eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatæ. Minor etiam eſt evidens: quia viſio directè proponit tantùm Deum, ut ſummum bonum, & ſummè delectabilem, non verò ſeipſam, niſi indirectè, ſecundariò, & per reflexionem, quatenus eſt eminenti quodam modo cognitio ſimul directa & reflexa: unde licèt ipſa viſio ſit objectum veluti ſecundarium & mediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, non tamen objectum proximum & immediatum

A Ex hoc probata manet ſecunda pars concluſionis, quæ aſſerit viſionem non eſſe puram conditionem, ſed etiam objectum ſecundarium talis delectationis & fruitionis, ut expreſsè docet Capreolus in 1, diſt. 1. qu. 1. art. 1. concluſ. 5. ubi ait: *Fruitio beatifica non ſolùm tranſit objectivè ſuper Deum, imò ſuper viſionem, quâ videtur Deus, & eâdem fruitione fruimur utroque.* Et ad 1. contra 3. dicit *quòd ſuper utrumque cadit fruitio, ſed principaliter & primariò ſupra Deum, conſequenter ſupra viſionem beatificam.*

Confirmatur: Idem eſt objectum ſpei & fruitionis, ut ſuprà dicebamus: Sed ſpes eſt de utroque, de Deo quidem, ſeu de beatitudine objectiva, primò & principaliter; de viſione autem & beatitudine formali, minùs principaliter & ſecundariò: Ergo & fruitio. Unde inter fruitionem & delectationem, quâ Beati delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei eſt, & quæ pertinet ad amorem amicitiæ, & illam, quâ delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, quæ ad amorem concupiſcentiæ ſpectat, hoc reperitur diſcrimen, quòd in prima viſio eſt ſolùm conditio neceſſariò requiſita, in altera verò non habet ſolùm rationem conditionis, ſed etiam objecti ſecundarii: quia in prima delectatione viſio habet ſolùm rationem cognitionis; cognitio autem ſolùm eſt conditio objecti voluntatis: reſpectu verò ſecundæ non ſolùm C habet rationem cognitionis, ſed etiam adeptionis; adeptio autem ultimi finis eſt objectum ſecundarium ſpei in via, & delectationis beatificæ in patria.

Dico ſecundò: Delectatio, quâ Beati delectantur de actu viſionis beatificæ, quam eliciunt, quæ etiam ad amorem concupiſcentiæ pertinet, pro objecto immediato habet ipſam viſionem, Deum verò pro objecto mediato & quaſi connotato per immediatum.

Hæc concluſio eſt omninò evidens: Sicut enim, qui delectatur de actu ſcientiæ, quem elicit, talem actum pro objecto immediato ſuæ delectationis habet, & id, circa quod talis actus verſatur, pro objecto mediato: ita ſimiliter, cùm Beati de actu viſionis beatificæ, quam eliciunt, delectantur, ipſa viſio eſt objectum immediatum talis delectationis; Deus autem, qui per viſionem attingitur, objectum mediatum & quaſi connotatum per illam: è contra verò, quando delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, objectum immediatum talis delectationis eſt Deus, & viſio objectum tantùm ſecundarium & mediatum, ut diximus in præcedenti concluſione. Unde D. Thomas in 4. diſt. 49. qu. 3. art. 1. quæſtiunc. 1. ſic habet: *Viſio eſt delectabilis dupliciter, unô modô ex parte objecti viſionis, inquantùm id, quod videtur, delectabile eſt: aliô modô ex parte viſionis, inquantùm ipſum videre delectabile eſt; delectamur enim cognoſcendo mala, quamvis ipſa mala non delectent: quia ergo viſio beatifica eſt perfectiſſima, utroque modo delectabilis eſt.* Ergo non ſolùm Deus, ſed etiam ipſa viſio, poteſt eſſe immediatum objectum delectationis Beatorum, illius ſaltem quâ gaudent de actu viſionis beatificæ quem eliciunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

47 CONtra primam partem primæ concluſionis objicit primò Durandus : Illud ſolùm eſt proximum & immediatum objectum delectationis pertinentis ad amorem concupiſcentiæ, quod eſt bonum proprium illius qui delectatur: At Deus ſecundùm ſe non eſt bonum proprium Beati, ſed ſolùm ratione viſionis beatificæ, per quam ab illo poſſidetur : Ergo ſecundùm ſe & per ſe primò non eſt objectum talis delectationis, ſed tantùm ſecundariò, & ratione viſionis. Major eſt evidens: delectationes enim ſequuntur naturam amoris ad quem pertinent : Sed amor concupiſcentiæ ſolùm circa bonum proprium concupiſcentis verſatur: Ergo & delectatio quæ ad illum pertinet. Minor enim videtur certa : quia bonum extrinſecum non poteſt eſſe proprium , niſi mediante aliquâ operatione quâ conjungitur: Sed Deus eſt bonum extrinſecum Beatis , & illis conjungitur mediante viſione: Ergo non eſt bonum proprium Beati, niſi ratione viſionis.

48 Confirmatur : In delectationibus corporeis & ſenſibilibus objectum immediatum non eſt res ipſa, quâ fruitur appetitus, ſed ejus poſſeſſio & aſſecutio ; appetitus enim non delectatur de cibo & potu in ſe, ſed de eo ut actu manducatur & bibitur ; & avarus non de ipſo auro , ſed de poſſeſſione ejus gaudet: Ergo ſimiliter objectum immediatum delectationis beatificæ, ad amorem concupiſcentiæ pertinentis , non eſt Deus ipſe, ſed ejus poſſeſſio & conſecutio, quæ eſt ipſa viſio beatifica.

49 Ad objectionem, conceſsâ Majori, diſtinguo Minorem: Deus non eſt bonum proprium Beati, niſi ratione viſionis beatificæ, tanquam conditionis illum applicantis intellectui Beati, concedo Minorem : tanquam rationis formalis, nego Minorem. Ad cujus probationem ſimiliter diſtinguo Majorem: bonum extrinſecum non poteſt eſſe proprium , niſi mediante aliquâ operatione quâ conjungatur, tanquam conditione applicante, concedo Majorem : tanquam ratione formali, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

Explicatur : Quando dicitur quòd ignis non calefacit, niſi ut approximatus ligno; & finis non movet voluntatem, niſi ut apprehenſus, hoc verum eſt, ſi particula, *ut*, denotet conditionem neceſſariò requiſitam in igne ad comburendum, & in fine ad finalizandum ; ſecùs verò ſi exprimat rationem formalem : quia ratio formalis calefaciendi & finalizandi, non eſt approximatio, aut apprehenſio, ſed calor & bonitas, quæ per approximationem & apprehenſionem applicantur & conjunguntur paſſo & appetitui. Ita ſimiliter, cùm dicitur, quòd Deus non eſt bonum Beati, niſi ratione viſionis beatificæ, hoc verum eſt, ſi ly *ratione* denotet conditionem ſeu cauſam applicantem , non tamen ſi declaret rationem & cauſam formalem: nam Deus eſt bonum Beati ratione ſuæ infinitæ bonitatis & perfectionis, per quam eſt ſummè conveniens creaturę rationali , licèt debeat illi applicari & conjungi per viſionem beatam, quæ eſt ejus adeptio & conſecutio. Unde ad confirmationem negandum eſt Antecedens: cùm enim quis bibit vinum ad ejus ſuavitatem deguſtandam, objectum immediatum hujuſmodi delectationis eſt vinum ſecundùm ſuam bonitatem & ſuavitatem intrinſecam , ratione cujus eſt conveniens appetitui, licèt deguſtatio ſeu potatio requiratur tanquam medium, & tanquam actio quâ conjunctio fiat cum objecto. Avarus etiam non delectatur immediatè de poſſeſſione auri, ſed de auro poſſeſſo; ita ut aurum ſit objectum quod & immediatum ſuæ delectationis ; poſſeſſio verò ſolùm conditio, per quam ei unitur & applicatur, vel objectum tantùm ſecundarium talis delectationis.

Objicies ſecundò : Idem eſt objectum deſiderii, ſeu ſpei in via, & delectationis in patria : Atqui deſiderium, ſeu ſpes in via , non habet pro objecto immediato Deum , ſed viſionem Dei: Ergo nec delectatio. Major patet ex ſupradictis, Minor verò probatur. Deſiderium & ſpes formaliter reſpiciunt bonum futurum acquirendum : Atqui Deus ſecundùm ſe non eſt futurus, ſed ſolùm Dei viſio : Ergo Deus non eſt objectum immediatum deſiderii & ſpei in via , ſed ſolùm viſio Dei.

Reſpondeo conceſsâ Majori , negando Minorem : ſi enim ſpes haberet pro objecto immediato & primario Dei viſionem, non verò ipſum Deum, non eſſet virtus Theologica ; cùm de ratione virtutis Theologicæ ſit immediatè reſpicere aliquid increatum, & ab illo ſpecificari ; ut patet in fide & charitate, quæ immediatè Deum ſub ratione primi veri & ſummi boni reſpiciunt. Unde ad probationem Minoris, diſtinguo Majorem: objectum ſpei eſt bonum futurum, ita ut futuritio ſit ratio formalis objecti, aut ad illam pertineat, nego Majorem : ita ut ſit conditio, concedo Majorem, & Minorem, & nego Conſequentiam. Sicut enim eſſe non viſum non attingitur à fide primò & per ſe ; quia non eſt ratio formalis , ſed tantùm conditio vel modus intrinſecus in objecto fidei , quod eſt veritas prima revelans : ita etiam ratio futuri, vel non habiti, non attingitur à ſpe per ſe primò, ſed tantùm ſecundariò; quia non eſt ratio formalis ſpecificativa illius , ſed tantùm conditio ad illam neceſſariò requiſita, aut modus intrinſecus objecti illius. Idem cum proportione de delectatione beatifica dicendum eſt : illa enim eſt primò & immediatè de Deo , & infinitâ ejus bonitate & ſuavitate , ſecundariò verò & mediatè de ejus præſentia & viſione , quæ eſt tantùm conditio ad illam requiſita, vel ad ſummum objectum illius ſecundarium, ut in ſecunda parte concluſionis dictum eſt.

Dices : Id, per quod ſpes differt à gaudio & fruitione, eſt objectum ipſius, & non ſolùm conditio : Sed ſpes per hoc ſolùm differt à gaudio, quòd gaudium ſeu fruitio eſt de bono præſenti & poſſeſſo, ſpes verò de bono futuro & nondum obtento : Ergo futuritio pertinet ad objectum ſpei, non ſolùm ut conditio, ſed etiam ut ratio formalis illius.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: per quod differt formaliter, concedo Majorem: ſolùm applicativè, nego Majorem : futuritio autem & præſentia non ſunt diverſæ rationes formales in actibus voluntatis, ſed diverſæ conditiones applicantes diverſum modum appetibilitatis & bonitatis ; nam futuritio applicat bonum nondum habitum & poſſeſſum; præſentia verò bonum habitum & poſſeſſum.

Objicies tertiò : Idem eſt objectum delectationis in Beatis, & triſtitiæ in damnatis : Atqui obje-

objectum immediatum tristitiæ, quam habent damnati, non est Deus secundùm se, sed carentia divinæ visionis: Ergo objectum immediatum delectationis Beatorum non est Deus, sed visio beatifica.

Huic argumento respondet Cajetanus 2.2. 55 qu. 17. art. 5. negando paritatem: duplicem autem assignat rationem discriminis. Prima est, quia Beati habent appetitum rectè dispositum; & ideò primò & principaliter gaudent de eo, de quo magis est gaudendum: primò enim gaudent de bono divino in se, secundò de bono divino, quatenus est ipsorum bonum, & tertiò de ipsa visione: At verò damnati, quia habent voluntatem deordinatam, non tristantur de eo, quod B opponitur bono divino in se, cujusmodi est malum culpæ, neque similiter de Deo non viso, sed tantùm de carentia visionis. Secunda disparitas est, quia Deus secundùm se est objectum maximè conveniens creaturæ rationali; unde secundùm se habet, quòd possit esse objectum delectationis Beatorum: At non habet secundùm se aliquid disconveniens, sed tantùm quatenus infert aliquod malum pœnæ; & ideò sub hac tantùm ratione est objectum tristitiæ in damnatis.

Objicies quartò: D. Thomas infrà q. 11. art. 3. 56 ad 3. dicit, quòd finis sumptus pro re, quæ est finis, & pro adeptione rei, non sunt duo fines, sed C unus finis; ex quo refert eâdem fruitione nos frui Deo, & visione illius: Ergo delectatio seu fruitio beatifica est de utraque immediatè.

Respondeo, concessò Antecedente, negan- 57 do Consequentiam: licèt enim verum sit eâdem fruitione nos frui Deo & beatitudine formali, quæ est adeptio Dei, non tamen eôdem modò; sed Deo fruimur primò & principaliter; visione verò, quæ est adeptio ejus, secundariò & per reflexionem, ut in secunda parte conclusionis declaravimus. Neque hinc sequitur esse duos fines, Deum & ejus adeptionem: nam ut essent duo fines ultimi, D opus esset ut tàm Deus, quàm ejus adeptio, haberent dignitatem ultimatè diligibilem propter se; hoc enim est de ratione ultimi finis, quod hîc non contingit, cùm solus Deus talem bonitatem habeat; adeptio verò ejus solùm fit id, quò Deus talem bonitatem habens nobis conjungitur.

ARTICULUS IV.

Vtrùm Beati sint impeccabiles ab intrinseco? E

NEgant Scotus & Nominales in 1. dist. 1. quæst. 4. asserentes Beatos esse impeccabiles solùm ab extrinseco, & ex divina providentia, impediente ne in peccatum labantur, eosque ad Dei amorem continuò determinante & applicante. Quam sententiam probabilem reputat Salas hic tract. 2. disp. 7. sect. 8. licèt oppositum judicet probabilius, loquendo de visione quâ beatificamur de facto, secùs de alia possibili, quæ tam tenuis, inquit, esse potest, ut non confirmet ab intrinseco in bona voluntate. Oppositum docent alii Theologi, maximè Thomistæ; unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter: Beatos esse impeccabiles ab intrinseco.

Probatur conclusio multipliciter: Primò, 58 quia Beatitudo petit ab intrinseco omne bonum afferre, & omne malum auferre: Sed impeccabilitas est maximum bonum, peccatum verò summum malum: Ergo beatitudo postulat ab intrinseco excludere omne peccatum, & reddere beatum impeccabilem.

Secundò probatur: Beatitudo est inamissibi- 59 lis ab intrinseco, ut ostendemus in ultima disputatione: Ergo petit ab intrinseco excludere, seu impedire omne id, ratione cujus posset amitti: sicut cœlum, quia ab intrinseco est incorruptibile, ab intrinseco petit excludere omne, quod ad illius corruptionem disponeret: At peccatum, si de facto daretur, beatitudinem destrueret; cùm beatitudo sit summa fœlicitas, peccatum verò summa miseria. Ergo beatitudo ab intrinseco petit peccatum excludere, si commissum inveniat, & committendum impedire.

Tertiò probatur: Licèt repugnet creaturæ 60 esse impeccabilem per naturam, ei tamen convenire potest impeccabilitas per gratiam: At nulla gratia ad hunc effectum præstàdum aptior est, quam gratia consummata patriæ, cùm illa sit perfectissima, & veluti in suo centro & statu connaturali: Ergo illa reddit Beatos ab intrinseco impeccabiles: unde 1. Petri 1. vocatur *incorruptibilis & incontaminata hæreditas.*

Confirmatur: Gratia patriæ est multò perfec- 61 tior, saltem quantùm ad modum operandi, quàm quælibet gratia viæ; cùm illa reguletur per lumen gloriæ & claram Dei visionem, ista verò per fidem & cognitionem obscuram: Sed gratia viæ interdum confirmat & immobilitat hominem in bono, illumque reddit impeccabilem, etiam venialiter, ut patet in Beata Virgine: Ergo à fortiori gratia patriæ id præstat in Beatis & comprehensoribus.

Neque valet, si dicas donum confirmationis 62 & impeccabilitatis in Beata Virgine, & in aliis Sanctis confirmatis in gratia, non provenire ab aliqua perfectione intrinseca gratiæ, sed ab extrinseco favore & manutenentia Dei; quâ etiam ratione omnes Beati sunt impeccabiles, juxta sententiam Scoti. Non valet, inquam, nam (præterquam quòd hoc falsum est, ut demonstrant nostri Thomistæ in tractatu de gratia; ubi docent in viatoribus donum confirmationis in gratia non solùm consistere in providentia Dei extrinseca, occasiones peccandi tollente, sed etiam in aliqua perfectione intrinseca gratiæ, quæ attenditur secundùm quandam participationem gratiæ & charitatis patriæ; de quo videri potest Alvarez disp. 104. de auxiliis) hoc datò, non infringitur vis argumenti propositi: Gratia enim patriæ, cùm sit perfectior, & in suo statu connaturali, aliquid ampliùs exposcit quàm gratia viæ: Ergo si gratia viæ extrinseco favore & manutenentiâ Dei interdum reddat hominem impeccabilem, gratia consummata patriæ id ex natura sua, & ex perfectione sibi intrinseca præstare petit.

Quartò probatur conclusio: Sicut se habet 63 voluntas damnatorum ad malum, ita ad minus se habet voluntas Beatorum ad bonum: Sed damnati, ex eo quòd sint in termino, ita habent volun-

voluntatem obſtinatam & obfirmatam in malo, ut nullum poſſint bonum opus elicere, ut in tractatu de Angelis oſtenſum eſt : Ergo etiam animæ Beatorum ex ipſâ conditione & natura ſtatûs beatifici, quia nimirum ſunt in termino, habent voluntatem ita confirmatam in bono, ut nullum peccatum mortale aut veniale poſſint committere. Unde Auguſtinus lib. 3. contra duas Epiſt. Pelag. c. 7. *Hic præceptum eſt, ut non peccemus: ibi præmium, non poſſe peccare.*

Diſp. 1. art. 1. §. 3. Corol.

64 Quintò : Ex D. Thoma 1. p. quæſt. 63. art. 1. illa creatura eſt impeccabilis ab intrinſeco, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuæ operationis : Sed Beatus regulæ ſuæ operationis, nempè ultimo fini, per viſionem & amorem beatificum immobiliter conjungitur : Ergo eſt ab intrinſeco impeccabilis. Minor patet, Major probatur : tum quia peccare nihil aliud eſt quàm deflectere & declinare à rectitudine ſuæ regulæ : tum etiam quia, ut ibidem ait S. Doctor, ſi manus artificis eſſet ipſa regula inciſionis, vel talem regulam inſeparabiliter haberet ſibi conjunctam, non poſſet niſi rectè ſcindere : Ergo ſimiliter voluntas, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuę operationis, non poteſt niſi rectè operari, ſubindeque eſt ab intrinſeco impeccabilis.

65 Denique ſuadetur concluſio, declarando in particulari duplicem radicem ceu cauſam, unde oritur impeccabilitas in Beatis, prima eſt ipſa viſio beatifica, quæ triplici ratione potentiam peccandi a Beatis excludit. Primò, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet : nam ut diſcurrit S. Doctor 4. contra gentes c. 70. ratione 2. ex eo voluntas immutabilis redditur, quòd totaliter ejus capacitas impletur ; ſicut cœlum eſt immutabile ſubſtantialiter & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipſius formam : Sed tota capacitas voluntatis creaturæ rationalis expletur per viſionem beatificam, per quam omnia ejus deſideria perfectè implentur, ut diſputatione præcedenti in digreſſione de viſione beata oſtenſum eſt : Ergo per viſionem beatam voluntas creaturæ rationalis redditur immutabilis à bono in malum, ſubindeque omninò impeccabilis.

66 Secundò, ut ibidem Præceptor Angelicus eodem libro c. 92. ratiocinatur, peccatum in voluntate non accidit, ſine aliquali ignorantia intellectûs, propter quod dicitur Proverb. 14. *Errant qui operantur malum* : & Philoſophus 3. Ethic. ait, quòd *Omnis peccans eſt ignorans* : Sed viſio beata excludit ab intellectu Beatorum omnem defectum erroris, ignorantiæ & inconſiderationis, præſertim circa agibilia in particulari ; cùm, juxta communem Theologorum ſententiam, cuilibet Beato ex vi viſionis debeatur cognitio omnium pertinentium ad proprium ſtatum : Ergo viſio beatifica ex vi ſuâ omne peccatum à voluntate Beatorum excludit. Unde Nazianzenus oratione 44. ſplendori ſeu viſioni, quam à Spiritu ſancto habent Angeli, tribuit, quòd peccare non poſſunt. Et Iſidorus libro de ſummo bono c. 12. *Angeli* (inquit) *licèt ſint naturâ ſuâ mutabiles, non finit tamen eos contemplatio mutare divina.*

67 Tertiò : Videns Deum nihil poteſt appetere niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam : Ergo ex vi beatificæ viſionis redditur impeccabilis. Conſequentia eſt bona : nam peccans appetit objectum abſq; ordine ad bonum divinum. Antecedens probatur : Nam, ut ait S. Thomas hic art. 4. & 1. p. q. 62. art. 8. & qu. 24. de verit. art. 8. ſic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas viſa, ſicut reſpectu viatoris bonitas in communi : At viator nihil poteſt appetere niſi ratione boni in communi : Ergo nec videns Deum poteſt aliquid velle, niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam.

Hanc rationem D. Thomæ improbat Vazquez hic diſp. 18. c. 2. n. 9. & ait illam non videri admodum efficacem : nempè quia alio modo comparatur bonum in communi cum ſingulis objectis volûtatis, quàm Deus cum eisdem ; bonum enim in communi includitur eſſentialiter in ſingulis objectis, circa quæ voluntas verſatur actu proſecutionis ; & hâc ratione non poteſt aliquid velle voluntas, quod non ſit bonum, neq; ab aliquo averti, quod bonum ſit : At verò Deus non ita includitur ſingulis objectis voluntatis ; & ideò diſpar eſt inter utrumq; ratio. 68

Verùm hæc inſtantia & ratiocinatio frivola eſt : etſi enim bonum divinum non claudatur eſſentialiter in bonis appetibilibus, non minùs tamen efficaciter movet voluntatem Beati, quàm bonum in communi voluntatem viatoris ; imò efficaciùs movet, cùm neceſſitet voluntatem Beati non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, ut art. 1. oſtendimus : Atqui (ſubſumo) propter efficaciam, quâ gaudet bonum ut ſic reſpectu voluntatis viatoris, nihil poteſt illi ut bonum proponi, niſi prout ſtat ſub bono in communi : Ergo ob majorem efficaciam bonitatis divinæ reſpectu voluntatis Beati, nihil poterit illi ut bonum proponi, niſi ut ſtat ſub ordine ad bonitatem Dei. 69

Confirmatur : Ideò viatori nihil poterit repræſentari ut bonum, niſi ſub ratione boni in communi, quia evidenter judicat nihil eſſe bonum, niſi ut clauſum ſub illa : At videns Deum etiam evidenter judicat nihil eſſe bonum, nec diligibile, niſi ut ſtat ſub ordine ad bonitatem Dei : Ergo ſicut nihil poteſt viatori proponi ut appetibile, niſi ut ſtat ſub bono in communi ; ita nequit Beato aliquid ut appetendum proponi, niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam. 70

Hæ duæ rationes probant viſionem Dei excludere non ſolùm peccata commiſſionis, ſed etiam omiſſionis : nam etiam hæc requirunt aliquem defectum in intellectu -, & ſunt volita ſaltem indirectè & interpretativè contra legem Dei.

Secunda radix, unde oritur impeccabilitas Beatorum, eſt amor beatificus, qui ex viſione ſequitur, veluti prima ejus proprietas. Unde ſic arguo : Beatitudo includit amorem beatificum, ſi non tanquam propriam eſſentiam & rationem formalem ; ſaltem ut primam ac præcipuam ipſius proprietatem : Sed cum tali amore incompoſſibile eſt actuale peccatum : Ergo beatitudini ab intrinſeco competit impeccabilitas. Major patet, Minor probatur. Per peccatum homo avertitur à Deo ut ultimo fine, & per charitatem in Deum ut ultimum finem convertitur : At averſio a Deo, & converſio actualis in ipſum, ſimul eſſe nequeunt : Ergo cum amore beatifico incompoſſibile eſt actuale peccatum. 71

Dices, hoc argumento convinci Beatos non poſſe peccare mortaliter, quia peccatum mortale eſt averſio à Deo ut ultimo fine : non probari 72

Digitized by Google

bari tamen beatitudinem esse incompossibilem cum peccato veniali, quod non avertit à Deo.

Sed contra: Licèt peccatum veniale non avertat à Deo, divertit tamen ab ipso: At cum amore beatifico incompossibilis est nedum aversio à Deo, sed etiam diversio: Ergo amor beatificus non solùm excludit peccatum mortale, sed etiam veniale, & cum neutro compossibilis est. Major est certa: per hoc enim differunt actus charitatis, peccatum mortale, & peccatum veniale, quòd charitas convertit hominem in Deum tanquam in ultimum finem; peccatum mortale illum à Deo ut ultimo fine avertit; veniale autem neque convertit, neque avertit, sed solùm divertit ab ultimo fine. Minor verò probatur: Amor necessarius nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, non solùm cùm aversione à Deo, sed etiam cum diversione ab illo est incompossibilis; cùm enim sit continuus & nunquàm interruptus, omnia quæ beatus diligit, actu refert & ordinat in divinam bonitatem tanquam in ultimum finem: Atqui amor beatificus, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, necessarius est, ut art. 1. ostendimus: Ergo cum illo nedum aversio, sed etiam diversio à Deo est incompossibilis.

73 Confirmatur: Actus charitatis, quô taliter homo fertur in Deum, ut si memoriæ occurreret veniale peccatum, ipsum detestaretur, cum eo peccato incompatibilis est: Sed amor patriæ istius est conditionis: Ergo cum veniali peccato est incompatibilis. Major patet, Minor probatur. Amor patriæ debet esse conformis cognitioni per quam regulatur: Sed visio beatifica, quæ regulat amorem patriæ, proponit Deum ut super omnia diligendum, & ad minus virtualiter judicat nihil esse appetibile quod ad Deum ordinabile non sit: Ergo amor beatificus non solùm est dilectio Dei super omnia, sed etiam excludit quemvis affectum objecti ad Deum ut ad finem ultimum non ordinabilis, & virtualiter detestatur omne peccatum veniale.

74 Ratione ista ex amore beatifico desumpta sæpè utuntur SS. Patres, præsertim Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. alias 28. ubi ait: *Natura Angelica est in seipsa mutabilis, quàm mutabilitatem vincit per hoc, quòd ei qui semper idem est, vinculis amoris colligatur.* Et D. Augustinus 14. de civit. cap. 9. *Ubi* (inquit) *boni adepti amor immutabilis est, perfectè, si dici potest, mali cavendi timor securus est.* Illius etiam meminit Anselmus lib. de casu Diaboli cap. 6. & D. Thomas qu. 24. de verit. art. 8. & lib. 4. contra gentes cap. 92. ratione 7.

75 Dices: Charitas patriæ, & charitas viæ sunt ejusdem speciei; & charitas viæ interdum est major, & perfectior intensivè charitate patriæ: Sed charitas viæ non excludit potentiam ad peccandum, imò nec actuale peccatum, saltem veniale: Ergo nec charitas patriæ.

Respondeo concessâ Majori, & Minori, negando Consequentiam: nam charitas patriæ non habet ex sua ratione specifica, nec ratione perfectionis intensivæ quâ gaudet, quòd tollat potentiam ad peccandum, sed solùm ratione perfectionis individualis, seu modi operandi quem habet in patria: cùm enim ibi reguletur per lumen gloriæ, & claram visionem, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni clarè repræsentat, & judicat nihil esse appetibile quod ad Deum ordinabile non sit; hinc habet quòd non liberè, sed necessariò operetur, & tollat potentiam ad peccandum etiam venialiter ut antea exposuimus.

§. II.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis inferes contra Victoriam relatum 76
à Medina hîc art. 4. & contra Ægidium à Præsentatione lib. 11. qu. 16. art. 3. §. 3. causam sufficientem impeccabilitatis beatorum esse visionem beatificam: unde etsi de facto visione & amore impeccabiles reddantur, si tamen de potentia Dei absoluta amor ex visione non sequeretur, ratione solius visionis impeccabiles remanerent.

Patet hoc corollarium ex suprà dictis. Tum quia voluntas videntis Deum ita se habet respectu boni divini, sicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi: unde sicut impossibile est aliquem in via operari, nisi respiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum non potest velle quicquam quod non ordinetur ad ipsum. Tum etiam quia, ut suprà arguebamus, non potest esse in voluntate peccatum, nisi in intellectu error, ignorantia, aut inconsideratio præcedat: Sed visio beata ratione sui omnes illos defectus ab intellectu beatorum excludit: Ergo ratione sui, amore non subsecuto, est incompatibilis cum actuali peccato.

Dices: Visio beata non habet immediatam 77
oppositionem cum peccato: Ergo non habet ex natura sua excludere illud. Consequentia videtur legitima. Antecedens probatur: quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate: quæ autem sunt in diversis subjectis non habent immediatam oppositionem, neque sese invicem excludunt, ut summa frigiditas in manu, & summus calor in pede: Ergo &c.

Respondeo concesso Antecedente, negando 78
consequentiam. Licet enim visio Dei non habeat immediatam oppositionem cum peccato, habet tamen oppositionem immediatam cum aliquo requisito de necessitate ad peccatum, scilicet cum judicio practico, quo intellectus hîc & nunc judicat aliquod bonum apparens esse eligendum & amandum, quamvis legi divinæ contrarietur, & non sit ordinabile in divinam bonitatem: hoc autem sufficit ut visio beatifica ex se, & independenter ab amore quem causat, peccatum tam mortale quàm veniale excludat, & cum utroque sit incompossibilis, ut patet ex suprà dictis.

ARTICULUS V.

Utrum de potentia Dei absoluta possit cum visione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel saltem habituale componi?

IN hujus difficultatis resolutione tres reperio 79
Theologorum sententias. Prima asserit peccatum, tam actuale, quam habituale, posse de absoluta Dei potentia cum visione & amore beatifico conjungi. Sententiam hanc defendunt omnes qui censent, beatitudinem non reddere hominem impeccabilem ex propria & intrinsecâ

Digitized by Google

ca ratione, ſed extrinſeca providentia & manu- A tenentia Dei, quos articulo præcedenti impugnavimus. Secunda id contendit de peccato habituali, & negat de actuali. Ita Durandus, Victoria, Medina, Suarez, Salas & alij. Tertia negat peccatum tam actuale quam habituale poſſe cum viſione & amore beatifico ſimul exiſtere. Hanc ut probabiliorem ſuſtinent Martinez, Ildephonſus, Joannes à S. Thoma, Marcus à Serra, & alij ex noſtris Thomiſtis.

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

DIco primò, non poſſe, etiam de abſoluta Dei potentia, cum viſione aut amore beatifico B peccatum actuale componi.

80 Hæc concluſio ſequitur ex fundamentis articulo præcedenti ſtatutis: Nam juxta D. Thomam ſic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas divina, ſicut reſpectu non videntis Deum ratio boni in communi: At impoſſibile eſt per quamcumque potentiam quòd homo in via aliquid velit, niſi ſub ratione boni in communi; cùm malum ut tale non poſſit appeti, ut infra patebit: Ergo repugnat quòd in patria videns Deum velit aliquid, niſi in ordine ad bonum divinum; atque adeò quòd velit peccatum. Item C impoſſibile eſt quòd aliquis peccet ſine judicio practico, quo judicetur hic & nunc eſſe appetendum aliquid, quod ad Deum non ſit ordinabile: Sed implicat tale judicium cum beatifica viſione conjungi: nam illa eſt perfectum judicium, quo beatus ſpeculativè & practicè judicat Deum eſſe ſuper omnia amandum, & omnia ad ipſum eſſe ordinanda: Ergo peccatum actuale non poteſt, etiam de abſoluta potentia, cum beatifica viſione componi.

81 Confirmatur: Ideò odium Dei cum beatifica viſione conjungi nequit, quia ſtante viſione non poteſt voluntati proponi Deus ſub ratione mali; cùm per illam proponatur & repræſentetur ut ſummum bonum: At etiam repugnat quòd D ſtante viſione voluntati ut bonum proponatur aliquod objectum, avertens aut divertens à Deo; cùm beatus evidenter judicet per illam nihil eſſe bonum niſi in ordine ad Deum. Ergo repugnat cum viſione beatifica quodvis peccatum actuale, non minùs quàm odium Dei conjungi.

82 Confirmatur amplius: Prudentia infuſa non poteſt ſimul eſſe cum peccato, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 47. art. 13. Ergo nec viſio clara Dei, quæ ſpeculativè & practicè perfectior eſt prudentiâ infuſâ, imò eminenter continent omne id quod habet actus prudentiæ.

Deinde ſuadetur concluſio ſpecialiter de amore beatifico: Iſte enim eſt formalis converſio actualis ad Deum, cum virtuali ad minus diſplicentia omnis divertentis ab ipſo: Atqui cum converſione actuali ſtare non poteſt de potentia etiam abſoluta, averſio actualis à Deo, quæ in peccato mortali invenitur; nec etiam cum virtuali diſplicentia cujuſcumque objecti divertentis à Deo actualis diverſio competens veniali peccato: Ergo nec peccatum mortale, nec veniale eſt compatibile cum amore beatifico, etiam de potentia Dei abſoluta.

83 Denique probari poteſt concluſio ratione generali. Non poteſt Deus de potentia ordinaria actuale peccatum cum viſione & amore beatifico conjungere: Ergo neque de extraordinaria & abſoluta. Antecedens conceditur ab Adverſariis, & patet ex dictis articulo præcedenti. Conſequentia ſic probatur: Ea quæ Deus miraculosè, ac de potentia extraordinaria & abſoluta operatur, illi ut ſpeciali authori aut conſervatori attribuuntur: Sed repugnat conjunctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali attribui: Ergo & illa de abſoluta potentia ſimul conjungi. Major patet, Minor probatur. Producens aut conſervans ſpeciali concurſu unionem ac ſimultatem duorum extremorum, attingit utriuſque exiſtentiam: Sed repugnat Deum, ut authorem aut conſervatorem ſpecialem, attingere exiſtentiam peccati, tam in fieri, quam in conſervari; alias illi, vel ut producenti, vel ut conſervanti attribueretur peccatum: Ergo repugnat conjunctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali adſcribi.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco ſecundò: Peccatum etiam habituale de abſoluta potentia non poſſe cum beatifica viſione componi.

Probatur primò: Impoſſibile eſt per quam- 85
cumque potentiam, quòd homo ſimul habeat duos ultimos fines ſimpliciter, etiamſi unum habeat actualiter, & alium ſolùm habitualiter, ut ſupra oſtenſum eſt: Sed videns Deum, habet illum actualiter pro ultimo fine ſimpliciter; cùm viſio beatifica ſit Dei ut ultimi finis adeptio: qui vero eſt in ſtatu peccati, in creaturam ut ultimum finem habitualiter converſus eſt: Ergo repugnat peccatum habituale cum beatifica viſione conjungi. *Diſp. 1. art. 6.*

Probatur ſecundò: Quæ Deus miraculosè & 86
de potentia extraordinaria & abſoluta operatur, illi ut ſpeciali authori vel conſervatori tribuuntur; ſi enim de abſoluta potentia impediret v. g. ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conſervatio frigoris illi ut ſpeciali authori tribueretur: Sed repugnat conjunctionem peccati habitualis cum beatifica viſione attribui Deo ut ſpeciali authori; alioquin, ut ſupra arguebamus; exiſtentia aut conſervatio peccati illi ut authori ſpeciali tribueretur, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat: Ergo implicat peccatum habituale, de potentia Dei extraordinaria & abſoluta, cum beatifica viſione componi.

Probatur tertiò, ratione fundamentali, quæ 87
virtualiter eſt triplex: Peccatum enim habituale, ſeu macula peccati, tria importat, ſcilicet privationem gratiæ, averſionem à Deo ut ultimo fine, & quod talis privatio & averſio ſit voluntaria, ſeu ex præcedenti actu voluntatis cauſata: Sed viſio beatifica hæc tria virtualiter ſaltèm excludit: Ergo cum peccato habituali incompoſſibilis eſt. Major ſupponitur ex tractatu de peccatis; Minor verò quantùm ad ſingulas partes breviter ſuaderi poteſt. Et primò, quòd viſio privationem gratiæ virtualiter excludat, ſic oſtenditur. Actus neceſſariò ſupponens in ſubjecto à quo elicitur, gratiam ſanctificantem, ejus privationem implicitè ſaltem & virtualiter excludit: Sed viſio beatifica gratiam ſanctificantem in ſubjecto à quo elicitur, neceſſario, & indiſpenſabiliter ſupponit: Ergo ejus privationem virtualiter ſaltem excludit. Major patet: gratia enim

enim ſanctificans ſui privationem formaliter expellit ; ſicut lux formaliter expellit tenebras, & quælibet forma ſui privationem : Ergo actus neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponens in ſubjecto à quo elicitur gratiam habitualem, virtualiter ſaltem, ejus privationem excludit, & cum ea incompoſſibilis eſt. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic probatur. Actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali, neceſſariò ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ ſupernaturalis : Sed viſio beatifica eſt actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali ; unde in Scriptura *vita æterna* ſæpè appellatur ; & gratia ſanctificans eſt principium radicale vitæ ſupernaturalis, cùm ille teneat locum ſubſtantiæ ſupernaturalis, & ſit prima radix virtutum, & donorum ſupernaturalium, quæ ſunt principia proxima actuum ſupernaturalium, quibus homo in actu ſecundo vivit vitâ ſupernaturali : Ego viſio beatifica neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit in ſubjecto, à quo elicitur, gratiam ſanctificantem. Minor eſt certa, quoad utramque partem ; Major verò declaratur & probatur exemplo actuum vitalium ordinis naturalis : Intellectio enim v. g. neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit in ſubjecto, à quo elicitur, principium radicale vitæ naturalis, ſcilicet animam rationalem ; & idem dic de volitione, viſione, cogneſtione, & aliis operationibus vitalibus ordinis naturalis : unde cùm de vita ſupernaturali eodem modo, proportione ſervata, philoſophandum ſit, ac de vita naturali (gratia enim non deſtruit naturam, ſed perficit) dicendum eſt, actus perfectè vitales vitalitate ſupernaturali, neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponere in ſubjecto à quo eliciuntur principium radicale vitæ ſupernaturalis, quod aliud eſſe non poteſt quàm ipſa gratia ſanctificans. Ex quo infers Deum non poſſe, etiam de abſoluta potentia, elevare hominem exiſtentem in peccato mortali ad viſionem beatificam, niſi prius, ſaltem naturâ, gratiam ſanctificantem illi infundat, alioquin ſimul viveret & non viveret vitâ perfectè ſupernaturali : ſicut non poteſt facere quòd corpus mortuum operationes vitæ naturalis exerceat, niſi prius natura animam illi infundat.

88 Secunda pars Minoris principalis, quæ aſſerit viſionem beatificam, averſionem à Deo ut ultimo fine virtualiter ſaltem excludere, & cum ea non poſſe componi facilè ſuadetur. Viſio enim beatifica eſt adeptio ultimi finis, ſeu perfectiſſima cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ut patet ex dictis diſputatione præcedenti : Sed conſecutio ultimi finis, ſeu perfecta cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ſeparationem & averſionem à Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea incompoſſibilis eſt, etiam de abſoluta Dei potentia : Ergo & viſio beatifica.

Neque dici poteſt, ſolum intellectum beati uniri Deo tanquam ultimo fini per viſionem beatificam, non autem voluntatem ; atque ita voluntatem poſſe ab illo manere habitualiter averſam. Nam contra eſt, quòd intellectus non ſolum facit finem præſentem ſibi, ſed etiam toti ſuppoſito, & conſequenter voluntati, ſaltem mediatè : unde ſicut repugnat lapidem immobiliter conjungi centro, & ſimul ab eo recedere & elongari ; ita implicat beatum immobiliter conjungi Deo ut ultimo fini per viſionem beatificam, & ſimul ab eo manere habitualiter averſum & ſeparatum per peccatum habituale in voluntate exiſtens.

89 Tertia pars Minoris principalis, quæ dicit viſionem beatificam, rationem voluntarij, in peccato habituali incluſam, virtualiter ſaltem deſtruere, ſic oſtenditur. Non poteſt viſio clara Dei non deſtruere virtualiter illud quod amor beatificus deſtruit formaliter : Sed amor beatificus deſtruit formaliter rationem voluntarij ad peccatum habituale pertinentem : Ergo viſio Dei eandem deſtruet virtualiter. Minor eſt certa : quia voluntaria proſecutio ſummi boni, deſtruit neceſſariò voluntariam proſequutionem cujuſcumque objecti peccaminoſi, ſibi directè oppoſitam. Major verò probatur : Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præſtat effectum ejus formalem : Sed viſio clara Dei eſt forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus eſt radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici eſt deſtruere rationem voluntarij, ad peccatum habituale pertinentem : Ergo viſio beatifica hoc ipſum virtualiter præſtabit.

§. III.

Solvuntur objectiones.

90 OBjicies primò contra primam concluſionem : Non minùs repugnat beatitudini triſtitia ſeu dolor actualis, quàm actuale peccatum ; ſicut enim beatitudo excludit malum culpæ, ita & malum pœnæ : Sed de potentia abſoluta, triſtitia ſeu dolor actualis cum beatitudine eſſentiali, ſeu viſione beatifica, compoſſibilis eſt ; ut patet in Chriſto, in quo fuit ſumma triſtitia, & dolor, licèt ab inſtanti ſuæ conceptionis eſſet beatus & comprehenſor : Ergo etiam actuale peccatum, cum beatitudine ſeu clara Dei viſione poteſt ſubſiſtere.

91 Reſpondeo negando Majorem : tum quia peccatum repugnat beatitudini, ratione viſionis beatificæ, quæ cùm ſit ejus eſſentia, ſeu ratio formalis conſtitutiva, ab ea inſeparabilis eſt : dolor verò ſeu triſtitia illi repugnat ratione gaudij, ſeu delectationis beatificæ, quæ cùm non ſit eſſentia beatitudinis, ſed tantùm ejus proprietas, de potentia abſoluta ab ea ſeparari poteſt. Tum etiam, quia triſtitia ſeu dolor non importat averſionem ab ultimo fine, nec procedit ex judicio & dictamine erroneo, ſicut peccatum, ſed tantùm importat defectum aliquem naturæ, ſive innatum, ſive illatum, & aliquid ipſi diſconveniens ; non eſt autem implicantia ſeu repugnantia, quòd vilio beata ſit ſimul cum aliquo defectu aut re aliqua diſconvenienti ipſi naturæ ; quia naturam in omnibus eſſe reparatam & perfectam, non eſt ipſa eſſentia beatitudinis, ſed effectus ejus, pertinetque ad ſtatum ejus accidentalem, non verò ad ſubſtantiam : bene tamen implicat averſionem ab ultimo fine, & judicium ſeu dictamen erroneum, cum beatifica viſione ſubſiſtere, ut ſatis ſuprà ponderatum eſt.

92 Objicies ſecundò : Potentia ad peccandum eſt de eſſentia libertatis creatæ, vel ſaltem ejus pars aut complementum : Sed in beatis remanet perfecta libertas : Ergo & potentia ad peccandum.

Reſpondeo negando Majorem : potentia enim ad peccandum, neque eſt de eſſentia libertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut complementum, ſed potiùs aliquis defectus illi conveniens per accidens, & prout eſt in ſubjecto

Digitized by Google

cto nondum confirmato in gratia, vel nondum clarè videnti divinam essentiam. Nam ut perbellè discurrit S. Thomas 1. p. quæst. 62. art. 8. ad 3. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones: Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectûs pertinent, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis (quod est peccare) hoc pertinet ad factum libertatis. Unde major libertas arbitrij est in Angelis, qui peccare non possunt,* (idem dicendum de aliis beatis) *quàm in nobis qui peccare possumus.* De quo uberiùs Tractatu sequenti. Disp. 2. art. 3. §. 2.

93 Objicies tertiò: Potest Deus præceptum imponere beato de aliquo actu libero, v. g. de custodia hominum: At suppositio illo præcepto, potest beatus peccare: Ergo actuale peccatum, cum visione beatifica potest componi. Major patet, Minor probatur. Supposito illo præcepto, potest beatus omittere talem actum; cùm adhuc supposito illo præcepto, liberè illum exerceat: Ergo potest peccare peccato omissionis.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: stante tali præcepto potest omittere talem actum, omissione physica & naturali, concedo Antecedens: omissione morali & culpabili, nego Antecedens. Vel potest omittere, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, concedo Antecedens: potentia consequenti, & in sensu composito, nego Antecedens, & Consequentiam.

Possunt hæc explicari exemplo Christi, qui respectu actus cadentis sub præcepto, fuit liber quoad exercitium, & tamen non potuit peccare: quia licet potuerit omittere talem actum, prout omissio est pura negatio actus oppositi, non tamen quatenus est privatio prædicti actus ut debiti: vel quia licèt illum potuerit omittere potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentiâ consequenti, & in sensu composito. De quo in Tractatu de incarnatione, dum agemus de concordia libertatis Christi cum ejus impeccabilitate. Disp. 21. art. 3. §. 3.

94 Dices: Actu omittere actum præceptum, est actu peccare: Ergo posse illum omittere, est posse peccare: sicut quia actu esse hominem, est actu esse animal rationale, posse esse hominem, est posse esse animal rationale.

Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam: quia arguitur à sensu composito ad divisum: sicut in ista: Actu non ponere actum præscitum à Deo, est actu falsificare scientiam Dei: Ergo posse illum non ponere, est posse illam falsificare. Vel claritatis gratiâ, distinguo Consequens: posse omittere actum præceptum, potentiâ consequenti, & omissione privativè acceptâ, est posse peccare, concedo. Posse omittere, potentiâ solùm antecedenti, & omissione purè negativa, nego.

Ratio distinctionis est, quia potentia consequens dicitur, quæ aliquando est ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cùm perfectè & completè practica sit, à nullo prædicato, etiam accidentali, in suis extremis præscindit: potentia autem antecedens est, quæ ad actum reducenda non est, & cui ex aliqua suppositione repugnat cum actu conjungi, tenditque in actum vel negationem actûs, secundùm se, proscindendo ab his quæ accidentaliter illis conveniunt, eò quòd non sit practica completè. Cùm ergo supposito præcepto de aliquo actu, omissioni illius connexa sit ex accidenti ratio privationis moralis, hinc fit quòd potentia consequens ad illum omittendum, sit potentia ad omissionem moraliter & privativè sumptam, subindeque potentia ad peccandum; non verò potentia antecedens, quæ tendit ad negationem actûs secundùm se, & cum præcisione eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet ista consequentia: Beatus potentiâ antecedenti potest omittere actum præceptum: Ergo potest peccare: sicut nec ista: Christus, supposito præcepto Patris de subeunda morte, potuit non mori potentiâ antecedenti: Ergo potuit peccare, & præceptum Patris non implere.

95 Nec obstat exemplum quod in argumento adducitur: nam homo est essentialiter animal rationale; omissio verò seu negatio mortis in Christo (idem dicendum de omissione actualis custodiæ in Angelo aut beato) non est essentialiter privatio & transgressio, sed accidentaliter, & ratione præcepti per accidens supposiți; potentia autem non potest ab actu dividere quæ sunt illi essentialia, & sic non stat potentia ad esse hominem, divisivè ab hoc quod est esse animal rationale; potest tamen præscindere ab illis quæ accidentaliter conjunguntur cum actu vel negatione ejus, per tendentiam ad illa secundum se acceptà; & quia negatio mortis, vel custodiæ, cadentis sub præcepto, solum est privatio per accidens, & ratione præcepti, quod illi essentiale non est; consequens fit, quòd adhuc in instanti præcepti, possit potentia tendere ad illam secundum se inspectam, quoad sibi essentialia, quâ ratione solum est negatio, præscindendo ab illa, quatenus privatio est; & consequenter tendere ad illam in sensu diviso, non autem in sensu composito. Quod mille exemplis in omnium sententia admittendis posset manifestari: sed de hoc fusè loco citato dicemus.

96 Instabis: Stante præcepto de aliquo actu supernaturali, potest Deus negare beato auxilium efficax ad illum eliciendum: Ergo beatus potest omittere actum præceptum, non solum potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, sed etiam potentiâ consequenti, & in sensu composito, subindeque peccare. Antecedens videtur certùm: cum enim auxilium efficax sit purè gratuitum, & non requiratur ad posse sed ad agere, Deus nemini tenetur illud concedere. Consequentia verò est manifesta: nam cum auxilium efficax applicet potentiam ad operandum, ad ejus denegationem non solum sequitur potentia consequens & expedita ad omittendum actum præceptum, sed etiam actualis illius omissio.

97 Respondeo primò, negando Antecedens: sicut enim ex suppositione quòd Deus Christo Domino imponat præceptum supernaturale, tenetur illi dare auxilium efficax supernaturale, quia persona impeccabilis est; ita ex hypothesi quod aliquem elevet ad claram sui visionem, & illi actum aliquem supernaturalem præcipiat, tenetur auxilium efficax ad illum eliciendum tribuere; quia (ut suprà ostendimus) ex vi status beatifici, & claræ Dei visionis, redditur omnino impeccabilis.

Respon-

98 Respondeo secundò, quòd si instante aliquo præcepto supernaturali, Deus omne auxilium efficax, omnemque ad agendum concursum denegaret, omissio talis præcepti non esset privativa & culpabilis, sed purè negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis ostendemus, ut omissio sit voluntaria & culpabilis, debet necessariò habere annexum aliquem actum, qui sit causa vel occasio omittendi, quique per ordinem ad omissionem sit intrinsecè & positivè malus: Si autem Deus omnem concursum ad agendum beato denegaret, eo ipso deesset illi omne exercitium liberum, nullumque posset elicere actum, qui esset causa omittendi præceptum.

Disp. 4. art. 2.

99 Objicies quartò contra secundam conclusionem: Potest Deus hominem in peccato mortali existentem, ad visionem beatificam elevare, non infundendo illi gratiam sanctificantem: Sed in tali casu visio beatifica & peccatum habituale simul existerent: Ergo illa possunt per absolutam Dei potentiam simul existere. Major videtur certa: ad visionem enim beatificam solùm requiritur lumen gloriæ, quod tribui potest sine infusione gratiæ. Minor etiam videtur aperta: cum enim peccatum habituale essentialiter consistat in privatione gratiæ, non potest expelli sine infusione illius: Sed in tali casu non infunderetur gratia, ut supponimus: Ergo peccatum habituale non tolleretur, sed remaneret & simul existeret cum visione beata.

100 Respondeo primò, negando Majorem: nam sicut non potest per absolutam Dei potentiam elici actus vitalis, absque principio radicali vitæ; ita nec visio beata, sine gratia; cùm visio sit actus perfectè vitalis vitalitate supernaturali; gratia verò principium radicale vitæ supernaturalis; ut in tertia ratione secundæ conclusionis fusè expendimus.

101 Respondeo secundò, data & non concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum est, peccatum habituale non consistere essentialiter in privatione gratiæ præcisè & absolutè sumpta, sed in privatione gratiæ, ut voluntaria, cum ad peccatum ratio voluntarij necessariò requiratur: unde si Deus à justo dormiente auferret gratiam, per suspensionem concursûs conservativi illius; licèt ille careret gratiâ, non tamen haberet maculam peccati, quia illa carentia non esset illi voluntaria. Idem cum proportione dicendum est in proposito: licet enim homo ille ad visionem beatificam elevatus, gratiâ sanctificante careret, non tamen propterea maculam peccati, seu peccatum habituale haberet: quia cùm visio beatifica sit ex se & ex sua natura virtualis & implicita peccati retractatio, ut suprà ostendimus, talis carentia non remaneret ampliùs voluntaria. Unde quando dicitur, quòd carentia gratiæ non potest tolli, nisi per ejus infusionem, distinguendum est: non potest tolli physicè, & in ratione puræ negationis, concedendum est: non potest tolli moraliter, & in ratione privationis, seu carentiæ voluntariæ, negandum: ut enim hoc secundo modo tollatur, sufficit quod ponatur actus formaliter aut virtualiter retractans, & destruens rationem voluntarij, quæ in ea includitur.

102 Objicies ultimo: Visio beatifica & peccatum habituale non opponuntur: Ergo possunt esse simul, saltem per absolutam Dei potentiam. Consequentia patet, Antecedens probatur. Opposita debent esse in eodem subjecto: Sed visio beatifica & peccatum habituale sunt in diversis subjectis; nam visio est in intellectu, peccatum verò habituale, ut dicit privationem gratiæ sanctificantis, est in essentia animæ, in qua immediatè recipitur ipsa gratia; ut verò importat aversionem à Deo ut ultimo fine, est in voluntate, in qua est ipse amor; seu conversio in Deum ut ultimum finem: Ergo Visio beatifica & peccatum habituale non opponuntur.

Respondeo primo, quod licèt visio beatifica & peccatum habituale non opponantur formaliter & immediatè, opponuntur tamen radicaliter & mediatè: quia visio beatifica est radix amoris, qui formaliter & immediatè opponitur peccato habituali, & dicit aversionem à Deo ut ultimo fine, & rationem voluntarij in eo inclusam formaliter destruit; sicut rationalitas virtualiter seu radicaliter hinnibilitati opponitur, quia est radix risibilitatis, quæ formaliter opponitur hinnibilitati. Unde quemadmodum si Deus de potentia absoluta risibilitatem à rationalitate sejungeret, rationalitas tamen cum hinnibilitate stare non posset: ita pariter si à visione beatifica amorem separaret, ejusque impediret resultantiam, nihilominus illa peccatum habituale à se excluderet, & cum eo esset incompossibilis. 103

Respondeo secundo: quod licèt visio beatifica, formaliter sub ratione visionis non opponatur immediatè peccato habituali, ut importat aversionem à Deo ut ultimo fine, benè tamen sub ratione tentionis seu comprehensionis: quia sub hac ratione præsentat voluntati summum bonum, in quo tanquam in termino ipsa quiescit; ut infrà patebit, cùm agemus de dotibus animæ beatæ. 104

Addo quod, quamvis visio beatifica & aversio à Deo sint in diverso subjecto *quo*, sunt tamen in eodem subjecto *quod*, scilicet in anima: sicut autem operari est proprium subsistentium, ita & consequi finem, & ab illo averti: unde non potest eadem anima per visionem beatificam consequi ultimum finem, & simul esse ab illo aversa per peccatum habituale.

DISPVTATIO V.

De dotibus & aureolis beatorum.

QUamvis Angelicus Doctor hic de dotibus & aureolis beatorum non disputet, sed reservet ad finem tertiæ partis: quia tamen morte præventus illum tractatum non edidit, & supplementum ad tertiam partem communiter in scholis non exponitur; visum est disputationi de proprietatibus beatitudinis istam annectere, & breviter de dotibus & aureolis beatorum hic differere. Pauca etiam de fructibus Evangelicis hic subnectemus, quia de his hic differunt plures Theologi.

Digitized by Google

ARTICULUS PRIMUS.

Quot, & quæ ponenda sint dotes in anima beatæ & an illæ sint habitus vel operationes?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum.

1 SUpponimus tanquam certum & indubitatum apud Theologos, in beatis dotes debere admitti. Dos enim a Jurisperitis accipitur pro B dono quò sponsa dotatur, quando in domum sponsi solemniter traducitur, tum in solatium matrimonij, ejusque sustentationem, tum in ornatum ipsius sponsæ, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium:* unde cùm in beatitudine sit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti spirituale quoddam connubium, rectè à Theologis assignantur dotes, quasi ornamenta quædam sponsæ, aliæ quidem ex parte animæ, de quibus in præsenti agimus; & aliæ ex parte corporis, de quibus articulo sequenti.

2 Dices primò: Dos secundùm jura non consuevit dari à patre sponsi, vel ab ipso sponso, sed C à patre sponsæ: Atqui omnia dona beatitudinis dantur beatis à patre sponsi, scilicet Christi, secundùm illud Jacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, descendens à Patre luminum*: Ergo dona beatitudinis non possunt appellari dotes, per similitudinem ad matrimonium carnale.

3 Respondeo primò, quod licèt regulariter sponsa dotetur à patre suo; tamen aliquando dotatur à patre sponsi, aut ab ipso sponso, vel in pœnam., ut si ipse seduxit virginem & corrupit, ut dicitur Exodi 22. vel propter inæqualitatem conditionis, ut si puella sit longè nobilior, aut junior; vel denique ex nimio affectu & amore ad sponsam, cujus paupertatem aut desolationem vult dote recreare: unde Gen. 34. Sichem ob ardentem amorem erga Dinam dixit Jacob & filiis ejus: *Augete dotem, & postulate munera.* Et propter hanc ultimam rationem, in beatitudine dos tribuitur animæ beatæ ab ipso sponso, sive a Christo, ob nimiam, scilicet charitatem quâ eam diligit.

4 Secundò responderi potest cum D. Thoma in supplemento quæst. 95. art. 1. ad 2. concessa Majori negando Minorem: nam *Pater sponsi, scilicet Christi, est Persona sola Patris; Pater autem sponsæ est tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre sponsæ, quàm à patre sponsi.*

5 Dices secundò: Dos assignatur sponsæ & traditur sponso, ad sustinenda onera matrimonij: Atqui in matrimonio spirituali animæ ad Deum, quod incipit in via per fidem & charitatem, & consummatur in patria per claram Dei visionem, nulla sunt onera, sed potiùs summa jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos assignari non debet.

6 Respondet D. Thomas loco citato in solutione ad 3. quod *dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonij, sed per accidens, illud quod per eas removeatur, scilicet onus matrimonij, quod per eas levatur; sicut gratiæ per se* A *competit facere justum, sed per accidens, quòd de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.*

Addo quòd dos non assignatur solùm ad sustinenda onera matrimonij, sed etiam ad decentiam & ornatum sponsæ, ut sic decentiùs conjungatur sponso: unde alia est dos naturalis, quæ ipsis fœminis à natura tribuitur, scilicet virginitas & pudor; alia civilis, quæ consistit in bonis fortunæ & divitiis: ut ergo anima beata exornetur & decoretur, ac decentiùs cœlesti Sponso conjungatur, debent illi assignari & conferri dotes, quando in domum Sponsi solemniter traducitur, & in cœlestem patriam introducitur. Quærimus igitur, quot & quæ sint hujusmodi dotes, & an illæ sint habitus vel operationes?

§. II.

Utraque difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primò: Tres tantùm sunt dotes animæ beatæ, scilicet visio, comprehensio, seu tentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad 1. & in supplemento qu. 95. citata, art. 3. & alii Theologi communiter.

Probatur conclusio ratione fundamentali. 7
De ratione dotis tria sunt: primum est, ut solùm in patria conveniat: nam dos datur ratione matrimonij consummati & indissolubilis; matrimonium autem spirituale Dei cum anima, quod hîc inchoatur per fidem & charitatem, solùm consummatur & redditur indissolubile in patria; adeòque solùm in patria dotes sunt admittendæ. Secundum est, quod ad solùm Sponsum dos terminetur & referatur: matrimonium enim facit ut sponsa fiat unus spiritus cum Sponso cœlesti; atque adeò sola illa perfectio quæ cum Sponso conjungit, nomen dotis meretur. D Tertium est, quòd eadem dos respondeat solis virtutibus Theologicis: quia enim per illas solùm contrahuntur sponsalia in hac vita, juxta illud Oseæ 2. *Sponsabo te mihi in fide*, ideò dotes matrimonium ornantes illis solum debent correspondere. Atqui (subsumo) solùm tribus prædictis, visioni scilicet, comprehensioni, & delectationi, tria enumerata conveniunt: Ergo tres tantùm sunt dotes animæ beatæ &c. Minor subsumpta probatur: & in primis, quòd tres enumeratæ conditiones, tribus prædictis conveniant, patet: nam illa tria conveniunt animæ solùm in patria; eam intimè cùm cœlesti Sponso conjungunt: & fidei, ratione claritatis correspondet visio, illiusque imperfectionem & E obscuritatem excludit; comprehensio autem correspondet spei, nam per illam tenemus Deum, ad quem currebamus per spem, unde illius imperfectionem tollit; denique delectatio charitati correspondet, illiusque imperfectionem removet, quatenus objectum quod absens per charitatem amabatur in via, fit præsens per gaudium & delectationem in patria: Ergo &c.

Quòd autem nulli alteri perfectioni hæc tria 8
competere possint, videtur etiam manifestum: nam gratia, charitas, virtutes morales, dona

spiritus

Spiritûs ſancti, gratiæ gratis datæ, & ſimilia dona vel chariſmata, communia ſunt viæ & patriæ: peculiares autem revelationes, quas Beati habent extra verbum, aureolæ, & alia gaudia accidentalia, verſantur circa aliquid creatum, non circa ipſum Deum immediatè; neq; correſpondent virtutibus Theologicis, quibus contrahuntur ſponſalia in hac vita.

Addo, quòd dos (ut docet D. Thomas loco citato) diſponit & habilitat ſponſam ad ipſam beatitudinem, quaſi ad conjunctionem cum Deo, non autem illam comitatur aut conſequitur; unde etiam in civilibus dona, quæ ſponſus poſt conſummationem matrimonii largitur ſponſæ, non dicuntur propriè dos, ſed ſponſalitia largitas, aut donatio inter conjuges: At præfatæ particulares revelationes, ſeu chariſmata, poſt beatitudinem conſequuntur in anima, nec omnibus beatis ſunt communia, ſicut dotes, ſed quibusdam tantùm, ut aureolæ: Ergo nulli alteri, præterquam viſioni, comprehenſioni & delectationi, conditiones ad rationem dotis requiſitæ conveniunt. Ex quo ſolvuntur omnia argumenta, quæ contra hanc concluſionem fieri ſolent.

9 Dico ſecundò: Dotes conſiſtunt in habitibus, connotando operationes, tanquam proprios actus.

Eſt contra plures ex Recentioribus, qui dotes animæ non eſſe habitus, ſed actuales operationes docent, vel ſupponunt. Eſt tamen D. Thomæ loco ſupra citato ex ſupplemento art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Dicendum quòd beatitudo & dos realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta, quâ anima beata Deo conjungitur: ſed dotes dicuntur habitus, vel diſpoſitiones, vel quacumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem.* Et in ſolut. ad 3. *Viſio* (inquit) *dupliciter poteſt accipi, uno modo actualiter, id eſt, pro ipſo actu viſionis: & ſic viſio non eſt dos, ſed eſt ipſa beatitudo: alio modo poteſt accipi habitualiter, id eſt, pro habitu, à quo talis operatio elicitur, id eſt, pro ipſa gloriæ claritate, quâ anima divinitùs illuſtratur ad Deum videndum: & ſic eſt dos, & principium beatitudinis . . . . . Et ſimiliter dicendum ad quartum de fruitione.*

10 Nec valet quod aliqui dicunt, D. Thomam retractaſſe illam ſententiam hic qu. 4. art. 3. dotes animæ explicando nominibus importantibus operationem, dum ait: *Neceſſe eſt ad beatitudinem iſta tria concurrere, ſcilicet viſionem, quæ eſt cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehenſionem, quæ importat præſentiam finis: delectationem vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.* Non valet (inquam) tum quia in illo articulo non loquitur de viſione, comprehenſione & fruitione, ut ſunt dotes, ſed ut ſunt operationes quædam beatitudinem conſtituentes, vel ad illam pertinentes, nec ullam planè dotis facit mentionem: tum etiam quia loco citato ex ſupplemento, eodem modo viſionem & fruitionem appellat nominibus importantibus operationem; & tamen nulli dubium eſſe poteſt, ibi tenuiſſe noſtram ſententiam: Ergo quòd iisdem nominibus hic utatur, non poteſt eſſe ſignum retractationis. Adde quòd, ut prædictæ dotes nominibus importantibus operationes explicentur, ſufficit quòd illas in obliquo & de connotato importent, ut aſſerit ſecunda pars concluſionis.

A Probatur inſuper concluſio ratione fundamentali, quam idem S. Doctor locis citatis inſinuat. Dotes diſponunt & exornant animam ad intimam conjunctionem cum Deo, ut ex ſupra dictis patet: At viſio, comprehenſio & delectatio, ut ſunt operationes, non diſponunt animam ad talem conjunctionem, ſed vel ſunt ipſa conjunctio, vel aliquid eam ſubſequens: Ergo ratio dotis non actibus, ſed habitibus competit. 11

Confirmatur: Ratio dotis transfertur à Theologis ex propria ſignificatione, quâ importat munus datum ſponſæ in carnali matrimonio, ad ſignificanda ornamenta, quæ animam beatam perficiunt in ſupernaturali conjugio: At in prima ſignificatione non actum, ſed habitum important: Ergo & in ſecunda habitum, & non B actum, debent ſignificare. 12

Confirmatur ampliùs: Sicut in matrimonio carnali nullus, niſi ridiculè, aſſignare poteſt pro dote ipſam conſummationem matrimonii, aut aliquid conſecutum ex conſummatione, ſed neceſſariò aſſignari debet aliquid antecedens, & quaſi habilitans & ornans ſponſam, ut conjungatur ſponſo, & traducatur in domum ejus: ita pariter abſurdum videtur, aſſignari pro dotibus animæ beatæ ipſam viſionem, quæ eſt ipſa conſummata aſſecutio finis, & conjunctio ad Sponſum, ſeu conſummatio ſupernaturalis matrimonii, quod Deus contrahit cum anima beata, & delectationem, ſeu fruitionem, quæ ſunt operationes poſt conſummationem ſecutæ: Ergo dotes animæ beatæ, non in hujusmodi operationibus, ſed in habitibus luminis gloriæ & charitatis, eas antecedentibus, debent formaliter conſiſtere; & hujusmodi actus ad ſummum de connotato & in obliquo importare, ut aſſerit ſecunda pars concluſionis. Quod ut magis declaretur, & Adverſariorum argumentis occurratur, 13

Advertendum eſt, duplicem rationem ſeu formalitatem in his habitibus reperiri: nam primò habent, quòd ſint principia eliciendi operationes, quæ vel ſunt conſummatio beatitudinis, vel ad illam ſequuntur; & ſic non magis induunt rationem dotis, quàm ipſa conſummatio matrimonii; ſecundò, quòd elevent animam ad quendam ſtatum altiorem, & diſſimilem à ſtatu viæ, ratione cujus non poſſunt ampliùs habere imperfectiones hujus vitæ; & ſub hac ratione induunt rationem dotis, id eſt ornatûs, diſpoſitionis & habilitationis ſponſæ ad illas nuptias divinas. V. G. lumen gloriæ non ſolùm habet munus eliciendi viſionem Dei, ſed etiam diſponendi intellectum ad recipiendam divinam eſſentiam loco ſpeciei, & ita clarificandum intellectum, quòd non ſit capax illius obſcuritatis & fidei, ſed ſolùm evidentiæ & claritatis; & ſub E hac ratione vocatur viſio habitualiter & per modum dotis, quatenus ex vi illius luminis videtur ſummum viſibile, & non remaneat intellectus in ſtatu illius obſcuritatis & imperfectionis. Similiter comprehenſio quatenus eſt dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non ut clarificantem intellectum, & diſponentem ad recipiendam eſſentiam divinam ut ſpeciem intelligibilem (ſub hac enim ratione & formalitate, ut diximus, conſtituit dotem viſionis) ſed ut tenentem habitualiter ipſam viſionem, quæ eſt tentio, ſeu comprehenſio actualis, ut magis conſtabit ex infra dicendis. Dos denique 14

denique fruitionis seu delectationis, est ipse habitus charitatis, non ut est principium amoris (sub hac enim ratione reperitur etiam in via) sed ut causans delectationem beatificam, quæ specie ab amore differt, & ut sic solùm reperitur in patria.

15 Dices: Essentialis beatitudo consistit in operatione: Ergo ornamenta illius, qualia sunt dotes, in operatione, & non in habitu debent consistere. Consequentia patet: operatio enim non dicitur cum proprietate ornari per habitus.

Confirmatur: Dotes matrimonium exornant, ut accidentia illius, & consequenter illud consummatum supponunt: At matrimonium consummatur essentialiter beatitudine consistente in actu: Ergo dotes non in habitibus, qui beatitudinem essentialem præcedunt, sed in actibus illam consequentibus sunt constituendæ.

16 Ad instantiam respondeo, dotes esse ornamenta beati in concreto, non autem beatitudinis in abstracto, nisi ea ratione, quâ dispositio antecedens vel concomitans formam potest dici ornamentum illius: Beatus autem habitibus & actibus exornatur, illis ut dotibus, istis ut complemento dotium. Ex quo patet solutio ad confirmationem: dotes enim non tam matrimonium quàm contrahentes exornare dicuntur.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

17 EX dictis inferes contra aliquos ex nostris Thomistis, dotem comprehensionis, neque in relatione ad finem præsentem & habitum in voluntate existentem, neque in habitu charitatis consistere, sed in habitu luminis gloriæ, ut tenente habitualiter visionem, quæ est tentio & comprehensio actualis.

18 Prima pars patet ex dictis: Nam ex D. Thoma suprà ostendimus dotes esse habitus, qualitates, aut dispositiones: Sed comprehensio veram habet rationem dotis: Ergo non in relatione, sed in habitu consistit.

Confirmatur: Comprehensio est terminus insecutionis spei, & illius imperfectionem excludens: At insecutio spei non est ad relationem, sed ad ejus fundamentum, per quod spei imperfectio excluditur: Ergo non in relatione, sed in aliquo relationem fundante debet consistere.

19 Secunda pars suadetur: Comprehensio idem est quod tentio & allecutio: Sed assequi & tenere objectum, non spectat ad voluntatem, quæ allectiva non est, ut docuit D. Thomas suprà qu. 3. art. 4. Ergo comprehensio est habitus luminis gloriæ existens in intellectu, qui allectivus est, & veluti manus intellectualis animæ, quâ objecta tenet & apprehendit, ut disp. 3. art. 2. fusè expendimus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

20 OBjicies primò: D. Thomas hîc quæst. 4. art. 3. ad 2. ait: *Sicut ad voluntatem pertinet spes & amor .... ita etiam comprehensio & delectatio.* Et in resp. ad 3. *Comprehensio*, inquit, *non est aliqua operatio, præter visionem, sed quædam habitudo ad finem habitum:* Ergo ex D. Thoma comprehensio spectat ad voluntatem, nec est operatio, vel habitus, sed habitudo voluntatis ad finem jam habitum.

Respondeo, comprehensionem spectare ad voluntatem, non elicitivè, sed objectivè & terminativè, inquantùm summum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & finis, seu terminus, in quo voluntas quiescit. 21

Ad illud, quod subditur, dicendum est comprehensionem importare prædictam relationem in voluntate, non ut constituentem dotem, sed ut quid consecutum ad illam: ex eo enim, quòd intellectus per lumen gloriæ & beatificam visionem finem consequitur, resultat in voluntate relatio seu habitudo ad finem jam habitum, in quo tanquam in termino voluntas quiescit.

Objicies secundò: Visio & comprehensio sunt dotes distinctæ: At visionis dos consistit in lumine gloriæ, ut habitualiter Deum videnti: Ergo comprehensio non in lumine, nec in aliquo ad intellectum, sed ad voluntatem spectante, debet consistere. 22

Respondeo prædictas dotes solùm ratione distingui; ad quod sufficit quòd lumen, ut est dos visionis, tendat ad Deum ut clarè videndum, & correspondeat fidei; ut verò comprehensio est, tendat ad Deum, ut voluntati tenendum & proponendum, & correspondeat spei.

Objicies tertiò: Comprehensio est terminus insecutionis spei, ejus imperfectionem excludens: At lumen gloriæ non est terminus insecutionis spei, sed potiùs visio; cùm per spem non tendamus ad tenendum per habitum, sed per actum perfectè & consummatè tenentem: Ergo dato quòd dos comprehensionis spectaret ad intellectum, non in habitu luminis, sed in actu visionis deberet constitui. 23

Respondeo distinguendo Majorem: Est terminus insecutionis spei, exornans & disponens animam ad conjunctionem cum Deo, concedo Majorem: terminus conjungens cum Deo, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Lumen gloriæ non est terminus insecutionis spei, actu conjungens cum Deo, concedo Minorem: exornans & disponens ad conjunctionem cum Deo, nego Minorem, & Consequentiam. Itaque per spem tendimus ad conjunctionem cum Deo, quæ fit per visionem, tendimus etiam ad ornatum animæ, illam ad prædictam conjunctionem disponentem; & hæc secunda tendentia tollitur per lumen gloriæ, animam exornans & disponens ad actualem cum Deo conjunctionem: dos autem comprehensionis, non in actuali conjunctione cum Deo, sed in ornamento animæ ad illam disponente, debet consistere, ut ex suprà dictis patet. 24

ARTICULUS II.

Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur.

QUemadmodum in ingressu beatitudinis anima desponsata Christo, & ad matrimonium, domum & gremium sponsi, indissolubili nexu extunc admissa, accipit tres dotes, scilicet visionem, comprehensionem, & fruitionem, ut articulo præcedenti ostensum est: ita corpus in resurrectione, quando animæ beatæ conjungetur, 25

Digitized by Google

getur, quatuor dotes seu ornamenta recipiet, A nempe impassibilitatem, agibilitatem, claritatem, & subtilitatem, ut fiat dignum habitaculum animæ gloriosæ, & Deo desponsatæ. *Sicut* enim (inquit S. Doctor 4 contra gentes cap. 86.) *anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum cœlestium, ut Deum per essentiam videat .... ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates cœlestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile, absque difficultate & labore mobile, & perfectissimè suâ formâ perfectum.* Unde Paulus 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus nostrum in corruptione, surget in incorruptione: seminatur in ignobilitate, surget in gloria: seminatur in infirmitate, surget in virtute: seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Id est, corpus B nostrum in hac vita est obnoxium corruptioni & morti; committiturque sepulturæ, ut semen committitur agro: sed resurget incorruptibile, impassibile, clarum, agile, & subtile, ac perfectè subjectum spiritui, & quasi ad conditionem spiritûs elevatum: tunc enim (inquit idem Apostolus ad Philip. 3.) *Christus reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*: id est, efficiet corpora nostra similia corpori suo glorioso, & iisdem dotibus & perfectionibus illa dotabit, quibus in resurrectione fuit ipse ornatus. Unde præclarè Leo Papa homil. de Transfigur. ait: *In illo Christi mysterio spes* C *Ecclesiæ fundabatur, ut totum agnosceret quâ esset commutatione donandum, & ejus honoris consortium sibi membra promitterent, qui in capite præfulsisset.*

§. I.

Prima dos corporis glorioſi.

26 PRima dos corporis glorioſi est *impassibilitas*, quæ non solùm mortem & corruptionem, sed etiam omnem dolorem & passionem lætivam seu corruptivam excludit: unde corpora damnatorum, quamvis futura sint incorruptibi- D lia & perpetua, non tamen impassibilia, quia non erunt expertia passionis nocivæ, sed acerbissimos secundùm omnes sensus patientur dolores. Dixi autem *passionis lætivæ seu corruptivæ*: quia dos impassibilitatis non excludet passionem perfectivam, qualis est receptio actionum immanentium, sentitivarum & accidentium omnium perficientium, sed solùm passionem lætivam & corruptivam, secundùm quam alteratur subjectum & malè disponitur.

27 Si autem quæras unde dos illa in corporibus glorioſis proveniet? Respondeo cum D. Thoma in 4. dist. 44. qu. 2. art. 1. illam ex plena & per- E fecta subjectione corporis ad animam, tanquam à prima radice orituram. Sicut enim corruptibilitas in corporibus sublunaribus ortum habet ex imperfecto dominio formæ in materiam, ac non plena subjectione materiæ ad formam; quamobrem dixit Philosophus 1. Physic. cap. ultimo, *Materiam non satiatam formâ machinare maleficium*; quia nimirum dum forma eam completè non actuat, nec totum ejus appetitum explet, ipsa materia dat locum alterationibus & dispositionibus pro introductione formæ contrariæ: è converso autem corpora cœlestia ideò sunt incorruptibilia, quia forma totaliter dominatur materiæ, totaliterque illam ad suum esse trahit, ut expleat totum ejus appetitum, nec relinquat famelicum alterius formæ, sicque materia non dat locum alterationi corruptivæ introducenti dispositiones ad talem formam: ita pariter, quòd corpus nostrum naturâ suâ corruptibile, reddatur incorruptibile, provenire debet ex dominio animæ supra ipsum, seu ex plena subjectione ipsius ad animam, quâ fiet, ut materiæ potentialitas & appetitus ita maneant expleta, aut saltem cohibita & ligata ad ipsam formam seu animam, ut nulli alterationi vel dispositioni ad aliam locum aperiant, aut relinquant.

§. II.

Secunda dos corporis glorioſi.

SEcunda dos corporis glorioſi dicitur *subtilitas*: cujus præcipuus effectus erit, corpus gloriosum ab omni terrenæ labis concretione & crassitie reddere liberum, ipsumque, alioquin animale & terrestre, efficere quasi cœleste & spirituale, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Non quidem quòd post resurrectionem corpus mutandum sit in spiritum, ut quidam hæretici olim dicebant, quorum meminit Augustinus 13. de civit. cap. 20. vel quia aëri aut vento simile erit, ut somniabat olim Eutychius Patriarcha Constantinopolitanus, sicut refert D. Gregorius 14. moral. cap. 29. & ultimo: sed quia erit spiritui perfectè subjectum, & quasi ad conditionem spiritûs elevatum, ut supra diximus.

Quod ut magis percipiatur, advertendum 29 est quòd anima rationalis & dicitur anima, & vocatur spiritus: primum convenit illi, inquantum informat corpus in ordine ad actiones vitales omninò materiales, sicut sunt operationes partis vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, &c. in quo convenit cum cæteris formis vitalibus materiæ immersis: posterius verò convenit illi, inquantum habet affinitatem cum intelligentiis & substantiis separatis. Quia igitur in resurrectione anima non exercebit per corpus, nisi operationes aliquò modò spirituales, & valde elevatas supra materiam, cessabitque ab operationibus partis vegetativæ, purè materialibus & animalibus; juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 6. *Esca ventri, & venter escis: Deus autem & hunc & illas destruet*: id est, post resurrectionem nullus erit escarum & ciborum usus, nullum ventris in illis digerendis officium; ideò dicetur illud informare, non tam ut anima, id est, ut animalis forma, quàm ut spiritus & intelligentia; & corpus sic informatum, tunc non dicetur animale & terrestre, sed subtile & spirituale.

In hoc conveniunt omnes Authores: sed 30 difficultas & controversia est, an dos subtilitatis non solùm hunc effectum tribuere debeat corpori glorioso; sed etiam vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora, seu esse penetrativè in quolibet alio corpore quantumvis solido, illi communicare? Partem affirmativam tenent plures ex Recentioribus, qui pro hac sententia citant Scotum, D. Bonaventuram, & alios: eamque probant tum ex etymologia nominis; nam subtile significare videtur penetrabile, seu penetrativum, & ideò subtilem vocamus intellectum, vel visum, qui objectum usque ad intima penetrat: tum

etiam quia corpus Christi (cui per resurrectionem corpus nostrum conformabitur,) per dotem subtilitatis habuit , quòd post resurrectionem sepulchrum penetraret , & clausis januis ad discipulos intraret. Unde Ambrosius lib. 1. in Lucam cap. ultimô : *Christus stetit in medio discipulorum januis clausis ; non per incorpoream naturam , sed per resurrectionis corpoream qualitatem, impervia usu claustra penetrans. Nos autem in corpore simili corpori Christi resurgemus : seminatur enim corpus nostrum animale, resurget spiritale.* Et Laurentius Justinianus lib. de discip. & perfect. Monachorum cap. 23. *Caro* (inquit) *cùm in hac vita degit , & peregrinatur à Domino , animalis naturæ est ; post verò resurrectionis gloriam , tota spiritualis efficietur , ita ut omne solidum ei sit pervium : non claustris teneri poterit inclusa , non vinculis religata , non restricta custodibus , sed liberam ingrediendi & egrediendi ubique recipiet facultatem.*

31 Nihilominus dicendum est, dotem subtilitatis physicè , seu efficienter & activè , hunc effectum non præstituram , sed moraliter tantùm, quatenus ad ejus præsentiam , & in signum talis dotis præstabitur penetratio illa à Deo , ad voluntatem Beati. Ita S. Thomas in Supplemento quæst. 83. art. 2. ubi sic discurrit : *Restat ergo quòd necessitas distinctionis duorum corporum in situ , causetur à natura quantitatis dimensivæ , cui per se convenit situs..... Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non auferet ; unde nullô modô auferet illi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore ; & ideò corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quòd possit esse simul cum alio corpore , sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione divinæ virtutis. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita , quòd ad umbram ejus sanarentur infirmi , sed hoc fiebat virtute divinâ ad ædificationem fidei : ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ.*

Notat tamen idem S. Doctor in 4. dist. 44. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 4. quòd quamvis modô dictô corpus gloriosum possit penetrare non gloriosum , duo tamen corpora gloriosa nunquam se penetrabunt : quia licèt hoc de potentia absoluta non repugnet , *non est tamen conveniens* (inquit) *quòd corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso : tum quia in eis servabitur debitus ordo , qui distinctionem requirit: tum etiam quia unum corpus gloriosum non se opponit alteri ; & sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.*

32 Ad fundamentum autem oppositæ sententiæ dicendum est , quòd hoc nomen *subtilitas* non solùm vim penetrandi designat , sed etiam immunitatem ab omni crassitie , & terrenæ labis concretione , quæ ut ostendimus, est præcipuus hujus dotis effectus. Unde Albertus Magnus in 4. dist. 44. quæst. 5. *Corpora Sanctorum vocantur subtilia, quoniam fœces, crassities, & aliæ ignobiles proprietates erunt eis ablatæ.*

Ad illud quod subditur , respondet D. Thomas locô primò laudatô in resp. ad 1. *Quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quòd posset esse simul cum alio corpore in eodem loco , sed hoc factum est virtute Divinitatis post resurrectionem , sicut in nativitate , quando , ut inquit D. Gregorius , ex clauso exiit utero Virginis.* Et super caput 15. epist. 1. ad Corinth. lect. 6. *Non negandum est* (inquit) *quin corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore in eodem loco : quia corpus Christi post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, cui corpus nostrum in resurrectione conformandum speramus. Sed sicut corpus Christi hoc habuit, non ex proprietate corporis , sed ex virtute Divinitatis unita : ita corpus cujuslibet Sancti hoc habebit , non ex dote , sed ex virtute Divinitatis existentis in eo : per quem modum corpus Petri habuit quòd ad umbram ejus sanarentur infirmi , non per aliquam proprietatem ipsius.* Nec obstant verba Ambrosii supra adducta ; his enim solùm significare voluit, quòd sicut corpus Christi , ratione dotis subtilitatis, jus aliquod morale habuit , ut per virtutem divinam , illi connaturaliter debitam , sepulchrum penetraret , & ad Discipulos januis clausis intraret ; ita & corpora gloriosa post resurrectionem , ratione dotis subtilitatis quâ erunt prædita , jus quoddam, & exigentiam moralem habebunt , ut Deus miraculosè cum illis concurrat ad penetrationem aliorum corporum quotiescumque voluerint. In eodem sensu intelligendus est Laurentius Justinianus , & alij SS. Patres , cùm asserunt, quòd corpora gloriosa Sanctorum, ratione dotis subtilitatis, omnia alia corpora penetrabunt.

§. III.

Tertia dos corporis gloriosi.

TErtia dos est *agilitas* , id est vis celerrimè se quocumque movendi , seu maxima facilitas , quâ corpus animæ ad nutum obedit, maximè quantùm ad motum localem , ut brevissimô spatiô, ad instar avium , seu ventorum, de loco in locum se transferat. Unde Isaiæ 40. dicitur de Sanctis : *Assument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt , ambulabunt & non deficient.* Et Sapient. 3. *Fulgebunt justi , & tanquam scintillæ in arundineto discurrent* ; quæ utique magnâ velocitate & celeritate moventur. 33

Circa hanc dotem primò notandum est cum S. Thoma in Supplem. quæst. 45. art. 1. quòd per dotes *corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ glorificatæ..... anima autem conjungitur corpori non solùm ut formæ , sed etiam ut motor : & utroq; modo oportet quòd corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summè subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter , inquantum est forma corporis dans esse specificum ; ita per dotem agilitatis subjicitur ei , inquantum est motor , ut scilicet sit expeditum & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus & actionibus animæ.* 34

Advertendum est etiam , quòd dos agilitatis non tollet gravitatem & pondus naturale corporis mixti & terreni : hæc enim est proprietas illius, quâ non carebit Beatus , sicut nec quantitate & lineamentis debitis, & mixtione ; sed per agilitatem solùm impeditur usus & actus illius, non quidem omnis , sed tantùm qui onerosus sit Beato, & contra ejus voluntatem : unde poterit Beatus , ratione hujus dotis, uti gravitate corporis cùm voluerit descendere , temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel minùs velociter descendat ; vel totaliter impedire usum illius , si voluerit ascendere , sicut ascendit Christus. 35

Denique observandum est, quòd licèt per dotem agilitatis possit Beatus celerrimè moveri, & de 36

Digitized by Google

& de uno loco in alium quantumcumque di- A
stantem, brevissimo tempore, & in mora quasi imperceptibili transire, non tamen in instanti, ut docet S. Thomas locô citatô art. 3. quia huic obstat ipsa natura & quidditas motûs localis, qui cùm sit quid successivum, & constans partibus prioribus & posterioribus, non potest fieri in instanti; ut de motu angelico, tam continuo quàm discreto in tractato de Angelis ostensum est. *Disp. 5. art. 4.*

§. IV.

Quarta dos corporis glorioſi.

37 QUARTA dos corporis glorioſi est *claritas*, B
seu *luciditas*: circa quam dubitari potest primò, an illa insit corporibus beatis, non tantum secundùm superficiem, sed etiam secundùm profunditatem; ita ut prædicta corpora non solùm sint lucida sicut specula, sed etiam pervia & transparentia sicut crystallus, ita ut interior organizatio videri perfectè possit?

Partem negativam tenet Tannerus hîc dubio 6. secutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) singulæ partes corporis glorificati retinebunt suum colorem; ille enim requiritur ad pulchritudinem, cùm pulchritudo (ut ait Augu- C
stinus 19. de civit. cap. 19.) sit partium convenientia cum quadam coloris suâvitate: Sed omnis color causat opacitatem, & impedit transparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt transparentia, sed opaca. Addit, quòd decentior & optabilior est aspectus corporis humani secundùm externam tantùm superficiem; eò quòd varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confusionem pariat in visu, quam delectationem: ex quo infert, quòd Beati externam tantum corporis glorificati superficiem videbunt, non verò partes ejus internas.

38 Opposita tamen, seu affirmativa sententia, communior est apud Theologos, eamque expressè docet S. Thomas in supplem. qu. 85. art. D
1. ad 2. ex D. Gregorio 18. moral. cap. 31. ubi exponens illa verba Job. 28. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, ait corpora Sanctorum comparari auro propter claritatem, & vitro propter transparentiam. Et cap. 36. asserit, quod post resurrectionem patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus sunt: *Auri metallum novimus potiori metallis omnibus claritate fulgere. Vitri quoque natura est, ut extrinsecus visu pura, intrinsecus perspicuitate perluceat. In alio metallo quidquid intrinsecùs continetur, absconditur: in vitro verò quilibet liquor, qualis continetur interiùs, talis exteriùs demonstratur; atque ut ita dixerim, omnis liquor in vitreo vasculo clausus, paret.* E
Quid ergo aliud in auro vel vitro accipimus, nisi illam supernam patriam, illam Beatorum civium societatem, quorum corda sibi invicem, & claritate fulgent, & puritate translucent? quam Joannes in Apocalypsi conspexerat, cùm dicebat, Et erat structura muri ejus ex lapide jaspide; ipsa verò civitas aurum mundum, simile vitro mundo. Quia enim Sancti omnes, summa in ea beatitudinis gloria, claritate fulgebunt, extrema auro dicitur. Et quoniam ipsa eorum claritas, vicissim sibi in alterius cordibus patet, & civis unusquisque vultus attenditur, simul & conscientia penetratur; hoc ipsum aurum vitro mundo simile esse enumeratur. Ibi quippe unusquisque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, sed patebit animus, patebit corporalibus oculis IPSA ETIAM CORPORIS HARMONIA, sicq; unusquisque tam erit conspicabilis alteri, sicut nunc esse non potest conspicabilis sibi. Idem docent Augustinus 22. de civit. cap. ultimô; & Anselmus in elucidario.

Favet etiam Scriptura sacra: nam Matth. 13. dicitur: *Fulgebunt justi sicut Sol.* & Daniel 12. *tanquam stellæ*: At sol & stellæ firmamenti lucent ab intrinsèco, & non solùm quantùm ad externam superficiem: Ergo etiam corpora Sanctorum post resurrectionem erunt lucida ab intrinsèco, sicut crystallus, topazius, adamas, & alia corpora diaphana, & non solùm quantum ad superficiem, sicut specula.

Unde ad fundamentum Tanneri responderi 39
potest, concessâ Majori, negando Minorem: color enim corporis non impedit ejus transparentiam & diaphaneitatem, ut docet D. Thomas locô citatô, & experientiâ constat: videmus enim topazium simul retinere colorem flavum, & diaphaneitatem sufficientem, ut in oppositam partem totus videatur: quòd si in medio essent alij colores virides, cerulei, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubiè videri possent. Falsum etiam est quod addit idem Author: quis enim confusionem timeat, & ingentem non speret potiùs voluptatem, si non solùm externam corporis glorioſi superficiem videat, sed etiam interiorem ejus compositionem & structuram? cum in illa tot & tam stupenda appareant artis divinæ miracula, quæ non solùm oculos delectare valent, sed etiam animum rapere in admirationem, & laudem divinæ sapientiæ & omnipotentiæ. Quis, inquam, mirâ delectatione non afficietur, cùm tam mirabilem humani corporis fabricam unico veluti ictu oculi intuebitur? cùm purpurantes venæ, veluti humanæ arboris ordinatissimi ac delicatissimi rami; cùm ossa, veluti cujusdam ædificij solidiores bases; cùm sensuum admirabiles officinæ; & cor in medio positum, veluti generalis quædam scaturigo, unde sanguineus liquor, per totius corporis canales diffusus, continuò manat; cùm articulorum compages, & nervorum tenacissimi nodi, quibus tot & tam variæ partes tam mirabiliter inter se connectuntur; cùm denique tot alia stupenda & admiranda, in parvo corpore veluti totius orbis epilogo contenta, clarè & distinctè ab eo conspicientur.

Secundò quæri potest, an luciditas seu lux corporis glorioſi, sit ejusdem speciei cum nostra luce?

Respondeo affirmativè cum S. Thoma locô 40
supra citatô art. 2. ad 1. quia utraque lux eodem modô habet immutare visum; licèt illa sit excellentior nostrâ in intensione, suavitate, aliisque accidentibus: unde etiam oculi non glorificati lucem corporis glorioſi videre possunt, ut ibidem docet S. Thomas; & patet in Apostolis, qui viderunt lucem Christi in Transfiguratione, & in D. Paulo qui etiam lucem corporis Christi glorioſi vidit, dum proficisceretur Damascum, ut ipsè refertur Actorum 26. Addo quod, si dicatur lucem corporis glorioſi esse diversæ speciei a nostra, idem asserendum erit de albedine, & aliis coloribus, qui erunt in corporibus Beatorum: quod tamen nullus dicere audet; cùm illi eôdem modô immutent visum sicut nostri.

Dices:

Digitized by

41 Dices: Lux corporis glorioſi eſt ſupernaturalis, ſicut aliæ dotes glorioſæ: Ergo eſt diverſæ ſpeciei à noſtra, quæ accidens quoddam naturale eſt.

Confirmatur: Species lucis quam videmus eſt cum ſumma ſua perfectione in Sole: Ergo cùm claritas & lux Beatorum ſit ſupra ſplendorem Solis (ut Paulus dixit locò citatò de ſplendore corporis Chriſti) erit etiam ſupra ſpeciem lucis Solis.

42 Ad inſtantiam reſpondeo ex D. Thoma citato, claritatem Beatorum eſſe ſupernaturalem, quantùm ad cauſam, ſeu modum quò producitur, non quantùm ad ſubſtantiam, ſeu ſpeciem; cauſatur enim à Deo modò ſupernaturali, licèt in ſeipſa ſit entitativè naturalis: ſicut homo reſuſcitatus, & viſus cæco reſtitutus, naturalem ſpeciem habent, licèt à Deo ut authore ſupernaturali, fiat ſuſcitatio mortui, & illuminatio cæci. Unde etiam dotes corporis glorioſi non ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam, quia non ſunt immediatæ participationes Divinitatis, ſicut gratia, & gloria; nec ſimpliciter & abſolutè, quia inveniuntur in aliis corporibus, ut velocitas ſeu agilitas in avibus, impaſſibilitas ſeu incorruptibilitas in cœlis; ſed tantùm ſecundùm quid, ſeu reſpectivè reſpectu ſcilicet corporis gravis & corruptibilis, quia in illo non inveniuntur.

43 Ad confirmationem dicendum eſt, lucem Solis eſſe in maxima perfectione, & intenſione quam naturaliter petit ejus ſpecies, non tamen in omni perfectione & intenſione quam poteſt à Deo accipere; Deus enim poteſt producere lucem multò majorem & intenſiorem illâ quæ reperitur in Sole.

44 Quæres ultimò, an claritas illa corporis glorioſi immediatè cauſetur à Deo, vel ſolùm mediatè, mediante ſcilicet gloriâ animæ, ex qua redundet in corpus.

Reſpondeo ex D. Thoma 3. p. qu. 45. art. 2. & in Supplem. q. 85. art. 1. & pluribus aliis in locis; non ſolùm claritatem, ſed etiam alias dotes corporis glorioſi, ex gloria animæ redundare in corpus.

Probatur primò: quia id expreſsè docet Auguſtinus Epiſt. ad Dioſcorum, ubi ait: *Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor*: qua autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, etiam claritas dimanare poteſt; quia ſicut connectitur cum beatitudine animæ impaſſibilitas, ita & claritas.

45 Probatur ſecundò: Sicut ex gratia dimanant virtutes infuſæ morales, quæ appetitum ſenſitivum perficiunt, ut temperantia, fortitudo, &c. & in ſtatu innocentiæ dimanabat ex gratia donum juſtitiæ originalis, quò continebantur vires ſenſitivæ, ne contra rationem rebellarent; ita ex gratia conſummata patriæ, qua anima beata ſummè unitur Deo, poterunt reſultare aliquæ perfectiones ſeu qualitates in corpus glorioſum, ut operetur, & ornetur convenienter ad ſtatum beatitudinis; ſubindeque ipſa claritas & lux, quæ eſt præcipuum ornamentum illius. Unde D. Thom. 4. contra gent. cap. 86. *Sicut anima divinâ viſione fruens, quadam ſpirituali claritate repletur; ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipſum corpus ſuo modo claritatis gloriâ inducitur.*

Tertiò probatur: De claritate corporis glorioſi poſt reſurrectionem eodem proportionali modò philoſophandum eſt, ac de claritate corporis Chriſti in Transfiguratione: Sed iſta à Divinitate ipſius, & gloria animæ ejus derivata eſt, ut ex Damaſceno docet D. Thomas 3. p. qu. 45. art. 2. Ergo etiam illa ex gloria animæ beatæ redundabit in corpus.

46 Nec valet ſi dicas cum Suare, Valentia, Ægidio, & aliis Recentioribus oppoſitum ſentientibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis glorioſi, nullam eſſe per ſe connexionem, ut hæc dicatur proprietas illius, ab eaque emanare; cum illa ſit ſpiritualis, & iſta corporea. Non valet, inquam, quia ſicut eſt connexio inter potentias corporis quæ dimanant ab anima, & ipſam animam, quamvis iſta ſit ſpiritualis, & illæ corporeæ; & inter virtutes morales infuſas, & gratiam ſanctificantem, quamvis iſta reſideat in eſſentia animæ, & illæ in appetitu ſenſitivo ſubjectentur; ut temperantia & fortitudo: ita inter claritatem animæ beatæ & lucem corporis glorioſi, poteſt reperiri connexio & colligatio, & iſta dimanare ab illa; quamvis una ſit ſpiritualis, & alia corporea. Unde in Scriptura ſæpè legimus lucem corporalem ab Angelis, tam bonis quàm malis, eſſe productam; ut patet ex illo Actuum 12. *Angelus Domini aſtitit, & lumen reſulſit in habitaculo carceris*: Et ex illo Apocal. 18. *Terra illuminata eſt à facie ejus.* Apoſtolus etiam aſſerit 2. ad Corinth. 14. quod Sathanas transfigurat ſe aliquando in Angelum lucis; & in multis hiſtoriis legimus Dæmones aliquando cum luce apparere in corporibus aſſumptis. Denique Angelos beatos influere lucem in cælum empyreum, multorum ſententia eſt, ut declaravimus in tractatu de Angelis. *Diſp. 4. art. 1. §. 5.*

ARTICULUS III.

De Aureolis Beatorum.

47 PRÆTER eſſentialem beatitudinem, & dotes animæ beatæ & corporis glorioſi, omnibus Beatis convenientes, admittunt Theologi quaſdam ſingulares prærogativas, aliquibus ſolùm competentes, ob ſingularium virtutum egregios actus, quas *aureolas* vocant, ſive *parvas coronas*, id eſt quaſi diminutum præmium reſpectu præmij eſſentialis, quod *aurea* dicitur, ſive *corona aurea*, tum quia cum pugna & certamine obtinetur; tum etiam quia Beati regnant in cœlo, corona autem ſignum eſt dignitatis regiæ.

48 Addo quod corona, ratione figuræ circularis (quæ omnium perfectiſſima eſt, & ex eo quòd principium fini conjungat, caret ipſâ principio & fine) perfectionem eſſentialis beatitudinis (quæ eſt reditus creaturæ rationalis ad ſuum principium, & animam ſuo principio & ultimo fini indiſſolubiliter conjungit) rectè declarat.

Porro hæc vox *aureola* ex Scriptura deſumpta eſt: nam Exodi 25. fit mentio coronæ aureolæ, quæ in menſa templi præcipiebatur ſupponi coronæ aureæ: ubi Gloſſa per primam coronam ait ſignificari præmium eſſentiale Beatorum; per ſuperpoſitam verò aureolam præmium accidentale, quod eſſentiali ſuperponitur.

49 Hujus autem aureolæ definitionem tradit D. Thomas 4. ſent. diſt. 49. qu. 5. art. 5. dicens illam eſſe

Digitized by Google

quòd fortaſſis Virgines portabunt in manibus A eſſe *Privilegiatum præmium*, *privilegiatæ victoriæ reſpondens*. Duplicem nempè victoriam in via juſti reportant: unam ex vi charitatis; & huic uti præcipuæ præcipuum reſpondet præmium, beatitudo ſcilicet eſſentialis, quæ *aurea* dicitur: alteram verò ex vi alicujus alterius virtutis, putà fortitudinis aut virginitatis; & huic reſpondet beatitudo quædam accidentalis, quæ appellatur *aureola*.

50 In quo autem hoc præmium accidentale conſiſtat, non eſt omnium concors ſententia: aliqui enim olim dicebant eſſe ſolùm ſpecialem decorem & ornatum in corporibus Beatorum, per modum alicujus figuræ vel ſigni corporei, quod ſingularem eorum dignitatē oſtenderet. Quam B ſententiam rejicit D. Thomas locò citatò, quia omnis decor corporis redundat ex animæ gloria: Ergo & ſpecialis ille decor proveniet ex ſpeciali gloria animæ, quæ proinde erit beatitudo accidentalis & aureola. Unde licèt in corporibus Sanctorum, qui aliquâ aureolâ ornati ſunt, ſit ſpecialis quidam fulgor, vel decor, ut infrà dicemus: hic tamen non eſt aureola formaliter, ſed ſolùm effectus, aut ſignum illius.

Alii, quos etiam refert S. Thomas, dixerunt has aureolas nihil aliud eſſe, præter viſionem beatam, datam hoc vel illo titulo: v.g. quatenus in præmium martyrii datur, dicitur aureola Martyrum; prout in præmium virginitatis confertur, aureola Virginum appellatur, &c. Sed C hoc etiam meritò improbat S. Doctor; ſi enim idem eſſet aurea & aureola, non diceretur aureola aureæ ſupponi. Deinde, præmium reſpondet merito: Sed eſt ſpeciale meritum ex pugna contra concupiſcentiam in Virgine, & contra hoſtes fidei in Martyre: Ergo debet eſſe ſpeciale præmium diſtinctum ab eſſentiali.

51 Dicendum ergo cum D. Thoma, aureolam eſſe gaudium quoddam accidentale, quod Beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis, putà fortitudinis, aut virginitatis reportant.

Hujus rei non ratio alia reddi poteſt, niſi quia nihil aliud poteſt aſſignari, in quo conſiſtat aureola: non enim eſt ſplendor corporis, ut oſtendimus, nec ſignum quoddam ſpirituale impreſſum animæ, ad modum caracteris, qui in ſuſceptione quorumdam Sacramentorum imprimitur, ut quidam ſomniârunt; nec viſio, aut delectatio de Deo ut viſo; hæc enim pertinent ad auream, vel formaliter, vel conſecutivè, & reperiuntur in omnibus Sanctis: ſupereſt ergo quòd ſit gaudium aliquod accidentale de inſigni aliqua victoria reportata: unde aureola formaliter in voluntate reſidet; quamvis ſupponat cognitionem ex parte intellectûs, & ex ea quidam decor & pulchritudo redundet in corpus, ut infrà patebit.

52 Cæterùm Aureolam triplicem, Martyrum ſcilicet, Virginum & Doctorum, agnoſcunt Theologi. Etenim non quodlibet egregium opus aureolam promeretur, ſed ſolùm inſignis E quædam victoria de hoſte reportata: hæc verò triplex eſt, ſicut triplex pugna contra triplicem hoſtem, mundum ſcilicet, carnem & diabolum. Vincitur mundus contemptu mortis, quæ maximum eſt omnium malorum, quæ poſſit mundus inferre: & ita fœlici victoriâ vincunt Martyres, dum moriuntur. Vincitur caro, quâ nos ut proprio baculo hoſtis cædit, inquit Bernardus, cùm ejus illecebris relictitur: ita carnem ſubigunt Virgines, & de hoſte domeſtico, contra quem eſt continua pugna, & de quo rara victoria, gloriosè triumphant. Vincitur denique diabolus, cùm a cordibus ejicitur hominum, in quibus regnat, & tyrannidem exercet; unde idem Bernardus peccatorem vocat *nidum diaboli*: ita Doctores, Prædicatores, Scripturæ ſacræ interpretes, Dæmonem vincunt, quem à ſuo regno deturbant.

Porrò dubitant aliqui, quænam ex his tribus 53
aureolis potior ſit ac præſtantior? Ratio dubitandi eſt, quia aliqui SS. Patres videntur præferre Virginitatem Martyrio; ait enim Tertullianus: *Majus eſt vivere cum caſtitate, quàm mori pro caſtitate*. Et Hieronymus: *Inter omnia Chriſtianorum certamina duriora ſunt prælia caſtitatis: in quibus eſt continua pugna, & rara victoria*. Item Cyprianus libro de habitu Virginum aſſerit, quòd virginitas *Flos eſt Eccleſiaſtici germinis, decus atq; ornamentum gratiæ ſpiritalis, Dei imago reſpondens ad ſanctimoniam Domini*: & demum de Virginibus ait, quòd ſunt *illuſtrior portio gregis Chriſti*.

Dicendum tamen eſt cum S. Thoma in Sup- 54
plem. qu. 96. art. 12. quòd *Præeminentia aureolæ ad aureolam poteſt dupliciter attendi: Primò ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur: & per hunc modum aureola Martyrum alias aureolas ſupereminet quodam modò, & aureola Virginum aliò modò; pugna autem Martyrum eſt fortior ſecundùm ſeipſam, & vehementiùs affligens; ſed pugna carnis eſt periculoſior, inquantùm eſt diuturnior, & magis nobis imminet è vicino. Secundò ex parte eorum, de quibus eſt pugna: & ſic aureola Doctorum inter omnes eſt potior: quia hujusmodi pugna verſatur circa intelligibilia, aliæ verò pugnæ circa ſenſibiles paſſiones. Sed illa eminentia, quæ attenditur ex parte pugnæ, eſt aureolæ eſſentialior: quia aureola ſecundùm propriam rationem reſpicit victoriam & pugnam; diffinitas autem pugnæ quæ attenditur ex parte ipſius pugnæ, eſt potentior, quàm illa, quæ attenditur ex parte noſtri, inquantùm eſt nobis vicinior: & ita ſimpliciter loquendo aureola Martyrum inter omnes eſt potior . . . . . ſed quantùm ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores eſſe.*

D Quærunt alii, an in corporibus beatis futurum ſit aliquid ſpeciale correſpondens aureolis in anima exiſtentibus?

Huic etiam interrogationi ſatisfacit D. Tho- 55
mas locò citato art. 10. ubi ſic ait: *Sicut ex gaudio eſſentialis præmii, quod eſt aurea, redundat quidam decor in corpore, qui eſt gloria corporis: ita ex gaudio aureolæ reſultat aliquis decor in corpore; ut ſic aureola principaliter ſit in mente, ſed per quandam redundantiam refulgeat etiam in corpore vel in carne.*

Quòd ſi adhuc quæras, utrùm in toto corpore, 56
vel in aliqua ſpeciali parte, futurus ſit ille ſpecialis decor? Reſpondet Sotus in 4. diſt. 49. q. 5. art. 2. probabile eſſe quòd talis decor ſpecialiter fulgebit in capite, & figuram cujusdam coronulæ diverſificatæ coloribus refert: non quòd ex mixtione qualitatum naturalium, quæ in Beatis ſunt, varietas illa colorum in aureolis oriatur; ſed quòd claritas ipſâ gloriæ in capitibus Virginum decorem quendam alboris præ ſe ferat; & in Martyribus coloris purpurei; in Doctoribus verò ſubviridis. Addit idem Author, alba lilia; Martyres palmas, juxta illud Apoc. 7. *Amicti ſtolis albis, & palmæ in manibus eorum*: & Doctores

virides ramos: nihil enim vetat, quominùs cœ- A
leſtis claritas illas efformet varietates.

ARTICULUS IV.

De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis diſtinguantur?

57 PRæter Aureolas, ad accidentalem beatitudinem pertinet etiam Fructus Spiritualis, ſeu Evangelicus, qui per metaphoram & ſimilitudinem ad fructum materialem multipliciter dicitur. Primò enim ratione dulcedinis ſumitur pro Dei fruitione, quâ in via, vel in patria reficimur, ut imperfectè, vel perfectè habet rationem ultimi: fructus enim materialis eſt ultimum arboris, & terminus virtutis ejus. Secundò ſumitur pro actionibus virtuoſis, ex quarum operatione mens etiam ſincerâ delectatione reficitur, ſed non per modum ultimi; & hoc modo ſumitur fructus ab Apoſtolo ad Galat. 5. ubi hujusmodi fructus duodecim enumerantur, ſcilicet *Charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, manſuetudo, fides, modeſtia, continentia, caſtitas.* Tertiò ſumitur, ut eſt quoddam veluti commodum ex labore agriculturæ expectatum; quo ſenſu loquens Apoſtolus ad Romanos 6. *Habetis* (inquit) *fructum veſtrum in ſanctificationem, finem verò vitam æternam.* Quartò tandem ſumitur ſecundùm quòd ex bono quaſi ſemine in terra benè diſpoſita, in minori vel majori quantitate conſurgit: ad quod alludens Chriſtus Matth. 13. dicit: *Semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centeſimum, aliud ſexageſimum, aliud trigeſimum.* Et de fructu in hac ultima acceptione agimus in præſenti: qui definitur à D. Thoma in Supplem. qu. 96. art. 2. *Præmium quoddam accidentale hominis debitum, ex hoc quod ex carnali vita in ſpiritualem tranſit, ad modum quo ex terreno ſemine fructus conſurgit.* Tria autem quæri poſſunt de illo. Primum, utrùm differat ab Aureola, & quomodo? Secundum, D
an ſoli virtuti continentiæ debeatur? Tertium, utrùm ſecundùm tres continentiæ partes tres etiam fructus convenienter aſſignentur?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

DIco primò: Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola. Ita D. Thomas in 4. diſt. 49. quæſt. 5. art. 2. quæſtiunc. 1. Scotus ibidem & alii.

58 Probatur primò concluſio: Fructus conſiſtit in gaudio, quod habetur de ipſa diſpoſitione operantis, ſecundùm ſpiritualitatis gradum, in quem proficit ex ſemine verbi Dei: Aureola verò, in gaudio de operum perfectione percepto: Sed hæ duæ rationes diſtinguuntur realiter; nam prima habet rationem viæ, tendentiæ & progreſſûs; ſecunda verò rationem finis: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

59 Probatur ſecundò: Quæ poſſunt ſeparari realiter, diſtinguuntur realiter: Sed Aureola & Fructus poſſunt ſeparari realiter, & de facto ſeparantur, ut patet in viduis, quibus debetur Fructus, non tamen Aureola: Ergo realiter diſtinguuntur.

60 Tertiò: Fructus & Aureola diverſis diviſionibus incompoſſibiliter dividuntur: Ergo diſtinguuntur realiter. Conſequentia patet, probatur Antecedens: Nam Aureolæ dividuntur in Aureolas Martyrum, Doctorum & Virginum: Fructus verò in Fructus Conjugatorum, Viduarum & Virginum; quæ diviſiones, ſaltem duæ ultimæ, ſunt incompoſſibiles; & de tertia ſtatim explicabitur: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

Dices: Eidem merito non debentur diverſa 61
præmia: Sed idem eſt meritum Virginum: Ergo non debent ei correſpondere duo præmia, Aureola ſcilicet & Fructus.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: ſecundùm idem, concedo: ſecundùm diverſa, nego: ſic enim non ſolùm unicum præmium, ſed etiam tria eidem virginitati competere poſſunt: nam prout imperatur à charitate, correſpondet ei gloria eſſentialis; prout eſt opus habens rationem excellentis victoriæ, Aureola; quatenus verò fit per illam à carnalitate ad ſpiritualitatem tranſitus, Fructus, etſam centeſimus, ut dicit gloſſa ſuper locum Matthæi citatum, & aſſerunt D. Hieronymus contra Jovinianum, Beda in caput 18. Lucæ, & alii.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco ſecundò: Fructus trigeſimus, ſexageſimus & centeſimus, licèt diverſis rebus accommodari poſſit, ſpeciali tamen ratione competit virtuti continentiæ.

Probatur prima pars: Nam locus ille Mat- 62
thæi exponitur à D. Auguſtino libro de ſancta virginitate c. 45. & 46. & a D. Thoma in Matth. c. 13. de gloria eſſentiali, juxta modum incipientium, proficientium & perfectorum: vel etiam ab eodem Auguſtino lib. 1. quæſtionum Evangelicarum qu. 9. 10. & 11. de Conjugatis, Virginibus & Doctoribus: à Theophylacto, D. Anſelmo, & D. Gregorio, de vita activa communi, de vita contemplativa, & de vita mixta perfectè exercita: & tandem à D. Remigio, relato à D. Thoma in catena aurea, de bona cognitione, de bona locutione & de bono opere. Item Eccleſia in Hymno laudum S. Joannis Baptiſtæ, qui fuit Virgo, Doctor & Martyr, tres iſtos fructus Virginitati, Doctoratui & Martyrio ejus accommodat, dum canit:

Serta ter denu alios coronant
Aucta crementis, duplicata quosdam:
Trina centenò cumulata fructu,
Te ſacrornant.

Atqui hæ SS. Patrum & Eccleſiæ expoſitiones non poſſunt non eſſe legitimæ: Ergo, &c.

Probatur ſecunda pars, quæ eſt communis, 63
ratione D. Thomæ: Fructus Evangelicus illi E
virtuti præcipuè correſpondet, quæ hominem ſpecialiter à carnis corruptione liberat, eumque efficit ſpiritualem: Sed hoc præcipuè continentiæ competit: Ergo diſtinctio illa Fructus Evangelici in trigeſimum, ſexageſimum & centeſimum, ſpeciali ratione competit virtuti continentiæ. Major declaratur: nam Fructus Evangelicus oritur ex ſemine Evangelico, quod eſt verbum Dei, cujus proprium eſt carnales homines in ſpirituales & divinos convertere; ac proindè Fructus Evangelicus illi virtuti propriè debetur, quæ homines magis à carnis corruptione liberat,

tat, & facit ſpirituales, ſive quæ magis terram A cordis noſtri diſponit, ut à carnalitate ad ſpiritualitatem tranſeat. Minor verò probatur primò authoritate Chriſti Matth. 22. *In reſurrectione neque nubent, neque nubentur, ſed erunt ſicut Angeli Dei in cœlo*: quo loco ex privatione delectationum carnalium infert Angelicam ſpiritualitatem. Secundò probatur ratione; quia homo præcipuè carni ſubjicitur per venereas delectationes; ita ut in actu carnali nec ſpiritus prophetiæ corda Prophetarum tangat, ut docet D. Hieronymus, nec ſit poſſibile aliquid intelligere; eò quòd per illum ratio totaliter abſorbeatur, ut aſſerit Philoſophus 7. Ethic. c 14. Ergo virtuti continentiæ præcipuè competit hominem à delectationibus carnalibus abſtrahere, eumque efficere ſpiritualem. B

64 Dices: Fructus correſpondet labori, juxta illud Sap. 3. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus*: Sed major eſt labor in aliis virtutibus, v. g. in ponendo modum per abſtinentiam & ſobrietatem in cibis & potibus, ſine quibus vita non poteſt tranſigi, ſicut poteſt ſine delectationibus carnis; vel in fortitudine ad vincendos labores & paſſiones: Ergo potiùs illis virtutibus debet correſpondere fructus, quàm continentiæ.

65 Reſpondeo fructum, ſub ratione fructûs, non tàm correſpondere labori, quàm fructificationi, ad quam continentia magis diſponit, quàm abſtinentia: nam delectationes, quas iſta reprimit, non ita abſorbent rationem, quàm delectationes venereæ, nec conſequenter tantùm impediunt fructificationem. Idem dico de laboribus & paſſionibus, quarum inſultus minùs opponuntur illi fructificationi, quàm opera carnis. Unde licèt in illa victoria Fructus ſub ratione mercedis & præmii eſſentialis poſſit eſſe glorioſior, non tamen ſub hac ſpeciali ratione fructificationis. C

§. III.

Tertia difficultas elucidatur.

DIco tertiò: Convenienter diſtinguuntur D tres continentiæ partes, ſcilicet Conjugatorum, Viduarum & Virginum: quibus Fructus trigeſimus, ſexageſimus & centeſimus correſpondet.

66 Probatur prima pars ratione D. Thomæ. Per continentiam homo ſeparatur ab operibus carnis, & in quandam ſpiritualitatem tranſit: Atqui tribus tantùm modis poteſt ab illis per continentiam ſeparari: Ergo, &c. Probatur Minor: Vel enim illa ſeparatio ſit per continentiam omninò neceſſariam, vel per ſuperabundantem? Si per neceſſariam, ſolùm eſt continentia conjugatorum, qui delectationibus carnis ſecundùm E rationem utentes, ſpiritûs rectitudinem non pervertunt: Si per ſuperabundantem, vel eſt ita ſuperabundans, ut omninò homo ab hujusmodi delectationibus abſtrahatur, & reſpectu cujuslibet temporis, præſentis, præteriti, & futuri, & ſic eſt continentia & ſpiritualitas Virginum: vel ſolùm ſecundùm aliquod tempus, & ſic eſt continentia & ſpiritualitas Viduarum. Ergo tribus tantùm modis à voluptatibus carnis abſtrahitur, ac proinde tres tantùm dantur continentiæ partes.

67 Probatur ſecunda pars ex ſimilitudine ſementis: Nam regulariter grana in terra pingui ſeminata pro uno triginta reddunt; in anno abundanti ſexaginta; in feraciſſimo centum: quod licèt rarò contingat, de facto tamen aliquoties evenit; ut conſtat Geneſis 26. ubi dicitur: *Sevit Iſaac in terra illa, & invenit in ipſo anno centuplum*: Sed Conjugati frequentiores ſunt quàm Viduæ; & hæ Virginibus, utpote rariſſimis, comparatione aliorum: Ergo fructus trigeſimus correſpondet continentiæ conjugali, ſexageſimus viduali, & virginali centeſimus.

Objicies primò: Fructus nominat aliquod 68 præmium ſpeciale, quod non convenit omnibus Beatis, ſicut nec Aureola: Sed tres fructus aſſignati conveniunt omnibus Beatis; cùm omnes ſub tribus illis continentiæ partibus comprehendantur, ſunt enim vel conjugati, vel vidui, quateſus ſub iſtis continentur etiam non conjugati, vel virgines: Ergo non debent ſic aſſignari.

Reſpondeo primò, negando Majorem. Nul- 69 lum enim eſt inconveniens, quòd aliquod accidentale præmium ſit omnibus Beatis commune, ſicut eſſentiale.

Reſpondeo ſecundò, negando Minorem: Pœnitentes enim in fine vitæ, qui utique ad illam periodum incontinenter vixerunt, ſub nullo illorum ſtatuum continentur.

Objicies ſecundò: Sicut viduitas excedit con- 70 tinentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem: Sed ſexagenarius non excedit æqualiter trigenarium, comparativè ad centenarium; ſiquidem ſexagenarius excedit trigenarium in triginta ſolùm, excediturverò in quadraginta à centenario: Ergo inconveniens eſt illa accommodatio.

Reſpondeo cum S. Thomâ in Supplem. q. 96. 71 art. 4. ad 3. *quòd diſtinctio fructuum magis accipitur ſecundùm ſpecies & figuras numerorum, quàm ſecundùm quantitates ipſorum: tamen etiam quantùm ad quantitatis exceſſum, poteſt aliqua ratio aſſignari: Conjugatus enim abſtinet tantùm à non ſua: Vidua verò à ſuo & non ſuo: & ſic invenitur illi quædam ratio dupli, ſicut ſexagenarius eſt duplex ad trigenarium: centenarius verò ſupra ſexagenarium addit quadragenarium, qui conſurgit ex ductu quaternarii in denarium. Quaternarius autem eſt primus numerus ſolidus & cubicus, & ſic convenit talis additio virginitati, quæ ſupra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.*

DISPVTATIO VI.

De adeptione Beatitudinis.

Ad quæſtionem 5. D. Thomæ.

PAuca circa hanc quæſtionem occurrunt dicenda: quæ enim hîc aliqui de poſſibilitate, appetitu & inæqualitate beatitudinis inſerunt, in tractatu de viſione fuêre à nobis expoſita. Unde ſit

Digitized by Google

ARTICULUS I.

Vtrùm animæ Iuſtorum, à corporibus ſeparatæ & plenè purgatæ, ſtatim conſequantur beatitudinem?

1 PArtem negativam tenuêre olim plures ex SS. Patribus, tàm Græcis, quàm Latinis, exiſtimantes animas Juſtorum à corporibus ſeparatas, ac plenè purgatas, non fore beatas, nec viſuras divinam eſſentiam, uſque ad diem judicii, & generalis reſurrectionis, in qua (ajebant) rurſus unientur corporibus ſuis, & numerus electorum erit omninò completus. Ita D. Bernardus ſerm. 3. de omnibus Sanctis, ubi ait: *In illam beatiſſimam Dei domum animæ nec ſine nobis intrabunt, nec ſine corporibus ſuis, ſcilicet nec ſancti ſine plebe, nec ſpiritus ſine carne.* Cui ſententiæ ita acriter adhæſit olim Joannes XXII. ut plures Ordinis noſtri Doctores, qui zelò Catholicæ veritatis firmiter ei ſe opponebant, incarceraverit, nominatim Patrem Thomam Valens, qui ipſo Feſto S. Joannis Evangeliſtæ Avenioni prædicans, maximâ Cardinalium & aliorum Prælatorum aſtante catervâ, contra hunc errorem vehementiſſimè invectus fuerat; uſúsque verbò & exemplò Pauli, qui in faciem reſtitit Petro, eò quòd reprehenſibilis eſſet, nec non maledictionem omnibus, qui huic perverſo dogmati adhærerent, pronuntians, addiderat hæc verba Apoſtoli: *Si quis vobis annuntiaverit præter id quod accepiſtis, anathema ſit.* Quæ cùm reſciviſſet Ludovicus Bavarus, qui ſe Imperatorem dicebat, quique extremò odiò Pontificem & Dominicanos ei ſummoperè addictos proſequebatur, animum infenſum, quem erga Patres noſtros gerebat, deponens, & illorum zelum pro veritate tuenda demiratus, exclamavit: *Nunc comperio quòd Ordo Prædicatorum ſit ordo veritatis: ſiquidem Ioannem errantem derelinquit, quem anteà non errantem contra me tam animosè defendit.* Ita referunt Antonius Senenſis in Chronicis FF. Prædicatorum ad annum 1331. Bzovius ad eundem annum, & alii, quos illi citant.

A per ſpeciem, videndo clarè divinam eſſentiam. Unde Apocal. 7. videntur Juſti amicti ſtolis albis: quod præmium illorum denotat. Et Lucæ 23. Chriſtus dixit ad latronem: *Hodie mecum eris in paradiſo*: quod non poteſt intelligi de paradiſo terreſtri, ut quidam explicant; cùm Chriſtus eâ die in paradiſo terreſtri non fuerit, ſed in lymbo, qui paradiſus dicitur; quia ibi latroni & SS. Patribus communicata fuit beatitudo & viſio divinæ eſſentiæ; nam ut ait Auguſtinus Epiſt. 57. *Generale paradiſi nomen eſt, ubi fœliciter vivitur.*

Favent etiam SS. Patres: nam D. Gregorius 4
ſuper Pſalm. 4. Pœnitentialem ait: *Beatitudo animabus Sanctorum ante reſurrectionem tribuitur, & corporibus nihilominus poſt judicium*: & id probat latè 14. dialog. cap. 25. Item D. Chryſoſtomus hom. 32. in Epiſt. ad Rom. dicit: *Pauli animam verſari in ſummo cœlo, & prope Regis ſolium, ubi Cherubim & Seraphim volitant.* Fulgentius ſerm. de S. Stephano: *Hodie* (inquit) *miles de tabernaculo corporis exiens, triumphanter migravit ad cœlum.* Item: *Stephanus hodie ſtolâ eſt immortalitatis indutus.* Unde Eccleſia diem mortis Sanctorum appellat natalem ipſorum: quia nimirum quemadmodum per nativitatem corporalem naſcuntur mundo, ita per tranſitum ex mundo naſcuntur cœlo. *Natalem Sanctorum* (inquit Chryſologus) *cùm audiris, nolite putare illum diem, quo naſcuntur in terram de carne, ſed de terra in cœlum, de labore ad requiem, de cruciatibus ad delicias, non fluxas, ſed fortes, & ſtabiles, & æternas.* Et Emyſſenus homiliâ de natali Sancti Genelii: *Beatorum Martyrum paſſiones, natales vocamus dies, quando eos martyrij, vita & gloria fides, dum ingerit morti, genuit æternitati, & perpetua gaudia brevi dolore parturit. Meritò planè dicendi natales dies, per quos qui nati fuerant in hanc fragilitatis humanæ miſeriam ſub tò naſcuntur in gloriam, vita perennis initium de mortis fine ſumentes. Etenim ſi iſtos dies natales vocamus, quibus in hanc lucem in delictis & doloribus naſcimur ad dolores, quibus hunc mundum fletu infantiæ vagientes ingredimur; juſtiùs iſti celebrantur natales, quibus Sancti ex corruptibili in novam iſtam futuri ſeculi veniunt claritatem, & filij hominum in adoptionem divinæ paternitatis aſcendunt, & conſortes paulò antè mortalium, ſubitò cives incipiunt eſſe Angelorum.*

Variis etiam rationibus ſeu congruentiis pro- 5
bant aliqui noſtram concluſionem: putà quia beatitudo, ſeu clara Dei viſio, cùm non fiat per aliquam ſpeciem à phantaſmatibus eductam, non dependet à corpore; unde non eſt ratio, cur differatur uſque ad reaſſumptionem corporum, maximè quia ea dilatio præmii valdè eſſet afflictura animas purgatas. Addunt quod cùm beatitudo debeatur homini ut corona & merces, ſtatim poſt finitam pugnam & laborem expletum dari debet, juxta illud Levitici 19. *Non morabitur opus mercenarij tui apud te uſque ad mane.* Confirmant exemplò Angelorum, qui finitâ viâ ſtatim acceperunt præmium; & malorum hominum, quibus ſtatim datur pœna æterna poſt mortem: Deus autem proniorem eſt, inquiunt, ad miſerendum & præmiandum, quàm ad puniendum.

Verùm hæ rationes parùm urgent. Ad pri- 6
mam enim facilè reſponderi poſſet, eam dilationem non fieri ob repugnantiam viſionis cum anima

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur, Animas juſtorum, à peccatis perfectè purgatas, in cœlum evolare, & frui clarâ Dei viſione, non expectatâ reſurrectione, aut generali judicio.

2 Hæc concluſio nunc eſt certa de fide, utpote definita in Florentino ſeſſ. ultimâ, ubi dicitur: *Animas, à corporibus exutas & purgatas, in cœlum mox recipi, & intueri ipſum Deum Vnum & Trinum ſicuti eſt.* Eandem veritatem priùs definierat Benedictus XII. in quadam Extravaganti, quæ incipit: *Benedictus Deus*, ut refertur in Directorio Inquiſitorum parte 2.

3 Colligitur etiam ex Scriptura: nam ad Philipp. 1. Apoſtolus ait: *Deſiderium habens diſſolvi & eſſe cum Chriſto*: inutile autem eſſet tale deſiderium, ſi non fuiſſet viſurus Deum ſtatim poſt mortem. Item 2. ad Corinth. 5. dicitur: *Quandiu ſumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*: Ergo relicto corpore non ambulabimus per fidem, ſed

anima ſeparata; ſed quia ante judicium generale & generalem omnium remunerationem, non oportet aliquos beatificari, vel certè quia Deus ipſe ita voluit ac diſpoſuit, propter occultos fines ſuæ providentiæ. Aliæ verò patiuntur inſtantiam in animabus juſtorum, qui ante adventum Chriſti deceſſerunt: illæ enim, quamvis perfectè purgatæ, ſtatim poſt ſeparationem à corpore non viderunt divinam eſſentiam; imò per multa ſæcula earum beatitudo & merces fuit dilata, cœlo adhuc clauſo, ob culpam originalem.

7 Quare exiſtimo aliam hujus rei, utpote à ſola Dei voluntate pendentis, non debere aſſignari rationem, quam eam quam tradit D. Thomas 3. p. qu. 49. art. 5. ad 4. ubi ait, quòd *Chriſtus ſua paſſione meruit nobis introitum regni cœleſtis, & impedimentum removit; ſed per ſuam aſcenſionem nos quaſi in poſſeſſionem regni cœleſtis introduxit. Et ideo dicitur quòd aſcendat pandens iter ante eos.* Unde licèt ante paſſionem Chriſti, ejuſque in cœlum aſcenſionem, nullus quantumcunque juſtus regnum cœleſte intrare poſſet: attamen in lege gratiæ animæ juſtorum, cùm primùm ſunt perfectè purgatæ, ſtatim conſequuntur beatitudinem, poſt deceſſum à corpore. *Et hoc* (inquit S. Doctor ibidem) *figuratur Numer. 35. ubi dicitur quòd homicida manebit ibi (ſcilicet in civitate refugij) donec ſacerdos magnus, qui oleo ſancto unctus eſt, moriatur, quo mortuo poterit in domum ſuam redire.* Quare Apoſtolus ad Hebræos 9. poſtquam dixit, quòd olim in ſancta ſanctorum non poterant ingredi ſacerdotes, nec populus, ſubdit: *Hoc ſignificante Spiritu ſancto, nondum propalatam eſſe ſanctorum viam, adhuc priori tabernaculo habente ſtatum*: id eſt, per hoc Spiritus ſanctus declarare intendebat, toto tempore veteris teſtamenti non fuiſſe apertam viam ad cœlum; ideoque etiam juſtiſſimos quosque ad inferos deſcendiſſe: At poſtquam Chriſtus perrupit velum templi, ceſſaveruntque figuræ, ex tunc patet via Sanctorum ad cœleſte tabernaculum, & cœlorum janua per paſſionem Chriſti nobis aperta eſt. Unde Leo Papa ſerm. 1. de aſcenſione: *Chriſti aſcenſio* (inquit) *noſtra provectio eſt, & quò præceſſit gloria capitis, eò ſpes vocatur & corporis: hodie enim non ſolùm paradiſi poſſeſſores firmati ſumus, ſed etiam cœlorum in Chriſto ſuperna penetravimus, ampliora adepti per ineffabilem Chriſti gratiam, quam per diaboli amiſeramus invidiam.* Item D. Joannes Apocal. 21. dicit cœleſtem Jeruſalem habere portas duodecim, & ſubdit: *Ab Oriente portæ tres, & ab Aquilone portæ tres, & ab Auſtro portæ tres, & ab Occaſu portæ tres*: per hoc innuens, modo poſt Chriſti paſſionem & aſcenſionem, undequaque patere aditum in cœlum, omneque impedimentum penitus eſſe ſublatum; ac proinde juſtorum animas, cùm primùm à peccatis perfectè purgatæ ſunt, conſequi beatitudinem, & clarâ Dei viſione perfrui, non expectatâ reſurrectione vel die judicij.

A B C D E

In corp. art. 1.

§. II.

Solvuntur objectiones.

8 CONtra hanc concluſionem primo objici poſſunt plura Scripturæ teſtimonia, quibus ſignificari videtur, præmium beatitudinis, & viſionem Dei reſervari in diem judicii. Matthæi namque 20. dicitur omnibus ſimul operariis redditam fuiſſe mercedem, *cùm ſerò factum eſſet*, hoc eſt in fine mundi. Et cap. 25. cùm deſcribitur judicium univerſale, dicitur: *Ibunt hi in ſupplicium æternum, juſti autem in vitam æternam.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. ait: *Repoſita eſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die*, extremi ſcilicet judicij. Et ad Hebræos 11. inquit de Sanctis: *Non acceperunt repromiſſionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non ſine nobis conſummarentur.* Item 1. Joan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit* (nempe Chriſtus in die judicij) *ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Denique Apoc. 6. dicit idem Apoſtolus: *Vidi ſubtus altare animas interfectorum propter verbum Dei: & dictum eſt illis, ut requieſcerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conſervi eorum*: id eſt, ut expectent tempus reſurrectionis, & generalis judicij, in quo completo numero electorum, omnes ſimul recipient mercedem & beatitudinem.

Veruntamen hæc parùm urgent: nam quoad 9
tria prima loca, ſi intelligantur de die judicij generalis, dicendum eſt, tunc præmium meritorum cum publico honore, ac ſolemni pompa, & manifeſtatione omnium bonorum operum, juſtis eſſe conferendum; vel tunc nova & publicâ ſententiâ, non ſolùm animæ, ſed etiam tori homini reddendum eſſe. Dixi, ſi intelligantur de die judicij generalis: quia in primo loco ly *ad veſperam* denotat finem vitæ cujuslibet, ut ait Gloſſa interlinearis. Item cùm Apoſtolus ait, quod Deus juſtus judex reddet ipſi coronam juſtitiæ *in illa die*, loquitur (ut ait Nicolaus de Lyra) de die mortis, de quo præmiſerat: *Tempus reſolutionis meæ inſtat.* Quartus locus facilis etiamnam vel loquitur Apoſtolus de præmio completo per reſurrectionem; vel intendit Sanctos veteris Teſtamenti non intraſſe cœlum ſine Sanctis Legis Evangelicæ, non quidem omnibus, ſed aliquibus. Teſtimonium vero primum ex Joanne planè caret difficultate: nam ly *cùm apparuerit*, non ſignificat, cùm Chriſtus venerit ad judicandum (neque enim viſio humanitatis Chriſti Domini reddet Sanctos beatos) ſed intelligitur de Deo ſecundùm ſe, ut ſit ſenſus: *quando ſe nobis per viſionem oſtenderit.* Quod ſi aliquis hæc verba ad Chriſtum in ſecundo adventu referat, Gloſſa interlinearis ait, tunc nos futuros ei ſimiles, id eſt, *ſecundùm corpus immortales*, quia videbimus eum ſicuti eſt: nam ex gloria animæ redundabit gloria & immortalitas in corpus. Ultimus locus qui eſt ex Apocalypſi, communiter explicatur de deſiderio unionis ad corpus, quod habent animæ Sanctorum: illud enim non complebitur, niſi in die reſurrectionis generalis, in qua totus homo beatificabitur. Porro ipſas gloriâ eſſentiali frui in cœlis ante illud tempus, colligitur ex eo quod ibidem dicitur: *Data ſunt illis ſingulæ ſtolæ albæ*: nam ut explicant ſancti Patres, per ſtolam illam intelligitur gloria & beatitudo eſſentialis.

Secundo objici poſſunt plura SS. Patrum te- 10
ſtimonia, in quibus apertè dicitur Sanctorum beatitudinem uſque ad tempus reſurrectionis eſſe differendam.

Verùm, vel hæc explicari poſſunt de adæquata beatitudine corporis & animæ; vel dici aliquos ex SS. Patribus id olim docuiſſe, quia tunc res erat dubia, & nondum ab Eccleſia definita: nunc verò non licere de hoc dubitare, ob definitiones Concilij Florentini, & Benedicti XII. ſuprà adductas.

Tertio objiciunt aliqui Decretum Joannis XXII. qui, teſte Ocham in opere ſex dierum, & Gerſone in ſerm. de Paſchate, dicitur definiiſſe contrarium.

Digitized by Google

Sed reſpondetur, verum quidem eſſe, illum fuiſſe valde propenſum in hanc ſententiam, eamque perſuadere ſtatuiſſe: non tamen ut Pontificem definiviſſe, ſed, ut ait Benedictus XII. in ſua Extravaganti, ſpeciali Dei providentiâ raptum fuiſſe, antequam aliquid definiret. Nec credendum eſt Ochamo, quippe qui Joanni XXII. fuit infenſiſſimus, utpote ab eo excommunicatus.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo ſemel adepta poſſit amitti?

11 FErtur communiter error Origenis, negantis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis perpetuam viciſſitudinem fœlicitatis & miſeriæ: licèt aliqui eum excuſare nitantur, dicentes hunc errorem inter opera Origenis ab hæreticis fuiſſe inſertum; ſed immeritò, quia tum D. Thomas hic art. 2. & 3. contra gent. cap. 62. tum etiam D. Auguſtinus lib. 21. de civit. cap. 17. & libro de hæreſibus hæreſi 43. & D. Hieronymus in Epiſtola ad Avitum, imò & ſexta Synodus generalis actione 11. in Epiſt. Sophronij, approbatâ actione 13: hunc errorem Origeni tribuunt.

Porro contra illum militant plura Scripturæ C teſtimonia, quibus aſſeritur beatitudinem Sanctorum perpetuò duraturam, præſertim illud Matth. 25. quod adducit S. Thomas: *Ibunt hi in ſupplicium æternum, juſti autem in vitam æternam.* Et Joan. 22. Chriſtus dicebat Apoſtolis: *Gaudium veſtrum nemo tollet à vobis.* Item 1. Petri 2. beatitudo vocatur hæreditas *incorruptibilis, incontaminata, & immarceſſibilis.* Et cap. 5. *immarceſſibilis gloriæ corona.* Denique in Fidei ſymbolo profitemur nos expectare vitam æternam.

12 De fide ergo certum eſt, beatitudinem Sanctorum fore perpetuam & nunquam deſituram. Sed dubitant ac diſputant Theologi, an hoc ei conveniat ab intrinſeco, & ex natura rei, vel ſolùm ab extrinſeco, & ex gratuita voluntate Dei, D eam perpetuò conſervantis? Scotus enim & Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 6. docent illam ſola Dei voluntate, & non ab intrinſeco eſſe perpetuam. Idem videtur ſentire Vaſquez hîc diſput. 21. cap. 2. ubi ait eodem modo philoſophandum eſſe de viſione beatifica & lumine gloriæ, ſicut de Angelis: unde ſicut Angeli, in ejus ſententia, non ſunt incorruptibiles ex natura ſua, ſed ſolùm ab extrinſeca Dei providentia illos conſervante; ita & lumen gloriæ, ac viſio beatifica. Alij dicunt beatitudinem poſſe dupliciter conſiderari, ſcilicet in ratione beatitudinis & boni perfecti ac plenè ſatiativi, & in ratione E viſionis & operationis: & primo modo eſſe ab intrinſeco inamiſſibilem & incorruptibilem, non autem ſecundo modo. Ita Curiel hîc art. 4. dubio unico. Thomiſtæ verò aſſerunt perpetuitatem ab intrinſeco convenire beatitudini, tam ut eſt viſio Dei, quàm ut eſt perfecta beatitudo: ſic Cajetanus, Conradus, Martinez, Aluarez, Suarez, & alii.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur: Viſionem beatam, tam ut beatitudo, quàm ut viſio eſt, ab intrinſeco eſſe incorruptibilem. Ita D. Thomas hic art. 4. ubi docet beatitudinem perfectam, quæ expectatur poſt hanc vitam; & ex ipſâ communi ratione beatitudinis, & ex ratione beatitudinis in ſpeciali, quæ in clara Dei viſione conſiſtit, habere, quod non poſſit deficere: unde in reſp. ad 1. ait per hanc beatitudinem elevari hominem ad participationem æternitatis, tranſcendentis omnem mutationem; & 1. part. qu. 10. art. 3. inter entia naturâ ſuâ immutabilia & æterna ponit viſionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam; & ar. 5. ad 1. aſſerit illam viſionem non menſurari tempore, vel ævo, ſed æternitate participatâ: idem habet in 2. diſt. 2. q. 1. art. 1. ad 4. & tertio contra gentes cap. 62. 13

Probatur ergo prima pars concluſionis primâ ratione D. Thomæ hîc art. 4 Beatitudo, cùm ſit bonum ſufficiens & perfectum, ab intrinſeco & ex propria ratione habet quòd deſiderium hominis quietet, & omne malum excludat: Sed neutrum præſtaret, ſi non eſſet ab intrinſeco inamiſſibilis & incorruptibilis: Ergo inamiſſibilitas & incorruptibilitas ab intrinſeco illi convenit. Major patet, Minor quoad utramque partem ſuadetur. Nam unum ex præcipuis quæ optat beatus, eſt perpetuitas boni quod poſſidet; unde maximè anxiaretur, ſi exiſtimaret tale bonum non fore perpetuum: Ergo ſi beatitudo non eſſet perpetua & incorruptibilis ab intrinſeco, nec perfectè ſatiaret hominis appetitum, nec omnem miſeriam & anxietatem excluderet. Unde Auguſtinus: *Nullo modo eſſe poterit vita veraciter beata, niſi fuerit ſempiterna.* 14

Dices, ſufficere ad hoc ut beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, quòd Deus decreverit illi beatitudinem perpetuo conſervare, & hoc illi innoteſcat. 15

Verùm hæc ſolutio ex non penetrata rationis efficacia procedit: unde ſic eam explico, & datam ſolutionem everto. De ratione formæ in qua beatitudo eſſentialiter conſiſtit, eſt quòd vel ratione ſui, vel ratione eorum quæ illi debentur, ſatiet appetitum beati, & omnem miſeriam & anxietatem excludat, ut diſp. 3. art. 1. fusè oſtendimus: Atqui perpetuitas ſeu inamiſſibilitas beatitudinis exigitur ad tollendam anxietatem beati, & illius appetitum quietandum: Ergo illa debita eſt formali beatitudini, eique ab intrinſeco (id eſt vel ratione ſui, vel ratione eorum quæ illi debentur) & non ſolùm ab extrinſeco, & ex gratuita Dei voluntate, debet competere.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quod clara Dei viſio, non ſolùm in ratione beatitudinis, ſed etiam in ratione viſionis Dei, eſt incorruptibilis ab intrinſeco, ſecunda ratione Divi Thomæ ſuadetur. Viſio Dei, neque ex voluntate ipſius videntis, neque ex voluntate Dei, neque ex aliquo extrinſeco impediente ceſſare poteſt: Ergo ex propria ratione habet, quod ſit perpetua & duret in æternum, ſubindeq; quod ab intrinſeco ſit inamiſſibilis & incorruptibilis. Conſequentia patet à ſufficienti enumeratione: nihil enim aliud aſſignari poteſt, ex quo viſio Dei poſſit ceſſare. Antecedens verò probatur, quan- 16

tùm

tùm ad ſingulas partes. Et primò, quòd viſio Dei ex voluntate ipſius videntis ceſſare nequeat, ſic oſtenditur. Omne bonum habitum, quo aliquis cărere vult, aut eſt inſufficiens, & quæritur aliud ſufficientius loco ejus ; aut habet aliquod incommodum annexum , propter quòd in faſtidium venit : Sed viſio Dei eſt bonum plenè ſufficiens , cùm enim conjungat animam fonti totius bonitatis, eam replet omnibus bonis , & omnia ejus deſideria explet , ut diſputatione tertia in digreſſione de viſione beatifica declaravimus. Similiter etiam nullum prorſus habet incommodum annexum, ratione cujus poſſit cauſare faſtidium ; imò potiùs ut ibidem oſtendimus, tam ſuaviter implet, tam delectabiliter ſatiat, ut in ejus fruitione regnet deſiderium, & in ſatietate vigeat appetitus illius, juxta illud Gregorij in moralibus: *Cùm ad ipſum fontem vitæ deveneri mus, erit nobis delectabiliter impreſſa ſitis ſimul & ſatietas, ſed longè aberit à ſiti neceſſitas, longè à ſatietate faſtidium; quia ſitientes ſaturabimur, & ſaturati ſitiemus*: Ergo viſio ex voluntate ipſius beati ceſſare nequit.

17 Deinde , quòd ex parte Dei non poſſit deſinere, ſaltem de potentia ordinaria , probat Divus Thomas : quia cùm ſubtractio beatitudinis ſit quædam pœna, non poteſt à Deo juſto judice provenire, niſi pro aliqua culpa : Sed nulla culpa reperiri poteſt in eo qui fruitur clara Dei viſione; cùm ad illam ex neceſſitate ſequatur impeccabilitas & rectitudo voluntatis , ut ſuprà vidimus *Diſp. 4. art. 4.* : Ergo nec ex parte Dei provenire poteſt ceſſatio beatificæ viſionis. Tandem, quòd à cauſa extrinſeca impediri nequeat, patet : quia viſio, quâ homo unitur Deo , eſt ſuperior actione omnis cauſæ creatæ; atque adeo ad illam nullum agens creatum pertingere poteſt.

18 Simili ratione utitur ſanctus Doctor tertio contra gentes, capite ſexageſimo ſecundo. ubi ſic diſcurrit : *Si aliquis videre deſinat quod primò videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi; ſicut cùm aliquis moritur , vel cæcatur , vel aliqualiter aliter impeditur : aut erit, quia non vult amplius videre , ſicut cùm aliquis avertit viſum à re quàm priùs videbat : vel quia objectum ſubtrahitur..... Subſtantiæ autem intellectuali videnti Deum non poteſt deeſſe facultas videndi Deum, neque per hoc quod eſſe deſinat , cùm ſit perpetua : neque per defectum luminis quo Deum videt, cùm lumen illud incorruptibiliter recipiatur , ſecundùm conditionem & recipientis & dantis : neque poteſt ei deeſſe voluntas tali viſione fruendi , ex quo percipit in illa viſione eſſe ſuam ultimam fœlicitatem: ſicut non poteſt velle non eſſe fœlix: neq; etiam videre deſinet per ſubtractionem objecti : quia objectum illud quod eſt Deus , ſemper eodem modo ſe habet, nec elongatur à nobis , niſi inquantum nos elongamur ab ipſo : Impoſſibile igitur eſt, quòd viſio illa Dei quæ beatos facit, unquam deficiat.*

19 Probatur ſecundo eadem pars ratione fundamentali: Nam ut dicit ſanctus Thomas prima parte, quæſtione quinquageſima , articulo quinto ad tertium. *Non dicitur aliquid incorruptibile , per hoc quòd Deus poſſit illud in non eſſe redigere , ſubtrahendo ſuam conſervationem : ſed per hoc quòd in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet*: Sed viſio beatifica, quamvis a Deo deſtrui poſſit, non tamen habet in ſe aliquod principium corruptionis : Ergo non eſt, nec dici debet corruptibilis , ſed incorruptibilis ab intrinſeco , etiam per reſpectum ad Deum. Major conſtat, tum ex Ariſtotele, & Divo Thoma , & ex conſenſu omnium Sapientum , à quibus petendæ ſunt rerum definitiones , & non pro libito confingendæ : tum inductione , nam cœli , Angeli , animæ rationales, ſunt & dicuntur incorruptibilia : quia licèt per abſolutam Dei potentiam , & ſuſpenſionem divini concurſus conſervativi , poſſint deſtrui, & deſinere eſſe , non habent tamen in ſeipſis aliquod principium corruptionis , ſeu aliquam potentiam ad non eſſe , qua exigant aliquando ſuſpenſionem concurſûs , quo Deus illa conſervat in eſſe. Item lapis dici non poteſt naturâ ſuâ mobilis ſurſum, etiam reſpectu Dei : quia licèt Deus poſſit movere lapidem ſurſum , caret tamen principio intrinſeco ad locum ſurſum inclinante. Denique , licèt Deus corpora mixta & corruptibilia perpetuo conſervare poſſit: quia tamen in ſe habent principium intrinſecum corruptionis , materiam ſcilicet non ſatiatam formâ illorum , non poſſunt dici incorruptibilia : Ergo ex oppoſito, ut aliquid ſit & dicatur corruptibile , non ſufficit quod Deus poſſit illud in non eſſe redigere , ſubtrahendo ſuam conſervationem , ſed requiritur neceſſario quod in ſeipſo aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem ſuadetur : Nam in illa viſione ſubjectum eſt incorruptibile , & lumen à nullo alio pendet niſi à ſolo Deo : neque viſio pendet niſi ab intellectu & lumine , quæ perpetua ſunt, & neceſſario operantur in illo ſtatu , illisque debetur concurſus divinus accommodatus : quod ſi loquamur de cauſa morali corruptionis , quæ ſolùm poteſt eſſe peccatum , etiam vivo beatifica omnino illud excludit : Ergo nulla poteſt hîc cogitari cauſa intrinſeca corruptionis.

Dices ex Curiele ubi ſuprà : ad hoc ut viſio beata poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis , ſufficere quod in intellectu beati , lumine gloriæ illuſtrato , ſit potentia ad non eſſe viſionis , & quod illi nec lumen, nec viſio debeantur. 20

Sed contra : In intellectu beati, lumine gloriæ illuſtrato, non datur potentia naturalis , ſed tantùm obedientialis ad non eſſe viſionis : At hæc non ſufficit ut viſio beatifica poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis : alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & unio hypoſtatica , poſſent dici ab intrinſeco corruptibilia , cùm in eis ſit potentia obedientialis ad non eſſe , illaque per abſolutam Dei potentiam poſſint deſtrui & annihilari: Ergo ut viſio beatifica poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis , non ſufficit quod in intellectu beati ſit potentia ad non eſſe viſionis. Item unio hypoſtatica eſt naturæ humanæ indebita : & tamen eſt ab intrinſeco indiſſolubilis & incorruptibilis , unde menſuratur æternitate participatâ, ut communiter docent Theologi : Ergo ex eo quod lumen gloriæ & viſio beatifica non ſint intellectui beati connaturaliter debita, non rectè colligitur viſionem beatam non eſſe ab intrinſeco incorruptibilem, & inamiſſibilem.

Tertio probari poteſt eadem pars : Forma perfectè complens & ſatians appetitum ſubjecti, eſt ex natura ſua incorruptibilis & inamiſſibilis : Sed viſio beatifica totaliter ſatiat appetitum beati : Ergo ex natura ſua incorruptibilis eſt. Major patet in forma cœlorum, quæ dicitur ab intrinſeco incorruptibilis , quia perfectè ſatiat appetitum materiæ , nec ſinit eam appetere aliquam formam ipſi contrariam : Unde probatur Minor. Illa forma totaliter ſatiat appetitum ſubjecti , quæ facit ut ſubjectum non poſ- 21

ſit

sit aliquid aliud appetere sibi oppositum: Sed visio beata hoc præstat, facit enim ut proprium subjectum appetere nequeat cessationem visionis, vel errorem circa Deum (quæ duo opponuntur visioni) quatenus facit ut non possit in aliquo ex illis apprehendere rationem boni: Ergo totaliter satiat appetitum beati.

21 Confirmatur: Ideo humanitas, terminata per subsistentiam Verbi Divini, non expetit propriam, quia per divinam illius appetitus perfectè satiatur; quocirca compositum, ex illa & Verbi subsistentia resultans, incorruptibile est: Ergo si visio beatifica satiet intellectûs appetitum, quo propendet in verum, non relinquet potentiam proximam ad formam oppositam; & consequenter compositum resultans ex visione & intellectu, incorruptibile erit.

22 Confirmatur amplius: Forma quæ caret contrario, ab intrinseco incorruptibilis est: Sed visio beatifica caret contrario; error enim, qui solus videtur illi opponi, ei propriè non contrariatur; quia nec sunt ejusdem ordinis, nec possunt mutuò se expellere; illa quippe visio sic perficit subjectum, ut reddat illud omnino incapax erroris: Ergo idem quod prius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

23 OBjicies primò contra primam partem conclusionis. Ad rationem beatitudinis non est necessarium ponere illam incorruptibilem ex natura sua, sed sufficit quod ex Dei dono & conservatione non corrumpatur: Ergo omnino voluntariè ponitur incorruptibilis ex propria ratione. Consequentia est bona. Antecedens probatur; quia ut beatus sit perfectè fœlix, & non sit anxius de suo statu, sufficit quòd Deus statuerit conservare beatitudinem ejus, & hoc sit illi notum.

24 Huic objectioni solutio patet ex dictis in probatione primæ partis conclusionis, negandum scilicet esse Antecedens: nam cùm de essentia beatitudinis sit, quòd vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur, satiet omnem appetitum beati, & omnem miseriam & anxietatem ab eo excludat, non esset vera beatitudo, si ex se & ab intrinseco non haberet securum reddere beatum de perpetuitate sui status: hoc autem præstare non potest, nisi ab intrinseco sit inamissibilis & incorruptibilis: adeoque non sufficit extrinsecum Dei decretum, quo statuit perpetuò conservare Sanctorum beatitudinem; sed insuper requiritur quòd ipsa beatitudo ratione sui, vel ratione alicujus proprietatis & perfectionis sibi debitæ, exigat perpetuò durare & conservari à Deo.

25 Objicies secundo: Beatitudo habet potentiam intrinsecam ut à Deo destruatur: Ergo est corruptibilis ab intrinseco, saltem per respectum ad Deum. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens probatur. Visio beata est destructilis à Deo suspendente concursum. At non est destructilis per solam denominationem extrinsecam à potentia Dei: Ergo est destructilis per potentiam sibi intrinsecam. Probatur Minor. Si solùm esset destructilis per denominationem extrinsecam à potentia Dei, hæc causalis esset vera, ideo est destructilis, quia Deus potest eam destruere: At rursus hæc est vera: Deus potest illam destruere, quia destructilis est: Ergo de primo ad ultimum ideò posset Deus destruere visionem, quia posset: quod est circulus vitiosus, quem D. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 2. vitare contendit in objecto omnipotentiæ Dei.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Beatitudo habet potentiam intrinsecam ut destruatur à Deo, physicam, nego Antecedens: Logicam & obedientialem, consistentem in non repugnantia ut destruatur à Deo, operante supra leges cõmunes, & contra peculiarem ipsius beatitudinis inclinationem, concedo Antecedens, & nego Cõsequentiam: quia ut aliquid dicatur ab intrinseco corruptibile, per respectum ad Deum, non sufficit non repugnantia, seu potentia logica & obedientialis ut ab illo destruatur, ut supra ostensum est; sed exigitur potentia physica inclinata secundariò ad non esse: ideo enim homo, v. g. dicitur corruptibilis ab intrinseco, quia materia ex qua componitur, appetit alias formas, incompatibiles cum anima rationali, & ex consequenti appetit expulsionem animæ, & non esse hominis. 26

Objicies tertiò contra secundam partem conclusionis: Forma recepta in subjecto non connaturali, sed extraneo, recipitur in eo amissibiliter & corruptibiliter; ut patet in calore, qui in subjecto proprio & connaturali, scilicet igne, est inamissibiliter, sed in aqua est amissibiliter, eò quòd aqua sit subjectum extraneum: At visio beatifica est in homine, & in Angelo, ut in subjecto extraneo: non verò connaturali; cùm lumen gloriæ, à quo dependet, nulli intellectui creato vel creabili connaturale sit: Ergo visio beatifica est amissibiliter & corruptibiliter in intellectu humano & angelico. 27

Confirmatur: Gratia sanctificans est qualitas corruptibilis, ut experientiâ constat, nam quotidie corrumpitur per peccatum: Ergo multò magis lumen gloriæ, & visio beata. Patet Consequentia: tum quia gratia sanctificans est nobilior forma in ordine supernaturali: tum etiam quia comparatur ad lumen gloriæ, ut essentia ad proprietatem; non potest autem proprietas esse incorruptibilior, quàm natura à qua dimanat. 28

Ad objectionem respondeo, Majorem esse veram, quando forma ex se non habet quòd sit incorruptibilis, sed ex conditione subjecti; tunc enim si recipitur in subjecto extraneo, est in eo corruptibiliter & amissibiliter; secùs verò, quando ex se & ex natura sua incorruptibilis est, & perfectè participata à subjecto extraneo; tunc enim non solùm non participat corruptibilitatem subjecti, sed insuper illud trahit & elevat ad suam incorruptibilitatem. Patet hoc in subsistẽtia divina, quæ quia ex se est incorruptibilis & æterna, etiam communicata subjecto extraneo, scilicet humanitati, incorruptibilis & perpetua manet, & trahit illam ad suam perpetuitatem: unde Christus naturam semel assumptam nunquam dimisit, etiam dissolutâ unione illius naturæ per mortem. Cæterùm visio beata ex se & ex natura sua incorruptibilis est: tum quia est participatio visionis Dei, & mensuratur æternitate illius: tum etiam, quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & divina essentia, in ratione speciei unita, ex propria natura sunt incorruptibilia: & sic visio quamvis recepta in subjecto extraneo (intellectu scilicet humano vel angelico) non propterea participat corruptibilitatem seu mutabilitatem illius, sed potiùs illud trahit & elevat ad esse omnino immutabile & incorruptibile: adeoque licèt anima vel intel-

tellectus ſecundùm ſe menſurentur ævô, ut tamen ſubjiciuntur lumini gloriæ, & viſioni beatæ, æternitate participata menſurantur, & omninò invariabiliter ſe habent. Dixi autem, quando forma ex ſe incorruptibilis eſt, & perfectè participata à ſubjecto: quia ſi participatur imperfectè (ut gratia & charitas viæ, ratione cognitionis obſcuræ fidei per quam regulantur) etiamſi ex natura ſua ſit incorruptibilis, nihilominus poteſt de facto corrumpi ex defectu ſubjecti; quia tunc non trahit ſubjectum ad ſuam perfectionem, ſed potiùs trahitur ab illo ad ſuam imperfectionem.

30 Ex quo patet reſponſio ad confirmationem: licèt enim gratia ſanctificans de ſe poſtulet perpetuitatem, & illam ſecum afferat, ſi ſit in ſtatu perfecto & connaturali, uti eſt in patria, ubi clarâ Dei cognitione regulatur: in via tamen poteſt aliqua ratione corrumpi ſeu amitti, quia eſt in ſtatu imperfecto & veluti præternaturali, utpote regulata per fidem & cognitionem obſcuram: adhuc tamen in illo non eſt phyſicè corruptibilis intrinſecè, quia non habet aliquod phyſicum principium corruptionis, ſed tantùm morale, quod eſt peccatum.

31 Ex his ſolutum manet præcipuum Curielis fundamentum, quod poteſt ſic breviter proponi. Principium proximum viſionis beatificæ non petit ab intrinſeco perpetuò conſervari: Ergo illa non eſt ab intrinſeco incorruptibilis & inamiſſibilis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Principium proximum viſionis beatæ eſt intellectus, ut illuſtratus lumine gloriæ: At huic conjuncto non debetur perpetua conſervatio ratione ſubjecti, cùm lumen gloriæ ſit illi indebitum, nec ratione luminis, quia cùm accidentis eſſe ſit ineſſe ſubjecto, ex parte ſubjecti dijudicandum ac metiendum eſt, an accidenti debita vel indebita ſit conſervatio, ſicut ex parte ſubjecti judicamus ac metimur, an accidens naturale ſit vel ſupernaturale: Ergo principium proximum viſionis beatificę non petit ab intrinſeco perpetuò conſervari.

32 Huic, inquam argumento patet ſolutio ex jam dictis, negandum ſcilicet eſſe Antecedens. Et ad hujus probationem, neganda eſt Minor, pro ſecunda parte, quam non convincit probatio facta: nam licèt verum ſit, accidens, quod ſubordinatur ſubjecto, debere menſurari quoad debitum conſervationis, penes ſubjecti exigentiam; non tamen eſt verum, quando accidens ſibi ſubordinat ſubjectum, illudque trahit ad propriam immutabilitatem: hoc autem eſt diſcrimen inter gratiam viæ & lumen beatificum, quòd gratia viæ libero hominis arbitrio quoad ſui conſervationem ſubjicitur, ita ut illam pro arbitrii libertate poſſit abjicere: lumen autem beatificum non ſubjicitur intellectui creato, ſed illum ſibi ſubjicit ac ſubordinat, & ad ordinem immutabilem elevat, ut antea expoſuimus: ideoque an ſit debitum perpetuò conſervari, non ex ſubjecti exigentia, ſed ex propria hujus luminis glorioſi natura dijudicandum & metiendum eſt. Unde eſt diſparitas quantùm ad hoc inter ſupernaturalitatem accidentis, & debitum conſervationis illius in ſubjecto: cùm enim ſupernaturalitas ſumatur ex excellu & elevatione formæ ſupra naturam & exigentiam ſubjecti in quo recipitur, ex parte ſubjecti metimur an accidens naturale vel ſupernaturale ſit: è contra verò cùm debitum conſervationis reguletur penes immutabilitatem formæ conſervandæ; non penes exigentiam ſubjecti, ſed penes propriam naturam ipſius formæ metiendum eſt; præſertim quando talis forma eſt in ſuo ſtatu perfecto & connaturali, ut contingit in propoſito.

Objicies ultimò: Viſio communicata Paulo in raptu fuit ejusdem ſpeciei cum viſione Beatorum: At illa non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari: Ergo nec viſio Beatorum id expoſcit. Major videtur certa, Minor verò probatur primò. Actio non poteſt excedere durationem principii à quo eſſentialiter pendet: At principium, ſcilicet lumen communicatum Paulo, non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari, cùm fuerit facilè tranſiens, & datum per modum luminis prophetici, & coruſcationis tranſeuntis, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. Ergo nec ejus viſio. Secundò eadem Minor ſuadetur: quia aliàs non ſolùm fuiſſet miraculoſum, quòd Paulus manens viator viderit divinam eſſentiam, ſed etiam quòd illius viſio ad breve tempus duraverit: At hoc videtur multiplicare miracula absque neceſſitate: Ergo viſio, communicata Paulo in raptu, non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari. 33

Huic argumento reſpondent aliqui, negando Majorem: exiſtimant enim viſionem communicatam Paulo in raptu, & viſionem patriæ, quam Beati eliciunt, eſſe diverſæ ſpeciei, quia prima ex natura ſua fuit tranſiens, & non proceſſit à lumine gloriæ, ſed à ſolo auxilio; altera verò eſt permanens, & à lumine gloriæ procedens. Sententia tamen, quæ docet utramque viſionem eſſe ejusdem ſpeciei, ſolùmque differre accidentaliter & ex parte ſubjecti, verior & probabilior eſt: tum quia utraque reſpicit idem objectum formale, nimirum eſſentiam divinam clarè cognitam: tum etiam quia qualitates facilè mobiles & difficilè mobiles ex parte ſubjecti, non differunt ſpecie & eſſentialiter, juxta D. Thomam infrà q. 49. art. 2. ad 3. 34

Meliùs ergo reſpondetur, conceſſâ Majori, negando Minorem: viſio enim Pauli ex ſe & ex natura ſua erat perpetua, & exigebat ab intrinſeco perpetuò conſervari; ſed ex diſpenſatione Dei & per miraculum non duravit de facto: ſicut Cœlum, vel Angelus, quæ ab intrinſeco incorruptibilia ſunt, & exigunt perpetuò conſervari, de potentia abſoluta poſſunt deſinere eſſe. Ad primam probationem, nego etiam Minorem: nam licèt tale lumen habuerit modum diſpoſitionis tranſeuntis, fuit tamen habitus quoad ſubſtantiam: unde quando D. Thomas loco citato illud comparat lumini prophetico, comparatio tenet ſolùm quantùm ad modum eſſendi utriusque, non verò quantùm ad ſubſtantiam ſeu rationem ſpecificam. Ad ſecundam probationem, conceſſâ Majori, nego pariter Minorem: nam vel illa duo miracula ſunt inter ſe ſubordinata, & unum incluſum in alio, aut ſecutum ex illo; quia ſcilicet eo ipſo, quòd viatori communicatur clara Dei viſio, non niſi ad tempus debet communicari, præterquam Chriſto, qui fuit viator & comprehenſor: vel ſi ſunt duo miracula non ſubordinata, multiplicantur cum urgenti neceſſitate, ortâ ex natura viſionis, ut ſatis oſtendi. 35

TRACTATUS SECUNDUS.
DE ACTIBUS HUMANIS.

EXpedito tractatu de beatitudine, incipit D. Thomas agere de actibus humanis; quippe qui sunt potissima media, quibus hæc beatitudo acquiritur, & ut ait D. Bernardus ad cleric. c. 15. *semina æternitatis:* sicut enim arbor & fructus virtualiter continentur in semine, ita & vita æterna in bonis operibus: unde Apostolus 2. ad Corinth. 9: *Qui parcè seminat, parcè & metet; & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Sed quia prima & generalis conditio actuum humanorum est, ut à voluntate procedant, unde voluntarii nominantur; ideò priusquam de ipsis actibus humanis in particulari, eorumque principiis S. Doctor differat, agit quæst. 6. de voluntario & involuntario. Sit ergo

DISPVTATIO I.

De voluntario & involuntario.

Ad quæstionem 6. D. Thomæ.

CUm eadem sit contrariorum doctrina, in hac disputatione primò agemus de voluntario, secundò de involuntario, tertiò de mixto ex utroque.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit voluntarium: & an non solùm in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur?

1 DIco primò: Voluntarium est id, quod procedit à principio intrinseco, cum cognitione finis. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hic art. 1. post Aristotelem, Gregorium Nyssenum & Damascenum, quos S. Doctor ibidem refert.

Explicatur hæc definitio: Voluntarium dicitur actio *procedens à principio intrinseco*, ut distinguatur a motu violento, qui est a principio extrinseco, ut dicitur 2. Physic. Additur *cum cognitione finis*, ut distinguatur à motu naturali, cum quo convenit in prioribus particulis, quæ proinde habent locum generis: nutritio enim plantarum, motus gravium & levium in proprium centrum & similes motus, verè procedunt à principio intrinseco, nempè ab anima vegetativa, & à gravitate, vel levitate, sed non cum cognitione, & ideò non sunt voluntarii, sicut nec illi actus intellectûs, qui sic præcedunt volitionem, ut ab illa non imperentur, quia non supponunt cognitionem ut sui causam, sed potiùs sunt ipsa cognitio: unde Verbi generatio in Divinis, scientia simplicis intelligentiæ, & alia attributa, vel actus, qui voluntatem præcedunt, & ab ea non imperantur, non possunt dici voluntarii, nisi impropriè & concomitanter. Ex quo intelliges, rationem voluntarii solùm propriè convenire actibus voluntatis elicitis, vel imperatis, saltem loquendo de voluntario perfecto; imperfectum enim, ut infrà dicemus, in actibus appetitus sensitivi reperitur.

Confirmatur: Cùm voluntarium opponatur involuntario, definitio voluntarii debet excludere omnes causas & conditiones concurrentes ad voluntarium; sed ad involuntarium duæ præcipuè causæ seu conditiones concurrunt, scilicet violentia & ignorantia: Ergo definitio voluntarii debet ambas excludere: constat autem ex dictis, quòd esse ab intrinseco excludit violentiã, hæc enim infertur à principio extrinseco, cùm sit contra inclinationem subjecti: esse autem cum cognitione finis excludit ignorantiam, ut patet: Ergo hęc definitio voluntarii legitima est. 2

Advertendum tamen cum Curiele hìc art. 3. dubio unico, quòd cùm D. Thomas dicit voluntarium esse id, quod est à principio intrinseco cum cognitione finis, nomine finis non solùm intelligit veram causam finalem, sed etiam terminum vel objectum actûs voluntatis, quando ille non habet finem cujus gratiâ fiat, ut contingit in amore essentiali, quò Deus se diligit, & in amore notionali, quò producitur Spiritus sanctus, vel etiam in actu deloctationis & quietis de fine jam adepto, qui *fruitio* appellatur; ille enim, in mea sententia, non est propriè propter finem, nec finis effectus. De quo suprà tractatu præcedenti disp. 1. art. 2. §. 2. 3

Dico secundò: Voluntarium esse duplex, unum perfectum, & aliud imperfectum: primumque reperiri in sola natura intellectuali; secundum verò non solùm in hominibus, sed etiam in brutis locum habere. Ita D. Thomas hìc art. 2. ubi sic discurrit: *Ad rationem voluntarij requiritur, quòd principium actûs sit intrà cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta: perfecta quidem finis cognitio est, quando non solùm apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum, & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ: imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, & proportio actûs ad finem: & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subitò movetur in ipsum. Unde soli naturæ rationali competit voluntarium secundùm rationem perfectam: sed secundùm rationem imperfectam* 4

tam competit etiam brutis. Quibus verbis S. Doctor utramque partem noſtræ concluſionis & docuit & probavit: unde ulteriori probatione non indiget. A

5 Sed quæres, utrùm voluntarium univocè vel ſolùm analogicè dicatur de homine & de bruto? Reſpondeo univocè de utroq; prædicari. Ratio eſt, quia bruta conveniunt univocè & genericè nobiscum in gradu & ratione cognoſcitivi: Ergo etiam in ratione appetitivi, ſeu voluntarii. Conſequentia patet: quia appetitus ſequitur cognitionem, & juxta modum cognitionis eſt modus voluntarii & appetitivi, ut ex D. Thoma jam vidimus: Ergo ubi ratio cognoſcitivi eſt univoca, etiam ratio voluntarii ſeu appetitivi univoca erit. Antecedens verò probatur: Bruta & homo continentur ſub eodem genere & gradu animalis: Ergo & ſub eodem gradu cognoſcitivi. Conſequentia patet: nam animal, quod univocè ſe habet ad utrumque, eſt vivens ſenſibile: Ergo & vivens cognoſcens; ſentire enim cognoſcere eſt: Ergo quę conveniunt univocè in ratione generica animalis, conveniunt univocè in ratione cognoſcitivi. B

6 Dices: Voluntarium dicitur à voluntate: Sed voluntas non reperitur in brutis, niſi metaphoricè, ſicut riſus in prato: Ergo nec ratio voluntarii.

Reſpondeo Voluntarium dici quidem à voluntate, ut ab eo à quo nomen imponitur, tanquam à principaliori in genere appetitûs, non tamen ſignificare ſolùm actum ab illa elicitum, ſed etiam actum elicitum ab appetitu ſenſitivo brutorum: quia aliud eſt id, à quo nomen imponitur, & aliud id, ad quod ſignificandum impo- D nitur: lapis enim v. g. dicitur à lædendo pedem, omne tamen quod lædit pedem non eſt lapis. Vel etiam dici poteſt, quòd voluntarium dicitur à voluntate, non ſpecificè ſumptâ, pro voluntate rationali, ſed à voluntate genericè ſumptâ, prout abſtrahit à rationali & irrationali, & ſolùm ſignificat appetitum elicitum, ut regulatum cognitione: & ſic ſumptum voluntarium dividitur in duas ſpecies, ſcilicet in voluntarium perfectum, quod in ſolo homine reperitur, & in voluntarium imperfectum, quod convenit etiam brutis, ſicut etiam animal, ſeu vivens ſenſibile, in perfectum & imperfectum dividitur.

7 Ex dictis colliges, hanc definitionem voluntarii ab Almaino traditam: *Voluntarium eſt actio vel omiſſio, quæ ita eſt in poteſtate agentis, ut poſitis omnibus requiſitis, poſſit eam ponere, vel non ponere,* non eſſe legitimam: illa enim ſolùm convenit actibus liberis: voluntarium autem latiùs & univerſaliùs ſe habet quàm liberum: nam convenit pueris, amentibus, & brutis, quibus tamen non E convenit libertas, ut ex Ariſtotele docet Divus Thomas hic articulo ſecundo in argumento, *ſed contra.* Item in Beatis amor beatificus & fruitio ultimi finis ſunt actus omninò neceſſarii, & tamen ſunt perfectè voluntarii, ut patebit ex dicendis articulo ſequenti.

ARTICULUS II.

An ratio voluntarij perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſarijs?

AFFIRMANT Vaſquez hic diſputatione 23. capite 4. Salas, & Lorca, citantes Almainum, Conradum & alios. Negant verò Cajetanus, Medina & alii diſcipuli D. Thomæ. Pro reſolutione

Notandum eſt, ex duplici capite poſſe contingere quòd aliquis actus ſit neceſſarius: primò ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò primi & indeliberati in homine ſunt neceſſarii: ſecundò ex ſumma perfectione cognitionis, quæ repræſentat objectum ut in ſe eſt, & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam judicii, & Deum, ut in ſe eſt, clarè voluntati repræſentat. Hoc præmiſſo, ſit 8

§. I.

Vera ſententia ſtatuitur.

DICO igitur: Actus neceſſarios ex perfectione cognitionis eſſe magis voluntarios, quàm actus liberos.

Probatur primò concluſio: Deus neceſſariò ſeipſum amat, & liberè diligit creaturas: Sed amor quo ſeipſum diligit, eſt magis voluntarius, quàm amor quo diligit creaturas: Ergo actus neceſſarius in Deo eſt magis voluntarius quàm actus liber. Major patet, Minor probatur. Amor quo Deus ſeipſum diligit, eſt major in ratione amoris, quàm amor quo liberè diligit creaturas: Ergo etiam eſt major in ratione voluntarii. Antecedens eſt certum: quia Deus magis amat ſeipſum, quàm creaturas; amat enim ſeipſum, ut ſummum & infinitum bonum, creaturas verò, ut bonum aliquod limitatum & finitum. Conſequentia verò probatur. Amor in ratione amoris eſt eſſentialiter voluntarius; cùm amor nihil aliud ſit quàm quoddam pondus & inclinatio voluntatis, juxta illud Auguſtini in confeſſionibus: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror:* Ergo ſi amor quo Deus ſeipſum diligit, ſit major in ratione amoris, amore quo diligit creaturas, erit etiam major ſeu perfectior in ratione voluntarii. Simile argumentum fieri poteſt de amore notionali, quo Spiritus ſanctus producitur: abſurdum enim videtur dicere, quòd productio creaturarum ſit magis voluntaria in Deo quàm hujus divini amoris ſpiratio. 9

Reſpondet Vaſquez, amorem, quo Deus ſeipſum diligit, & quo Spiritus ſanctus producitur, excedere amorem, quo diligit creaturas, non in ratione voluntarii, ſed ex parte objecti; quia ſcilicet Deus amat ſeipſum ut habet omnimodam rationem boni, creaturas verò ut bonum aliquod finitum, particulare, & indifferens. 10

Sed hæc reſponſio magis confirmat, quàm infirmet rationem adductam: quia perfectio amoris ſumitur ex ordine & intrinſeca habitudine ad objectum: Ergo quò perfectius erit tale objectum, eò perfectior erit amor in ratione amoris; ſubindeque in ratione voluntarii, quam eſſentialiter amor includit.

11 Probatur secundò conclusio ratione fundamentali, ex propria ratione voluntarii desumptâ. Cùm voluntarium sit id, quod procedit à principio intrinseco cum cognitione finis, impossibile est voluntarium liberum in Deo excedere necessarium in ratione voluntarii, nisi excedat illud in hoc, quod est esse ab intrinseco cum cognitione: Sed omninò absurdum est dicere productionem creaturarum in Deo esse magis ab intrinseco, aut ex perfectiori cognitione, quàm Spiritûs sancti processionem, quæ est omninò necessaria: Ergo absurdum est dicere in Deo voluntarium liberum excedere necessarium in ratione voluntarii.

12 Hæ rationes probant, non solùm in Deo, sed etiam in natura rationali creata, actus necessarios ex perfectione cognitionis, esse magis voluntarios, quàm actus liberos: Tum quia in creatura rationali libertas & necessitas sunt originatæ & exemplatæ à libertate & necessitate divina; unde loquendum est de voluntario libero & necessario creaturæ rationalis, sicut de actibus liberis & necessariis voluntatis divinæ, servatâ tamen proportione: Tum etiam quia dilectio patriæ est major in ratione amoris, quàm amor viæ; adeoque in ratione voluntarii, quæ in amore essentialiter includitur: Tum denique quia amor patriæ est magis ab intrinseco, quam amor viæ; cùm charitas patriæ toto conatu feratur in Deum; & ex perfectiori etiam cognitione procedit, cùm dimanet à visione beatifica, quæ est perfectissima cognitio ultimi finis.

13 Respondet Vasquez ubi suprà, perfectionem voluntarii non peti ex perfectione cujuscumque cognitionis, sed solùm ex perfectione illius cognitionis, quæ est radix voluntarii: hæc autem (inquit) est cognitio indifferens, seu apprehendens objectum sub indifferentia boni & mali.

14 Sed contrà: D. Thomas hic art. 2. loquens de cognitione, quæ est radix perfecti voluntarii, quam *cognitionem perfectam vocat*, ait illam esse, *quâ non solùm apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio & proportio ejus, quod ordinatur ad finem ipsum:* Sed hæc cognitio abstrahit ab indifferentia, ut patet; quia tàm benè cognitio necessaria attingit proportionem finis ad media, & mediorum ad finem, quàm cognitio indifferens: Ergo falsum est quòd cognitio, quæ est radix perfecti voluntarii, sit solùm illa, quæ apprehendit objectum sub indifferentia boni & mali.

15 Confirmatur: Intantùm requiritur cognitio ad voluntarium, inquantùm tollit ignorantiam, quæ causat involuntarium: Atqui ignorantia non causatur per defectum indifferentiæ, sed per defectum cognitionis: Ergo ad rationem perfectionis vel imperfectionis voluntarii non est attendenda ullo modo ratio indifferentiæ, vel determinationis ex parte intellectûs, sed ratio cognitionis vel ignorantiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 OBjicies primò contra istam conclusionem. D. Thomas hic art. 2. in corp. sic ait: *Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri:* Sed quod fit cum deliberatione, est liberum: Ergo voluntarium perfectum, in sententia D. Thomæ, est idem quod liberum: Ergo non reperitur in actibus necessariis.

17 Confirmatur primò, S. Doctor in eodem articulo in resp. ad 3. docet quòd *laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundùm perfectam rationem voluntarij*: Sed laus & vituperium non sequuntur nisi ad actus liberos, qui enim necessariò agit, vel agitur, nullam meretur laudem aut vituperium: Ergo idem quod priùs.

Confirmatur ampliùs: Idem sanctus Doctor interdum asserit actus notionales in Deo non esse voluntarios, quia necessarii sunt: Ergo ratio voluntarii non reperitur in actibus necessariis.

18 Respondeo primum locum D. Thomæ, quem Vasquez & Lorca tanquam expressum in sui favorem magnificant, varias habere explicationes, quas refert Ildephonsus hic disputat. 78. fragm. 3. Verior & conformior textui est illa, quæ asserit S. Doctorem per hæc verba: *Perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam*, essentialem voluntarii perfecti rationem voluisse exponere; hæc enim ad perfectam cognitionem consequitur, & per illam differt à voluntario imperfecto, quod in pueris, amentibus & beatis reperitur: in reliquis autem verbis, quando subdit: *Prout scilicet apprehenso fine potest quis deliberans de fine, &c.* solùm ponit exemplum quoddam voluntarii perfecti in eo, quod nobis notius est, scilicet in actu libero; ex quo non licet inferre non dari voluntarium perfectum sine libertate: sicut si quis dicat, animal distinguitur à planta in eo, quòd sentit, quemadmodum videmus homines sentire; inde non licet colligere, quòd solùm homines sentiant, non verò bruta.

19 Ad primam confirmationem dicendum est, quòd laus & vituperium sequuntur voluntarium perfectum, sed non omne: est enim hæc proprietas sicut proprium secundo modo, quod convenit soli, sed non omni.

20 Addo, quod licet in amore beatifico, & aliis actibus ex perfectione cognitionis necessariis, non inveniatur laus formaliter, benè tamen eminenter, quia invenitur aliquid altius laude, scilicet gloria, quæ est laus in præmio, & consummatio omnis laudis: sicut etiam Deus est dignus omni laude propter gloriam suam, quam tamen habet necessariò, & propter amorem quò se amat, & quò Spiritus sanctus procedit.

21 Ad secundam confirmationem respondeo, quòd quando D. Thomas actus notionales in Deo non esse perfectè voluntarios, vel loquitur de generatione Filii, quæ non est voluntaria formaliter (cùm Filius non procedat à voluntate, sed ab intellectu) sed tantùm concomitanter, quia Pater vult se generare, & in tali generatione sibi complacet, ut ipsemet sanctus Doctor explicat 1. parte quæst. 41. art. 2. Vel sumit voluntarium pro libero. In hoc enim distinguitur generatio adoptiva à naturali, quòd prima fit voluntariè seu liberè, fit enim per liberam & gratuitam gratiæ largitionem, juxta illud Jacobi primo: *Voluntariè genuit nos verbo veritatis*: secunda verò est naturalis & necessaria, quia fit per naturalem & necessariam divinæ subsistentiæ communicationem: propter quod Hilarius & alii SS. Patres dicunt Filium non voluntate, sed naturâ procedere.

Obji-

22 Objicies secundò: Modus operandi liberè est perfectior modô operandi necessariô. Ergo in modo operandi liberè, perfectior ratio voluntarii reperiri debet. Consequentia videtur bona, Antecedens probatur: quia modus operandi liberè convenit naturæ rationali, secundùm gradum perfectionis, quem habet super irrationalem; modus verò operandi necessariò, est communis ipsi naturæ rationali cum inferioribus naturis. A

23 Respondeo distinguendo Antecedens: Est perfectior modò operandi necessariò, qui sequitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens: modô operandi necessariò ex perfecta cognitione: nego Antecedens. Ad Probationem dico, quòd sicut modus operandi libere est proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi necessariò sequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico: ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit. B

24 Objicies tertiò: Voluntarium liberum est magis ab intrinseco & ex perfectiori cognitione finis, quam voluntarium necessarium: Ergo voluntarium liberum excedit necessarium in ratione voluntarij. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens probatur primò quoad primam partem: quia voluntas liberè agens magis C movet seipsam, quàm cùm necessariò agit; nam inclinatio naturalis est ab Authore naturæ impressa; libera autem à voluntate in seipsa omnino producitur: Ergo voluntarium liberum est magis ab intrinseco, quàm voluntarium necessarium. Probatur etiam idem Antecedens quoad secundam partem: Quia cognitio concurrens ad actum liberum, non solùm proponit objectum, sed etiam influit in operationem ipsam; cùm enim sit deliberatio rationis, deliberat de ipsa operatione, ac proinde influit in illam; quod non facit cognitio requisita ad actum necessarium: Ergo voluntarium liberum est magis ex cognitione finis, quàm necessarium.

25 Respondeo negando Antecedens. Ad probationem primæ partis dico, voluntatem non magis movere seipsam ad actum liberum, quam ad per se necessarium: imo magis se movet ad per se necessarium, ut patet in amore Dei in patria, ad quem voluntas se movet totis suis viribus; quod non ita præstat in amore libero, quem elicit in via. Nec obstat quod inclinatio naturalis sit ab Authore naturæ impressa: nam ut ait D. Thomas hic art. 1. ad 1. *Licet de ratione voluntarij sit quòd principium ejus sit intra: non tamen est contra rationem voluntarij, quod causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarij, quòd principium intrinsecum sit principium primum.* D

26 Ad probationem secundæ partis, nego quod in actu necessario sit judicium solùm de bonitate objecti, non verò de ipsa operatione voluntatis: nam per visionem beatificam v. g. non solùm manifestatur summa bonitas ex parte objecti ut amabilis, sed etiam ipsum exercitium actûs amandi ita repræsentatur bonum & conveniens, quod cessatio ab illo non potest apprehendi ut appetibilis: Ergo judicium practicum quod formatur ex visione beatifica, non solùm judicat de bonitate objecti, sed etiam de convenientia actûs; non minùs quam judicium practicum quod regulat actus liberos. E

ARTICULUS III.

Utrum ut omissio, & effectus ex illa secutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur?

27 COMMUNITER dici solet ad omissionem voluntariam requiri hæc tria, posse, teneri, & non facere. Et quamvis de primo & tertio nulla sit controversia, de secundo tamen non est ita certum & exploratum: aliqui enim existimant tam omissionem, quàm effectum ex illa sequutum, esse voluntaria, licèt nullum sit præceptum, vel obligatio ponendi actum omissum. Ita Salas hîc disp. 1. sect. 4 nu. 46. Alij, ut Martinez, Alvarez, & Joannes à S. Thoma, distinguunt inter omissionem & effectum, & hunc fatentur non esse voluntarium indirecte, quando non est obligatio ponendi actum omissum; de ipsa verò omissione id negant. Alij cum Cajetano & Conrado contendunt præceptum seu obligationem ad utrumque requiri, id est, ut tam omissio, quàm effectus ex illa sequutus censeantur voluntaria. Aliqui tandem, volentes ad concordiam prædictas sententias reducere, dicunt debitum, seu obligationem ponendi actum, requiri ut omissio & actus ex illa sequutus sint voluntaria moraliter seu culpabiliter (quia non est culpa nisi sit transgressio præcepti seu legis; *ubi autem non est lex, nec prævaricatio*, ut dicitur ad Romanos 4.) non verò ut sint voluntaria physicè & inculpabiliter: ad hoc enim lex aut præceptum indifferenter se habent.

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

28 SUPPONO primo: Aliquid posse dici voluntarium dupliciter, scilicet in potentia, & in actu: ut dicatur voluntarium in potentia, sufficit ipsum esse in potestate voluntatis, tanquam in causa quæ habeat facultatem ad ipsum; quo pacto ambulatio homini sedenti dici potest voluntaria, quia in potestate ipsius voluntatis continetur: ut verò aliquid sit voluntarium in actu, requiritur insuper quod illa facultas voluntatis sit aliquo modo redacta in actum, seu habeat aliquam causalitatem respectu ipsius. Ratio utriusque est, quia voluntarium importat habitudinem ad voluntatem ut ad causam; Ergo ut sit voluntarium in potentia, sufficit quod voluntas habeat potestatem in ipsum; ut autem sit voluntarium in actu, necessaria est aliqua causalitas voluntatis respectu illius.

29 Suppono secundò, voluntarium in actu adhuc esse duplex, unum directum, & aliud indirectum. Directum est illud quod procedit à voluntate per verum & positivum influxum, sive immediatè, sive mediatè; unde est aliquis actus à voluntate elicitus, vel ab ea imperatus. Indirectum est illud quod non procedit quidem à voluntate, sed tamen ei imputatur, quia connexionem habet cum aliquo ab ipsa directè volito; & hoc vocatur etiam *voluntarium interpretativum*.

30 Suppono tertiò, requiri necessariò ad quodcumque voluntarium, quòd objectum sit cogni-

Digitized by Google

tum, saltem in communi & confuse : quia ut communiter dicitur, *nihil volitum, quin præcognitum.* unde ut omissio & effectus illam consequens, sint voluntaria, debet omittens advertere, adeòque si quis absque ulla cognitione seu præviuione missæ audiendæ somno se dederit, ratione cujus missam non audiat, non censebitur illa omissio voluntaria, sed ex mera oblivione processisse dicetur. Hæc sunt certa & indubitata apud Theologos. Sed difficultas & controversia est, an præter advertentiam requiratur insuper debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur, ad hoc ut ipsa omissio & effectus ex illa sequens, sint voluntaria in actu: nam utrumque esse voluntarium in potentia, ante omne præceptum, extra dubium & controversiam est.

A

B

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Ut omissio, & effectus ex illa sequens, sint voluntaria, requiritur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur.

31 Probatur primò ex D. Thoma hic art. 3. ubi utramque partem nostræ conclusionis satis aperte docet. Nam primò loquens de effectu ex omissione sequuto: sic ait: *Sciendum, quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quòd non agit, sed solum tunc cùm potest & tenetur agere.* Et affert exemplum illius cui non esset commissa navis gubernatio: licèt enim ille prospiciat, quòd si non gubernet navim, submergetur; illi tamen non imputatur navis submersio, quia non tenetur eam gubernare. Postea verò loquens de ipsa omissione subdit; *Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod non est velle & non agere,* ET *ALIQUANDO DEBET, ideò non velle & non agere imputatur ei quasi ab illa existens.*

C

32 Duplex solutio solet huic loco adhiberi: prima est, quòd D. Thomas loquitur non de ipsa omissione in se, sed de effectu sequuto ad illam: secunda verò, quòd loquitur de omissione inquantum culpabili, non ut voluntaria est præcisè.

D

Utraque tamen insufficiens est: Prima quidem, quia licèt S. Doctor initio articuli de ipso effectu ad omissionem subsequuto loquatur, postea tamen loquitur de ipsa omissione in se considerata, ut patet ex verbis ultimo relatis, Addo quod D. Thomas in hoc articulo inquirit, utrum voluntarium possit esse absque omni actu? & respondet posse esse, suppositis illis duabus conditionibus, quòd scilicet voluntas possit & debeat: cùm ergo voluntarium quod potest esse absque omni actu, sit duplex, scilicet omissio, & effectus ad illam sequens; si de solo effectu loquereturr, diminuè omninò procederet, relinquens unam & principaliorem partem difficultatis, quæ est de ipsa omissione, ratione cujus effectus est voluntarius.

Secunda verò solutio ex eo rejicitur, quòd D. Thomas non solùm loquitur de omissione ut imputabili, sed ut existente à voluntate, & prout reducitur ad ipsam ut causam; ut patet ex prioribus verbis: *Non semper reducitur sicut in causam in agens, sed tunc solùm cùm potest & debet*; & ex posterioribus, cùm dicit: *Non velle & non agere imputatur ei, quasi ab eo existens.* Sed existere à Voluntate, & reduci in ipsam ut in causam, non solùm pertinet ad imputabilitatem, sed etiam ad ipsam rationem voluntarii: Ergo ad talem rationem voluntarij requirit D. Thomas obligationem & debitum.

Præterea, S. Doctor in præsenti solùm agit de voluntario in communi, abstrahendo à ratione boni; de hoc enim infrà acturus est qu. 18. Ergo ejus resolutio de voluntario in esse physico, non verò in esse morali, debet procedere.

Probatur secundò conclusio ratione fundamentali, & simul præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur. Ut aliqua omissio sit voluntaria indirectè, debet contineri virtualiter in aliqua actione incompossibili cum ea quæ omittitur, tanquam in causa: v.g. ut omissio Missæ censeatur voluntaria indirectè & interpretativè, debet contineri virtualiter & tanquam in causa in volitione studii, vel ludi eo tempore quò celebratur missa: At secluso præcepto, virtualiter in ea non continetur: Ergo illo remoto non est voluntaria, etiam indirectè & interpretativè. Major continet præcipuum fundamentum Adversariorum; ideò enim volunt omissionem Missæ v. g. in die in quo non est obligatio illam audiendi, esse indirectè seu interpretativè voluntariam, quia voluntas omittendi seu non audiendi missam, in actu incompossibili, qui tempore Missæ exercetur, puto studio, virtualiter & interpretativè continetur. Patet etiam eadem Major ex dictis in secunda suppositione: Voluntarium enim indirectum est illud quod non procedit directè à voluntate, habet tamen cum aliquo directè ab ipsa volito connexionem: Ergo ut aliqua omissio indirectè & interpretativè sit voluntaria, debet virtualiter contineri in aliqua actione directè volita, & cum ea quæ omittitur incompossibili. 33

Minor autem, in qua est difficultas, sic ostenditur. Hoc inter negationem & privationem reperitur discrimen, quòd negatio nullum habet fundamentum, benè tamen privatio; unde privatio in alio ut in causa potest contineri, non tamen pura carentia vel negatio: At secluso præcepto audiendi missam, ejus omissio non habet rationem privationis, sed tantùm puræ carentiæ, & negationis: Ergo illo remoto, ea non continetur virtualiter, & tanquam in causa, in actu studendi vel ludendi, qui tempore Missæ exercetur, sed hujusmodi actio mere indifferenter & concomitanter se habet in ordine ad illam; & sic manet illa omissio permissa, sed non voluntaria; sicut peccata hominum sunt permissa à Deo, sed illi non voluntaria, quia non tenetur ea impedire, nec auxilia efficacia ad ea vitanda præstare, ut infrà latiùs exponemus. Major & Consequentia patent: Minor autem suadetur. Nam sicut in physicis, quando aliqua forma est debita inesse subjecto, ratione dispositionum, ejus carentia habet rationem privationis: quando verò non est illi debita, ejus carentia solùm est negatio: ita in moralibus omissio actus habet rationem privationis, quando actus illi oppositus est debitus subjecto; quando verò non est illi debitus, rationem puræ negationis & carentiæ: At secluso præcepto, actus omissioni oppositus non est debitus subjecto, ut patet; ejus enim debitum seu obligatio non aliunde provenit, quàm à lege seu præcepto ad illum obligante: Ergo illo remotò

E

remotô omiſſio Miſſæ non habet rationem privationis, ſed tantùm puræ carentiæ & negationis. A

34 Confirmatur: Omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio, niſi cauſetur, vel ut privatio, vel ut negatio: At ſeclusô præceptô, neutrô modô poteſt cauſari: Ergo illô ſeclusô non poteſt in ſtudio tanquam in cauſâ virtualiter contineri. Major patet, Minor etiam quantùm ad primam partem evidens eſt. Nam privatio eſt carentia formæ debitæ ineſſe ſubjecto: ſeclusô autem præceptô, non eſt debitum nec obligatio audiendi Miſſam: Ergo illô non ſtante, omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio tanquam privatio. Probatur vero quantùm ad ſecundam. Ut B omiſſio in ratione negationis dicatur verè fieri, debet prius non eſſe: Sed omiſſio Miſſæ in ratione ſimplicis negationis erat ante ſtudium, imò cum homo dormiebat: Ergo non cauſatur à ſtudio in ratione negationis. Sicut ob eandem rationem forma quæ de novo communicatur materiæ, non eſt cauſa negationis omnium aliarum formarum, ſed tantum formæ quæ erat in ſubjecto, vel ipſi debebatur ratione diſpoſitionum; quia negatio aliarum formarum jam præſupponebatur in ſubjecto ante adventum formæ.

35 Confirmatur amplius. Si ſtudium quod tempore Miſſæ exercetur, eſſet ſufficiens ratio reducendi in voluntatem tanquam in cauſam omiſſionem Miſſæ. & efficeret illam indirectè & interpretativè voluntariam, etiam ſeclusô præcepto; eodem modo eſſet ſufficiens ad reducendum in voluntatem omiſſiones omnium actionum incompoſſibilium cum actu ſtudendi, & efficeret omnes illas voluntarias & liberas: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris patet: nam ſi præceptum non eſt neceſſarium, non eſt major ratio unius quàm alterius. Falſitas etiam Minoris conſtat: quia innumeræ ferè ſunt actiones incompoſſibiles cum ſtudio, ut peregrinari, furari, fornicari, ludere, &c. D & ſic omiſſiones omnium illarum actionum eſſent illi voluntariæ, & liberæ in actu ſecundo, haberetque meritum & demeritum erga omnes illas: quod eſt abſurdum.

36 Nec valet ſi dicas cum Joanne à S. Thoma, omiſſionem Miſſæ reduci in voluntatem tanquam in cauſam, non verò omiſſiones aliorum actuum incompoſſibilium cum actu ſtudendi, quia ille qui vacat ſtudio, ad omiſſionem Miſſæ advertit, non verò ad omiſſionem omnium aliorum actuum cum ſtudio incompoſſibilium. Non valet inquam: quia cùm cognitio præcedens æquè ſe habeat ad volitionem & nolitionem, ad actum & omiſſionem, non poteſt ſeclusô præceptô ipſam omiſſionem in voluntatem tanquam in cauſam reducere, eamque efficere voluntariam in actu, ſed tantùm in potentia, quatenus voluntas poteſt eam, vel actum ipſi oppoſitum eligere, ut ex ſolutione argumentorum patebit. E

37 Probatur tertiò concluſio: Sine præcepto omiſſio nec eſt bona, nec mala in exercitio: Ergo neque voluntaria. Conſequentia patet: nam juxta doctrinam D. Thomæ, non datur voluntarium indifferens in individuo, de quo infrà qu. 18. art. 9. Antecedens verò probatur exemplô ſæpe adductô de omiſſione Miſſæ: illa enim ſeclusô præceptô, nec videtur moraliter bona neque mala: non quidem bona, quia omiſſio operis boni, quod cadit ſub conſilio, non poteſt eſſe bona, ſaltem ſi fiat intuitu minoris boni, ut eſt ludus, vel ſtudium: nec etiam mala, quia non eſt contra præceptum, cùm non detur, ut ſupponimus. Ergo ſine præcepto omiſſio nec eſt bona, nec mala.

Denique ſuaderi poteſt concluſio ſpecialiter 38
quoad ſecundam partem, & variis exemplis oſtendi, effectum qui ſequitur omiſſionem non eſſe voluntarium, quando non adeſt præceptum ſeu obligatio eum impediendi. In primis peccata non ſunt Deo voluntaria, etiam phyſicè, quia nimirum licèt poſſit ea impedire, & non impediat, non tamen tenetur impedire, nec dare auxilia efficacia ad illa evitanda: Ergo ut effectus ſequutus ex omiſſione ſit voluntarius, requiritur obligatio illum impediendi.

Dices fortè, peccata ideò non eſſe Deo voluntaria, quia ea conſiliò & præcepto impedit.

Sed contrà: Licèt Deus hoc modo peccata impediat, quia tamen poteſt magis adhuc ea impedire, auxilio nimirum efficaci, & non impedit, ideò ſi poſſe & non facere ſufficiat ad voluntarium, peccata Deo voluntaria erunt. Et verò ſi Deus teneretur auxilio efficaci impedire peccata, utique voluntaria illi forent, quantumcumque conſilio vel præcepto ea impediret: Ergo non propterea peccata Deo voluntaria non ſunt, quia præcepto vel conſilio ea impedit, ſed quia non tenetur efficaciter impedire; ut docet D. Thomas infra qu. 79. art. 1. ubi dicit quòd Deus peccati cauſa etiam indirectè dici non poteſt, tametſi aliquibus non præbeat auxilium, quod ſi præberet, non peccarent: quia *hoc totum facit ſecundùm ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ; cùm ipſe ſit ſapientia & juſtitia: unde non imputatur ei quòd aliquis peccet, ſicut cauſæ peccati. Sicut gubernator non dicatur cauſa ſubmerſionis navis, ex hoc quòd non gubernat navim, niſi quando ſubtrahit gubernationem, patens & debens gubernare.*

In ejuſdem veritatis confirmationem alia 39
exempla ex humanis adduci poſſunt. Exiens quis v. g. ab Eccleſia, relinquit fores apertas, advertens venturum fortaſſe furem, qui & revera venit, & furtum committit: hoc tamen furtum ipſi non imputatur ut voluntarium, nempe quia non tenebatur fores claudere: contra verò idipſum voluntarium eſſet oſtiario, quia tenetur fores claudere & cuſtodire. Item cùm quis omittit præbere cibum indigenti, mors inde ſequuta non tribuitur illi ut voluntaria, ſi non tenetur ſubvenire, bene tamen ſi tenetur, juxta illud vulgariſſimum Ambroſii dictum: *ſi non paviſti* (nempe eſurientem, cùm id facere tenebaris) *occidiſti*: hoc eſt, perinde te habuiſti, ac ſi occidiſſes.

Addo quod non ſolùm in omiſſione, ſed et- 40
iam in ipſis actionibus, effectus per accidens ſequuti non ſunt voluntarij, niſi interveniat obligatio ad evitandos tales effectus: ut patet in muliere ſe decenter juxta ſtatum ſuum ornante, ex quo ornatu ſequitur amor inordinatus in juvene illam conſpiciente; ipſa enim non tenetur hunc omittere ornatum, ſicut nec attenuare pulchritudinem naturalem, quæ multò magis incitativa eſt; nec recludi domô, ut ab aliis non videatur. Similiter qui urgente neceſſitate petit mutuum ab uſurario, quem videt peccaturum in exigendis uſuris; aut qui petit Sacramenta à Parocho, quem videt in peccato adminiſtraturum,

&c.

Digitized by Google

& non habet alium à quo commodè petat; neuter peccat, neutrique peccatum usurarij aut sacerdotis censetur voluntarium quia neuter illud vitare tenetur, sed uterque utitur jure suo. Denique Confessarius & Medicus, qui ex auditione confessionis, vel ex applicatione medicinæ, sentiunt naturalem carnis commotionem, non tenentur illa ministeria relinquere, quando necessaria sunt, sed solùm non consentire, quia hoc solum est in potestate voluntatis.

41 Dices, effectus illos ex omissione, vel ex actione positiva per accidens sequutos, non esse quidem voluntarios moraliter seu culpabiliter, quia non imputantur ad culpam, quando non est debitum seu obligatio illos impediendi; esse tamen voluntarios physicè, quia ad hoc præceptum seu obligatio indifferenter se habet.

42 Sed contra: Licèt liberum physicè possit reperiri sine libero morali, in eo qui non est compos perfectæ libertatis, ut contingit in amentibus, & pueris ante perfectum usum rationis: isti enim priùs deveniunt ad deliberationem de bono & malo physico, prout conveniens vel disconveniens est subjecto, quam deveniant ad deliberationem de bono & malo morali, prout est consonum vel dissonum regulis morum: in subjecto tamen perfectæ rationis compote, non potest dari libertas physica sine morali; nec per consequens omissio, & effectus ad illam consequens esse voluntaria physicè, nisi etiam sint voluntaria moraliter & culpabiliter.

43 Confirmatur, & magis explicatur: Sicut opus non potest non esse artificiosum, si procedat à subjecto regulis artis subdito; ita non potest non esse voluntarium morale, quod procedit à principio subjecto regulis morum: Sed voluntas operans ex advertentia perfectæ rationis, est subjectum regulis morum subditum: Ergo si semel ponitur quòd omissio, & effectus ex illa sequens, procedant à voluntate perfectè libera, non potest negari, quin sint moraliter & culpabiliter voluntaria. Ex quo sufficienter impugnata manet ultima sententia, quæ asserit debitum seu obligationem ponendi actum requiri, ut omissio & effectus ex illa sequutus, sint voluntaria moraliter & culpabiliter, non verò ut sint voluntaria physicè & inculpabiliter.

§. III.

Solvuntur objectiones.

44 OBJICIES primò: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est: Sed omissio missæ, etiamsi non sit præceptum, est in potestate voluntatis: Ergo est voluntaria. Minor patet: quia in potestate hominis est audire sacrum in die festo, vel illud non audire. Major verò probatur: Nam ut ait D. Thomas hîc art. 3. in argumento, sed contra: *Illud cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium*: Sed domini sumus ejus quod est in potestate voluntatis: Ergo illud quod est in potestate voluntatis, voluntarium est.

45 Confirmatur: Qui omittit liberè, omittit voluntariè; voluntarium enim supponitur ad liberum, cùm liberum aliquid addat supra ipsum: Sed ille qui omittit audire sacrum diebus festis, in quibus nulla est obligatio audiendi, liberè omittit, & æquè libere, ac cum omittit illud audire in die festo, in quo urget obligatio præcepti: Ergo voluntariè omittit.

Ad objectionem respondeo distinguendo 46
Majorem: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est, in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter concesso Minori, distinguo Consequens: Ergo etiamsi non sit præceptum, omissio est voluntaria: in potentia, concedo: in actu nego.

Solutio patet ex dictis in prima suppositione: duplex enim, ut ibidem diximus, datur voluntarium; unum in potentia, ad quod sufficit potentia seu facultas ipsius voluntatis; aliud in actu, quod requirit aliquem influxum seu causalitatem voluntatis, per quam ipsius facultas reducatur in actum: cùm autem seclusò præceptò nullus detur actus voluntatis, ad omissionem etiam indirectè terminatus, ut suprà ostendimus, illò remotò, omissio est voluntaria solùm in potentia, non verò in actu, de quo solùm est controversia. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd sicut voluntarium aliud est in potentia, aliud in actu; ita & dominium: primum habemus respectu eorum quæ non procedunt actu à voluntate, sed possunt procedere; secundum verò respectu eorum quæ actu ab illa procedunt. Unde distinguenda est Minor: ejus quod est in potestate voluntatis domini sumus: in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter ad confirmationem distinguo Majorem: qui omittit liberè in actu primo, omittit voluntariè in actu primo, concedo: voluntariè in actu secundo, nego. Idem ad Minorem, & Consequentiam. Eòdem ergo modò ille qui omittit audire sacrum diebus festis, in quibus nulla est obligatio audiendi, omittit voluntariè, quo omittit liberè: non omittit verò liberè, nisi in actu primo & in potentia, siquidem libertas illa non est exercita: Ergo nec voluntariè.

Objicies secundò: Omissio est voluntaria in- 47
directè, quando est obligatio & præceptum: Ergo etiam cùm non est præceptum, voluntaria erit. Probatur Consequentia; quia præceptum, cum sit quid extrinsecum, non reddit omissionem voluntariam aut volitam, imò potius quantum est de se voluntatem avocat ab illa.

Confirmatur: Omissio ante præceptum est 48
voluntaria & libera: Ergo ut sit voluntaria, non requiritur præceptum. Consequentia patet. Antecedens probatur. Præceptum non datur nisi de actu voluntario & libero: Ergo antequam aliquis actus cadat sub præcepto, debet esse voluntarius, & liber, & per consequens etiam ejus omissio ante præceptum debet esse voluntaria.

Ad objectionem, concesso Antecedente, ne- 49
go Consequentiam: nam quando est præceptum, omissio induit rationem privationis, atque adeò continetur in actu incompossibili tanquam in causa, v. g. omissio Missæ in studio aut ludo; unde cum voluntas directè terminatur ad talem actum, indirectè & virtualiter terminatur ad omissionem: quando verò non est præceptum, omissio est pura negatio; & sic non continetur in actu incompossibili, tanquam in causa; atque adeò nisi actu directò sit volita (de quo non disputamus in præsenti) non potest esse actu volita, nec actu voluntaria, ut in prima probatione conclusionis fusè expedimus. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd licèt præceptum sit quid extrinsecum, & voluntatem avocet ab omissione, est tamen conditio & causa, ob quam omissio ad voluntatem omittentis per se & moraliter pertineat; unde

sicut

ſicut licèt præceptum quantùm eſt de ſe, avocet voluntatem à peccato; ſi tamen non eſt præceptum, omiſſio peccatum non eſt; ita nec eſt voluntaria ſine præcepto & obligatione. A

50 Ad confirmationem reſpondetur, quod omiſſio ante præceptum ſupponitur voluntaria & libera in potentia, non verò in actu. Ad probationem in contrarium ſimiliter dico, præceptum eſſe de actu vel de omiſſione voluntaria, & libera in potentia; & in actu primo, hoc eſt, quæ poſſunt liberè exerceri, ſicque præceptum omiſſionem liberam & voluntariam ſupponere: veruntamen ut omiſſio in actu ſecundo & in exercitio ſit indirectè voluntaria & libera, neceſſaria eſt obligatio præcepti; ſine hac enim habet rationem puræ negationis, adeòque non continetur in actu incompoſſibili cum eo qui omittitur, tanquam in cauſa. B

51 Dices: Omiſſio poteſt eſſe directè voluntaria abſque præcepto & obligatione, ut patet cùm quis in diebus profeſtis habet expreſſam voluntatem non audiendi Miſſam: Ergo etiam poterit eſſe indirectè voluntaria, abſque ullo præcepto & obligatione; non enim eſt major ratio unius quàm alterius.

Sed nego conſequentiam & paritatem: Ratio autem diſcriminis eſt, quia quando omiſſio eſt directè voluntaria, in illam per ſe tendit actus voluntatis; ac proinde etiamſi nulla ſit obligatio, per ſe ad voluntatem ſpectat: At verò quando eſt indirectè voluntaria, cùm in illam per ſe non tendat voluntatis actus, ſed tantùm ratione cauſæ, debet aliunde habere per ſe connexionem cum voluntate, ad illamque, ut ad cauſam per ſe ſpectare; quod non habet niſi ratione obligationis præcepti, ut patet ex ſuprà dictis. C

52 Objicies tertiò: Quotieſcumque aliquis vult aliquam cauſam, vult etiam indirectè & interpretativè ea quæ ex illa neceſſariò ſequuntur: Sed omiſſio Miſſæ neceſſariò ſequitur ex actione incompoſſibili cum ejus auditione, putà ex ſtudio, ludo, piſcatione, aut venatione: Ergo qui vult directè hujuſmodi actiones exercere, tempore quò celebratur Miſſa, indirectè & interpretativè vult ejus omiſſionem, quamvis tunc nulla ſit obligatio præcepti. Minor patet, Major probatur. Qui vult antecedens, neceſſariò vult conſequens quòd neceſſariò infertur ex illo, maximè ſi prævideatur futurum, ut modò ponimus. Et hoc patet tum in naturalibus; qui enim v.g. eſt cauſa directa generationis, eſt cauſa quoque indirecta corruptionis conſecutæ ad illam: tum etiam in moralibus, nam qui eſt cauſa emiſſionis ſagittæ, ſine ſufficienti diligentia, eſt indirectè cauſa homicidij ſubſecuti; & ſimiliter ſacerdos qui unicum Breviarium, quod habet præ manibus, voluntariè projicit in mare, interpretativè & indirectè vult non recitare Officium. D E

53 Reſpondeo, quòd quando aliquis vult aliquâ cauſam, formaliter quatenus cauſa eſt, & prout ex illa ſequitur effectus, cenſetur quidem virtualiter & interpretativè velle talem effectum: ſecùs tamen ſi non vult illam cauſam, formaliter quatenus cauſam. Patet hoc variis exemplis: licèt enim artifex ſit cauſa ſtatuæ, & huic conveniat motus deorſum; talis tamen motus non dicitur eſſe ab artifice ut à cauſa, quia non convenit ſtatuæ ut ab artifice eſt, ſed ſolùm materialiter, quia videlicet eſt materia gravis. Item etſi anima velit & cauſet motum tibiæ curvæ, non tamen ejus obliquitatem & defectum; quia ille non ſequitur per ſe ex influxu animæ, ſed per accidens ex vitio tibiæ. Deus etiam licèt cauſet materiale peccati, non tamen cauſat ejus malitiam & deformitatem; quia non vult nec cauſat illud materiale, ut ex illo ſequitur deformitas, ſed ſolùm ut habet rationem actûs & entis creati & participati. Idem ergo cum proportione dicendum eſt in propoſito: Ille enim qui nullô ſtante præceptô vult actionem incompoſſibilem cum auditione Miſſæ, putà ſtudium, ludum, piſcationem, venationem, &c. non vult illam formaliter ut cauſam omiſſionis Miſſæ, & prout ex illa talis omiſſio ſequitur, ſed ſolùm ut materialiter & concomitanter ad illam ſe habet: tum quia ſecluſô præcepto omiſſio habet rationem puræ negationis; ac proinde in nullo tanquam in cauſa propriè continetur: tum etiam, quia aliàs ille non ſolùm indirectè & interpretativè vellet omiſſionem Miſſæ, ſed etiam omiſſionem omnium aliorum actuum cum ſtudio vel ludo incompoſſibilium, quod abſurdum eſt, ut ſuprà annotavimus. Unde non eſt ſimile de eo qui Breviarium projicit in mare, vel qui emittit ſagittam ſine ſufficienti diligentia: nam cùm in tali ſubjecto ſit debitum recitandi Officium, vel adhibendi ſufficientem diligentiam antequam mittat ſagittam, illa Breviarij projectio, vel ſagittæ emiſſio, non eſt tantùm voluntaria abſolutè, ſicut ſtudium impediens auditionem Miſſæ, quando non eſt præceptum audiendi, ſed & voluntaria ut cauſa omiſſionis, vel occiſionis ſequentis. Ex quo patet ad probationem Majoris, quæ poteſt hoc modo diſtingui: Qui vult antecedens, quatenus eſt cauſa conſequentis, vult etiam conſequens, concedo: qui vult antecedens abſolutè, vult etiam conſequens, nego.

Quærunt hîc aliqui, an poſſit dari omiſſio culpabilis abſque omni actu qui ſit cauſa vel occaſio illius? Sed quia hæc difficultas etiam pertractari ſolet infrà qu. 71. art. 5. ubi S. Doctor quærit utrum in quolibet peccato ſit aliquis actus, ad hunc locum eam rejicimus.

ARTICULUS IV.

An violentia ſeu coactio poſſit à Deo inferri voluntati?

54 POSTQUAM D. Thomas tribus articulis præcedentibus rationem voluntarii, omneſque conditiones ad illud requiſitas expoſuit, articulo quarto, & ſequentibus agit de involuntario, & de cauſis ejus; quæ poſſunt eſſe quatuor, ſcilicet violentia, metus, concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, & ignorantia: ſicut enim voluntarium cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet quòd oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium, cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio eſt à principio extrinſeco, ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt; aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam aut paſſionem. De his ergo quatuor cauſis involuntarij breviter hîc eſt agendum, incipiendo à violentia, ſeu coactione, quæ prima & præcipua eſt. Unde ſit

Digitized by Google

§. I.

Quid ſit violentum, breviter explicatur.

55 NOTANDUM primò, violentum ſic à Philoſophis communiter definiri : *Violentum eſt illud quod eſt à principio extrinſeco, paſſo non conferente vim.* Quæ ultima verba non ſolùm negativè ſunt intelligenda, quaſi ſufficiat ſubjectum cui vis infertur, non cooperari motui violento ; ſed etiam positivè & contrariè, ita ut paſſum positivè renitatur, & agenti extrinſeco reſiſtat : alioquin infuſio habituum & donorum ſupernaturalium eſſet violenta ; quia paſſum, ſcilicet anima, non confert vim ad talem infuſionem, ſed merè negativè ſe habet in recipiendo ; recipit enim illa B per ſolam potentiam obedientialem, quæ eſt mera non repugnantia. Hoc etiam ſatis exprimit nomen violenti : nam violentum idem eſt, ac vi illatum : quando autem nulla eſt reſiſtentia paſſi, nulla fit vis ut inferatur effectus : Ergo tunc nulla eſt violentia.

56 Porro aliqui putant illud eſſe violentum, quod eſt contra intrinſecam inclinationem principij actiui. Tum quia exiſtimant principium merè paſſivum, v.g. materiam, propriè & in rigore non eſſe naturam, & conſequenter nihil eſſe illi violentum, licèt videatur illi contrariari, quia non eſt contra naturam : Tum etiam quia ſi C ad rationem violenti ſufficeret eſſe contra inclinationem principii paſſivi, tenebræ dici poſſent violentæ aëri, ſicut & materiæ aquæ forma ſubſtantialis quam modò habet ; quia tenebræ ſunt contra potentiam naturalem paſſivam, quam habet aër ad lumen, & una forma ſubſtantialis eſt contra potentiam & inclinationem naturalem, quam habet matera ad aliam formam. Item humanitas Chriſti, cùm habeat naturalem inclinationem paſſivam ad propriam perſonalitatem, ſub perſonalitate Verbi Divini violenter exiſteret : ſicut & accidentia in Euchariſtia, ſub modo perfectitatis, quò Deus ſupplet inhæſionem illorum in ſubjecto. Ac denique cùm in cœlo ſit D potentia paſſiva ad motum, motus illi eſſet naturalis, & quies violenta : quod tamen non eſt dicendum, quia nullum violentum eſt perpetuum, cœli autem poſt diem judicij perpetuò quieſcent. Ita Vazquez hic diſp. 25. cap. 3.

57 Nihilominus tamen dicendum eſt, quòd ut aliquid ſit violentum, ſufficit quòd ſit contra naturalem inclinationem ſubjecti, ſive talis inclinatio ſit activa, ſive paſſiva : ſicut à contrario, ad hoc ut aliquid ſit naturale, ſufficit quòd ſit conforme inclinationi naturali ſubjecti, ſive talis inclinatio ſit activa, ſive paſſiva. Ita expreſsè docet D. Thomas hic art. 4. ad 2. ubi aſſerit vio- E lentum motum eſſe, *quando fit contra interiorem inclinationem paſſivæ*, & alterationes ac generationes ſimplicium corporum, non eſſe violentas, ſed naturales, *propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel ſubjecti.*

58 Ratio etiam ſuffragatur : Nam materia, quæ eſt principium paſſivum, natura eſt, ut docent Ariſtoteles & D. Thomas 2. Phyſic. cap. 1. lect. 1. & 2. ubi dividunt naturam in materiam, & formam, & totum compoſitum : Ergo quod opponitur ejus inclinationi, contra naturam eſt, ſubindeque violentum : v. g. ſi materia diſpoſita ad unâ formam, impediatur ne obediat naturali agenti in recipiendo illam : aut ſi poſſet materia ab omni forma ſpoliari, talis ſtatus denudationis eſſet ei violentus, quia inclinationem & appetitum habet ad formas. Ex quo patet reſponſio ad primum fundamentum oppoſitæ ſententiæ.

Ad ſecundum vero, nego ſequi illa abſurda ex noſtra ſententia : nam potentia paſſiva diaphani eſt disjunctivè ad lucem vel ad tenebras ; & materia prima habet potentiam paſſivam indifferentem ad omnes formas ; unde naturaliter ſunt in diaphano tam lux quàm ejus privatio, & in materia prima aquæ tam forma cum privatione ignis, quàm forma ignis cum privatione aquæ. Subſiſtentia etiam Verbi Divini non eſt violenter in humanitate Chriſti, ſicut nec modus perfectitatis in accidentibus Euchariſticis, ob duplicem rationem. Primò quia, ut infrà oſtendemus, nulla creatura, abſolutè & ſimpliciter loquendo, poteſt pati violentiam à Deo, naturaliter vel ſupernaturaliter operante. Secundò, quia tunc ſolùm violentatur potentia activa vel paſſiva, quando non recipit quod ſibi naturaliter debetur, ſeu in quod naturaliter tendit, nec in ipſo, nec in alio in quo illud ſit eminenter : Si enim idem quod appetit, recipiat ſub eſſe perfectiori & eminentiori, non violentatur, ſed perficitur : unde cùm perſonalitas divina eminenter contineat humanam, & modus quò Deus ſupplet in accidentibus Euchariſtiæ inhæſionem ſubjecti, tribuat illis totum quod ſubjectum debebat tribuere ; humanitas Chriſti, & accidentia Euchariſtica non ſubſiſtunt vel exiſtunt violenter, ſed tantùm præternaturaliter, aut ſupernaturaliter.

Ad aliud quod ſubjungitur, dicatur motum 59
cæli non eſſe violentum, ſed naturalem, ob rationem inſinuatam, nempe quia in cælo eſt potentia paſſiva ad talem motũ. Nec obſtat, quod etiam quies eſt naturalis cœlo : nam ſicut ex eo quod materia prima dicit potentiam ad plures formas, omnes illæ naturaliter ei adveniunt ; ita quia cælum ex propria natura inclinatur ut moveatur ab Intelligentia, & ad hoc quòd ceſſante tali motu quieſcat ; utrumque eſt illi naturale, & neutrum violentum, aut præternaturale.

Notandum ſecundò : hæc quatuor nomina, 60
neceſſarium, violentum, coactum, involuntarium, quæ interdum confunduntur, inter ſe differre ſecundum diverſas formalitates quas exprimunt. Neceſſarium enim dicitur prout opponitur contingenti ſeu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppoſitum. Violentum includit quidem eandem neceſſitatem & determinationem, ex parte ejus qui patitur violentiam, ſed addit ſupra neceſſarium, quòd ſit à principio extrinſeco ; quia à principio proprio & intrinſeco nihil violentatur, cùm tamen poſſit aliquid fieri neceſſariò, & tamen eſſe a principio intrinſeco, ut patet in brutis, & in motibus primò primis. Coactum ferè idem eſt quod violentum ; ſed propriè loquendo coactum ſolùm opponitur ſpontaneo ſeu voluntario, & ideò ſolùm invenitur in cognoſcentibus ; violentum verò etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cùm lapis projicitur ſurſum. Involuntarium interdum ſumitur pro coacto aut violento : ſed tamen latiùs patet, quia poteſt contingere quòd aliquid ſit involuntarium non ſolùm ratione violentiæ, ſeu quia eſt à principio extrinſeco, ſed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis, ut infrà patebit.

His præmiſſis, inquirimus an voluntati poſſit 61
inferri à Deo violentia ſeu coactio ? Quod poteſt tripliciter intelligi : Primò, an illi poſſit inferri violentia, quantùm ad actus ab ea elicitos ?

Secun-

Secundò, utrum in ceſſatione ab actu poſſit voluntas pati violentiam? Tertiò, an poſſit pati violentiam, ſaltem quantum ad actus à ſe imperatos; qui ſunt duplicis generis, quidam enim ſolùm à voluntate imperantur, & ab alia potentia eliciuntur, ut viſio, deambulatio, &c. Alij verò non ſolùm ſunt à voluntate imperati, ſed etiam ab illa eliciti, ut cùm voluntas per unum actum ſeipſam applicat ad eliciendum alium, v.g. cùm ex intentione finis, imperat electionem mediorum. In hoc ergo triplici ſenſu reſolvenda eſt difficultas propoſita.

§. II.

Prima difficultas reſolvitur.

A

B

Dico primò: Per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ita D. Thomas hîc art. 4. & 1. p. qu. 82. art. 1. & qu. 22. de verit. art. 5. poſt Anſelmum libro de libero arbitrio cap. 6. ubi ait; *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle.*

62 Probatur primò concluſio: Omnis actus elicitus à voluntate eſt eſſentialiter voluntarius: Ergo per nullam potentiam poteſt eſſe violentus aut coactus. Conſequentia patet, nam voluntarium & violentum opponuntur. Antecedens probatur: Omnis actus elicitus à voluntate, eſt à principio intrinſeco cum cognitione, nam voluntas eſt principium intrinſecum, & ſine cognitione prævia operari non poteſt: Ergo eſt voluntarius.

63 Probatur ſecundò: Violentum eſt illud quod eſt contra inclinationem ejus quod dicitur violentiam pati: Sed omnis actus à voluntate elicitus, eſt ſecundùm ejus inclinationem, imò eſt quædam inclinatio ejus actualis; licèt enim non ſemper inclinetur voluntas in objectum, ſed aliquando illud adverſetur & fugiat, tamen ipſa nolitio ſeu actus averſionis, eſt quoddam pondus voluntatis ad fugiendum & refutandum objectum, & hic ſemper eſt inclinatio ex parte actûs, licèt ſit repugnantia erga objectum: Ergo nullus actus à voluntate elicitus, poteſt eſſe violentus.

C

D

64 Quædam tamen in contrarium fieri poſſunt inſtantiæ. Prima eſt: Voluntas poteſt neceſſitari à Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Probatur Conſequentia: tum à paritate rationis: tum etiam quia voluntas ex natura ſua inclinata eſt ut liberè operetur: Ergo cùm neceſſitatur circa aliquod objectum, movetur contra naturalem ſuam inclinationem, & conſequenter infertur ei violentia & coactio.

Addo quòd, non ſolùm violentatur res quando impeditur à proprio actu, ſed etiam quando ab extrinſeco fit ut majori pondere tendat quàm tenderet ſecundùm propriam inclinationem; ut lapis non ſolùm violentatur, quando detinetur ne deſcendat, ſed etiam quando deorſum jacitur majori impetu quàm expoſtulet ejus gravitas: At quando Deus neceſſitat voluntatem ad aliquem actum, majori impetu tendit in illum, quàm ejus natura expoſtulet: Ergo tunc voluntas violentatur, ſeu cogitur.

E

65 Secunda inſtantia eſt: Datò quòd actus elicitus à voluntate non ſit, nec eſſe poſſit contra inclinationem actualem & elicitam voluntatis, non tamen repugnat eſſe contra inclinationem ejus habitualem, ſeu propenſionem innatam ipſius, ut patet in peccato, quod eſt contra naturalem hominis inclinationem, ut docet S. Thomas infra qu. 71. art. 2. & tamen elicitur à voluntate: Sed ad violentiam ſufficit quod actus ſit contra inclinationem habitualem, ſeu propenſionem innatam ipſius voluntatis: Ergo voluntas etiam in actu elicito poteſt pati violentiam.

66 Tertia inſtantia: Si ratio adducta valeret, ſequeretur quòd nec intellectus, nec aliæ potentiæ vitales poſſent pati violentiam, quantùm ad elicientiam ſuorum actuum: Sed hoc dici nequit, ut infrà patebit: Ergo &c. Sequela probatur: quia intellectio, & quælibet actio vitalis, neceſſariò debet eſſe à principio intrinſeco, & conſequenter ſine repugnantia intellectûs, & principij vitalis; nam quod ab intrinſeco emanat, ſine repugnantia emanat: Ergo ſi actus voluntatis non poteſt elici violenter, quia eſt à principio intrinſeco inclinante & non repugnante; ſimiliter actus intellectûs, vel alterius potentiæ vitalis, violentus eſſe non poterit.

67 Quarta inſtantia: Deus poteſt voluntatem inclinatam in aliquod objectum, per motionem efficacem inclinare ad oppoſitum, & ſi ſit in ea odium Petri v. g. ponere ejus amorem: Ergo poteſt illi inferre violentiam, etiam quantùm ad actus elicitos.

68 Ad primam inſtantiam reſpondeo, conceſſô Antecedente, negando Conſequentiam: quia non eſt idem voluntatem neceſſitari, & cogi; nam neceſſarium non opponitur voluntario, imò voluntarium abſtrahit à neceſſario & libero, ut ſuprà oſtenſum eſt: violentum vero, cum debeat eſſe à principio extrinſeco, è diametro opponitur voluntario: unde licèt voluntas in actu elicito poſſit à Deo neceſſitari, non tamen poteſt ab ipſo cogi; ad primum enim ſufficit quod ſine differentia judicij moveatur & eliciat actus ſuos; ad ſecundum vero requiritur quod moveatur & eliciat actus à principio extrinſeco cum reſiſtentia intrinſeci; quod repugnat actui voluntatis, cum eſſentialiter ſit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio, ut ſuprà ponderatum eſt. Unde D. Thomas qu. 22. de verit. art. 5. *Duplex eſt neceſſitas, altera coactionis, altera naturalis inclinationis: ſicut lapis neceſſitatur ad deſcenſum deorſum naturali pondere & inclinatione, & ad motum in locum ſupernum neceſſitatur ex coactione.* Ex quo patet reſponſio ad primam probationem Conſequentiæ, & ratio diſcriminis, quæ inter neceſſarium & violentum ſeu coactum reperitur.

69 Ad ſecundam, nego quod operari neceſſario ſit contra inclinationem voluntatis: nam voluntas non minus inclinata eſt ad operandum neceſſario, quando objectum ſine indifferentia proponitur, quàm ad operandum liberè, quando illi proponitur cum indifferentia, unde neutrum eſt violentum: ſicut ſuprà dicebamus, quod quia cœlum eſt capax ab intrinſeco motûs & quietis, non eſt violentum ei quod moveatur, nec erit illi violentum quod quieſcat poſt diem judicii; vel ſicut quia aër eſt capax lucis & tenebrarum, nec lux, nec tenebræ ei violentæ ſunt.

70 Ad tertiam probationē nego Majorem: Nam quando lapis deſcendit majori impetu quàm expoſtulet ejus gravitas, talis motus non eſt ei violentus, neque naturalis, ſed præternaturalis: ſicut fluxus & refluxus Oceani, aut motus circularis

Digitized by Google

laris ignis in ſua ſphæra ad raptum cæli; & ratio eſt, quia licet ſit à principio extrinſeco, non eſt tamen contra, ſed præter inclinationem paſſi. Vel, quicquid ſit de hoc, Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, negando Minorem: cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, & ſequatur ductum & cognitionem rationis, ex natura ſua inclinata eſt ut majori ac vehementiori impetu feratur in objectum, quod illi non repræſentatur ut indifferens, ſed ut continens omnem rationem boni, quàm in aliud quod illi cum indifferentia proponitur, & ut bonum aliquod finitum & particulare ei repræſentatur.

71 Ad ſecundam inſtantiam nego Majorem. Ad cujus probationem dico, peccatum eſſe contra naturalem hominis inclinationem, inadæquatam & partialem, non tamen contra totalem & adæquatam. Duplex enim diſtingui ſolet in voluntate inclinatio, una in ordine ad bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt objectum ejus partiale & inadæquatum; altera ad ſuum objectum adæquatum, quod eſt bonum in communi, prout abſtrahit à vero vel apparenti, ab honeſto vel delectabili: Itaque actus peccati eſt contra primam inclinationem, non verò contra ſecundam: Cùm enim nemo inteadens malum operetur, ille qui peccat intendit & quærit aliquod bonum, ſaltem apparens & delectabile ſecundùm ſenſum; adeòque actus peccati non eſt violentus, ſed naturalis ſimpliciter; licèt poſſit dici ſecundùm quid violentus, quatenus eſt contra inclinationem rectæ rationis.

72 Ad tertiam inſtantiam, diſtinguo Majorem: Intellectus & potentiæ vitales non poſſunt pati violentiam in ſuis actibus, abſolutè & quoad ſubſtantiam conſideratis, concedo Majorem: in ſuis actibus reſpective ſumptis, & prout dicunt ordinem ad voluntatem à qua imperantur, nego Majorem, & conceſsâ Minori, nego Conſequentiam. Intellectus ergo, & aliæ potentiæ vitales quæ ſubſunt motioni voluntatis, poſſunt conſiderari quantùm ad elicientiam ſuorum actuum dupliciter; unô modô abſolutè, & quoad ſubſtantiam actûs qui elicitur; aliô modô reſpectivè ad voluntatem, vel ad aliud principium interius à quo moventur: Si conſiderentur primò modô, non poſſunt pati violentiam in actibus à ſe elicitis; quia hoc ipſo quòd illi actus ſunt vitales, à principio intrinſeco procedunt, & ſic implicat quòd ſint violenti; unde in hoc parificantur cum actibus elicitis à voluntate: At verò ſecundò modò poteſt pati violentiam non tam ipſe intellectus qui movetur à voluntate, quàm ipſa voluntas movens, quæ ob aliquod impedimentum poteſt ſuo intento & imperio fruſtrari: quare actus imperati poſſunt eſſe partim naturales, partim violenti, ſeu mixti ex naturali & violento; ſunt enim naturales, quatenus procedunt à ſuis potentiis, & violenti quatenus interdum ſunt contra inclinationem voluntatis.

73 Ad ultimam, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: nam ut ait D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud: cujus ratio eſt, quia ipſum velle aliquid eſt inclinari in illud, coactio autem vel violentia eſt contra inclinationem illius rei quæ cogitur. Cùm igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi ſuccedat alia inclinatio; ita quòd prima auferatur, & ſecunda maneat: unde illud*

A *ad quod inducit voluntatem, non eſt contrarium inclinationi jam exiſtenti, ſed inclinationi quæ priùs erat; unde non eſt violentia, neque coactio. Sicut lapidis ratione ſuæ gravitatis ineſt inclinatio ad locum deorſum: hac autem inclinatione manente, ſi ſurſum projiciatur, erit violentia; ſi autem Deus auferat à lapide inclinationem gravitatis, & det ei inclinationem levitatis, tunc ferri ſurſum non erit ei violentum; & ita immutatio motûs poteſt eſſe ſine violentia. Et per hunc modum intelligendum eſt, quòd Deus voluntatem immutat ſine eo quòd voluntatem cogat.* Et in 2. ſent. diſt. 25. qu. 1. art. 2. ad 2. *Deus operatur* (inquit) *in voluntate & in libero arbitrio, ſecundùm ejus exigentiam; unde etiamſi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc ſuâ omnipotentiâ facit, ut illud in quod mutatur voluntariè velit.*

B

§. III.

Secunda difficultas expeditur.

74 DIco ſecundò: Si Deus voluntatem ad operandum propenſam, per ſubtractionem ſui concurſûs, vel objecti impediret, ne in actum prorumperet; vel operationem jam incœptam continuaret, non inferret illa violentiam, ſed voluntas tunc connaturaliter quieſceret, & ab operatione ceſſaret. Eſt contra Almainum, Vaz-

C quem, Lorcam, Valentiam, & alios, qui exiſtimant voluntatem poſſe pati à Deo violentiam in ceſſatione ab actu: v. g. ſi Beato videnti Deum, & in amorem ejus anhelanti, ſubtraheret Deus concurſum ad talem amorem, aut ſi voluntati præventæ cognitione congruâ, & paratæ ad conſenſum, Deus concurſum ad conſentiendum denegaret, violentiam illi inferret.

75 Probatur concluſio ratione fundamentali: Cauſæ inferiores non petunt ex natura ſua operari, niſi ſtante motione & influxu cauſæ ſuperioris, cui per ſe ſubordinantur in agendo: Ergo ſicut naturaliter inclinantur ad agendum, ſuppoſito influxu & motu talis cauſæ ſuperioris, ita naturaliter quieſcunt, & ſine ulla planè vio-

D lentia aut reſiſtentia ceſſant ab operando, ſi cauſa ſuperior non influat nec moveat: unde ſicut naturale & non violentum eſt, ceſſare lucem in aëre, ceſſante luminoſo, aut cœlum quieſcere, ceſſante motu intelligentiæ; vel ſubtracto divino concurſu ignem à combuſtione ceſſare, ut contigit in fornace Babylonica: ita connaturale eſt voluntati, ceſſante concurſu Dei, non operari, vel ab operatione jam incepta deſiſtere.

76 Confirmatur: Omnis creatura, ut docet S. Thomas 2. contra Gentes cap. 21. & lib. 3. cap. 100. habet ſe reſpectu Dei ut inſtrumentum quoddam; quia ſicut inſtrumentum non poteſt operari, niſi per actualem motionem cauſæ principalis, ita neque aliqua cauſa ſecunda poteſt

E agere, niſi actualiter mota à prima: Sed ceſſante motu cauſæ principalis in inſtrumento, naturale eſt illi non operari: Ergo naturale eſt voluntati, & cuilibet cauſæ ſecundæ, non operari, ceſſante motione Dei. Idem dicendum eſt, ſi ſubtrahatur objectum voluntati, aut ei non proponatur: cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, naturale eſt illi non ferri in incognitum: Ergo remoto vel non cognito objecto, non eſt violentum quod non operetur vel ceſſet ab actu, ſed potius connaturale.

Dices

77 Dices: Impedire aliquam rem à motu, vel operatione, ad quam ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam: Sed voluntas beati v. g. est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum; non minùs enim est illi naturale & necessarium amare Deum, quàm igni comburere, & lapidi descendere: Ergo sicut inferretur igni violentia, si impediretur ne combureret; & lapidi, si impediretur ne descenderet; ita & voluntati beati, si per subtractionem divini concursus impediretur ne Deum diligeret, & ab amore beatifico desistere cogeretur.

78 Respondeo primo, distinguendo Majorem: Impedire aliquam rem à motu, ad quem ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam, si talis impeditio fiat à causa particulari, cui contranititur illa propensio & inclinatio, concedo: si fiat à causa universali, scilicet à Deo, nego; quia contra illum non nititur causa particularis, imo plus ad illum propendet, quàm ad proprium motum & operationem. Sicut ergo si aliqua causa particularis faciat quod aqua ascendat, vel quod lapis non descendat, erit violentia; secùs autem, si propter bonum universi, ne scilicet detur vacuum, ascendat aqua, & detineatur lapis; quia quælibet creatura magis inclinatur ad bonum generale universi, quàm ad bonum particulare & proprium: ita pariter si voluntas beati ab aliqua causa particulari extrinseca impediri posset ab amore, inferretur illi violentia; non autem si à Deo impediretur per subtractionem concursùs; quia licèt ad actum amoris sit necessario determinata, multo tamen magis ad obediendum Deo ex propria natura inclinatur.

79 Respondeo secundo, data Majori, distinguendo Minorem: Voluntas beati est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum, supposito divino concursu, & aliis ad operandum necessariis, concedo Minorem: Remoto Dei concursu, & aliis ad agendum requisitis, nego Minorem; cùm enim inclinatio voluntatis ad operandum sit dependens à superiori, & primæ causæ subordinata, absolutè non tendit ad operationem, sed cum suis dependentiis, & suppositâ Dei motione & concursu; unde illiò subtractò naturale est voluntati non operari, sicut igni, si desit approximatio.

§. IV.

Tertia difficultas elucidatur.

80 Dico tertio: Voluntas non potest cogi, quantùm ad actus quos imperat & simul elicit; benè tamen quantùm ad actus, ab ea quidem imperatos, sed ab aliis potentiis ei inferioribus elicitos. Ita D. Thomas hic art. 4. in corp. ubi ait: *Duplex est actus voluntatis; unus quidem qui est ejus immediatè velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus, ut ambulare & loqui..... Quantùm igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impedire possunt, ne imperium voluntatis exequantur.* Ubi notanda sunt illa verba: *à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus*: quibus insinuat nomine actus imperati se non intelligere eos qui sunt elicitivè ab ipsa voluntate: nam licèt etiam isti possint imperari, sicut electio mediorum imperatur ab intentione finis, tamen ut ad præsens attinet, cum elicitis comprehenduntur; in ipsis enim non potest esse violentia, sicut nec in purè elicitis. Et ratio est, quia ex eo voluntas cogi non potest in actu tantùm elicito, quòd talis actus sit quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum, ut antea declaravimus: Sed etiam actus simul elicitus & imperatus, est quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum; necessariò enim tendit in rationem boni, veri, vel apparentis: Ergo similiter repugnat talem actum esse violentum.

Quòd autem voluntas possit pati violentiam quantùm ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elicitos, manifestum est: Si enim v. g. voluntas nollet videre, posset quis vi aperire oculos; vel si vellet videre, posset illos vi claudere: & in hoc casu cùm aperirentur oculi, illa visio non esset violenta potentia visivæ elicienti, utpote juxta inclinationem illius; esset tamen violenta voluntati imperanti, quia esset contra inclinationem elicitam ipsius. Imò etiam esset aliquo modo violenta potentiæ visivæ: quælibet enim potentia habet duplicem inclinationem; unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum; & alteram universalem, quâ subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: licèt ergo visio non esset tunc violenta potentiæ visivæ, secundùm particularem ipsius inclinationem esset tamen violenta secundùm universalem; & absolutè violenta dici deberet, quia esset contra præcipuam suppositi inclinationem. 81

§. V.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colliges primò contra Vasquem, Lorcam, & alios, non solùm voluntatem, sed nec ullam etiam creaturam posse pati violentiam à Deo. Quod enim est secundùm inclinationem præcipuam creaturæ, non est illi violentum: Sed quicquid Deus operatur in creatura, est secundùm præcipuam ipsius inclinationem: Ergo non est illi violentum, sed connaturale. Major patet: non enim potest esse violentia, nisi sit resistentia; nec est resistentia ubi est inclinatio. Minor verò probatur: Sicut quælibet potentia, ut suprà dicebamus, duplicem habet inclinationem, unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum; & alteram universalem, quâ subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: vel etiam sicut in omnibus rebus reperitur duplex inclinatio naturalis, una quæ competit illis juxta suum esse particulare, quâ propendent in proprium & conveniens bonum, v. g. lapis per gravitatem in centrum; altera quæ illis convenit in ordine ad bonum universi, cujus sunt partes, & per quam magis propendent in bonum universi, quàm in proprium, quare licèt grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorsum, & leve per levitatem sursum, tamen ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum ascendit, & leve contemptâ levitate descendit: Ita etiam in qualibet re, præter propriam inclinationem, quâ propendet in proprium & particulare bonum, datur alia fortior ac potentior, per quam in id quod Deus vult in ea aut de ea facere, tantâ promptitudine ac propensione fertur, ut illud absq; ulla violentia præstet, quamvis sit contra propriam inclinationem. 82

Digitized by Google

Unde Sapientiæ 16. sic habetur: *Ignis ut nutriretur justi, etiam suæ virtutis oblitus est; creatura enim tibi factori deserviens &c.* Quibus verbis Scriptura declarat, quòd dum creaturæ à Deo moventur ad effectum aliquem, qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quasi obliviscuntur hujusmodi inclinationis, subjiciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inserviunt, sicque prædicta inclinatio in ordine ad resistentiæ effectum, est ibi veluti sub oblivione, & quasi non esset. Hinc Augustinus lib. 26. contra Faustum, ait quòd *Deus, creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim est cujq; naturale, quod ille facit à quo est omnis numerus, motus, & ordo natura.* Item D. Thomas 3. contra gentes cap. 100. varijs rationibus probat, ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit, non esse contra naturam; idque declarat in tertia ratione, exemplò rerum corporalium: *Motus* (inquit) *qui sunt in istu inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam; quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundùm proprietatem suæ formæ; non enim dicimus quòd fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cùm sit ex impressione cœlestis corporis, licèt naturalis motus aquæ sit solùm ad unam partem, scilicet ad medium: multò igitur magis quicquid à Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam.* Idem habet quæst. 6. de potentia art. 1. ad 17. & quæst. 1. art. 2. ad 1. ubi ait, quod *omnes creaturæ quasi pro naturali habent quod à Deo in eis fit: & propter hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes & motus, alia quæ obedientia dicitur ad ea quæ à Deo recipiunt.*

83 Ex quo patet Vazquem hîc disput. 25. cap. 4. leviter & inconsideratè dixisse, duplicem illam inclinationem, quam supra in qualibet creatura agnovimus, unam quâ propendet in proprium & conveniens bonum, alteram quâ ad bonum universi, cujus est pars, & ad obediendum Deo, à quo, ut ait Augustinus, est *omnis numerus, motus, & ordo naturæ*, connaturaliter inclinatur, *vulgarium Philosophorum esse figmentum*: Patet, inquam, hæc verba vulgaris esse Theologi, & in doctrina Divi Thomæ parùm versati: cùm S. Doctor, Theologorum Scholasticorum Princeps, locis citatis, duplicem hanc inclinationem in qualibet creatura agnoscat. Et ratio etiam suffragatur: Nam ut ait idem Doctor Angelicus 1. p. qu. 60. art. 5. quod est alterius, majorem habet inclinationem in id cujus est, quàm in bonum proprium: Sed quælibet creatura est pars universi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum universi, & ad obediendum Deo, quàm ad bonum sibi proprium & conveniens. Majorem declarat Divus Thomas exemplò manûs, quæ seipsam naturaliter exponit ictui ad conservationem totius corporis; & virtuosi civis, qui se exponit mortis periculo, pro totius reipublicæ conservatione: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quàm in bonum proprium.

84 Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quàm in media; opposita enim inclinatio est inordinata, ac subinde non potest esse à Deo creaturæ impressa: Sed bonum universi & bonum divinum, sunt finis bonorum particularium in quæ creaturæ inclinantur; Ergo idem quod priùs.

Dices tamen cum Vazque: Non videtur probabile, in eadem creatura reperiri oppositas inclinationes: Sed inclinationes ad descendendum & ascendendum sunt oppositæ, cùm habeant terminos oppositos & incompossibiles: Ergo figmentum est ponere in aqua v. g. inclinationem universalem, quâ naturaliter feratur sursum, ad vitandum vacuum toti naturæ inimicum, cum inclinatione particulari quam habet ad descendendum.

85 Confirmatur primò: Si in aqua esset talis inclinatio ad ascendendum, sequeretur quòd cùm de facto ascendit, ne detur vacuum, non gravitaret, nec niteretur deorsum: Sed hoc est falsum, & contra experientiam; videmus enim quòd si per fistulam ascendat aqua, attractâ respiratione, quò plus aquæ ascendit, eò magis fistula gravat manum: Ergo &c.

86 Confirmatur secundo: Si aquæ naturale sit ascendere ad vitandum vacuum, & obediendum Deo, deberet in ea esse aliquod instrumentum, seu virtus activa ad talem motum producendum, sicut revera habet gravitatem ad motum deorsum: Sed nullum habet principium activum ad motum sursum: Ergo nulla datur in ea inclinatio ad ascendendum, ut vitetur vacuum; sed cùm ascendit, hoc fit ex virtute corporis superioris contigui, trahentis post se corpus inferius, ne detur vacuum, sicut magnes trahit ferrum.

87 Ad objectionem respondeo, hujusmodi inclinationes, licèt oppositas, non esse tamen incompossibiles, sed subordinatas, & aquæ secundùm diversam rationem convenientes; nam prior competit ipsi quatenus est corpus; secunda vero, quatenus est pars universi, vel prout est ens creatum subditum Deo: nulla autem est repugnantia quod in creatura sint hoc modo diversæ & oppositæ inclinationes, ut patet in animali, quod inquantum est grave descendit, & quatenus habet alas ascendit; qui tamen sunt motus contrarij: similiter in motu progressivo hominis, elevatio pedis est illi violenta, inquantum est corpus grave, & naturalis eidem, ut viventi & animali.

88 Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris: licèt enim quando aqua, ne detur vacuum, ascendit ex inclinatione quam habet ad bonum universi, motus ille sit simpliciter naturalis, quia illa inclinatio ad bonum commune est præcipua, & prædominans particulari, est tamen violentus secundùm quid, inquantum per gravitatem aqua contranititur deorsum, & experientia fistulæ gravitantis & manum gravantis nihil aliud convincit. Et potest hoc declarari duplici exemplo jam adducto: Animal enim, vel homo, dum ascendit, & avis dum volat naturaliter feruntur sursum, & motus ille est simpliciter naturalis, quia est conformis formæ & inclinationi præcipuæ & prædominanti, & nihilominus gravitas talium corporum semper contranititur & resistit, tendens deorsum, unde hujusmodi animalia ascendendo & volando laffantur ex contraria repugnantia gravitatis, respectu cujus talis motus est violentus.

89 Ad secundam confirmationem, nego etiam sequelam Majoris: nam ut motus sit naturalis, non requiritur quod subjectum habeat in se principium activum illius (sicut ad hoc ut sit violentus, non est necessarium quod passum resistat activè, ut supra ostendimus) sed sufficit principium passivum: unde inclinatio illa universalis quæ est in aqua ad ascendendum, nihil

aliud

aliud eſt quàm potentia obedientialis paſſiva, A quę naturaliter ineſt cuilibet enti creato, quâ tale eſt, ad recipiendum à Deo quicquid abſolutè non repugnat, ut docet D. Thomas loco ſuprà laudato. Quare fictitia & imaginaria eſt virtus illa attractiva, quam ponit Vaſquez in corpore ſuperiori reſpectu inferioris, ſimilis virtuti activæ quâ ferrum à magnete trahitur: nam vel talis virtus tribuitur rebus, ſolùm quando imminet vacuum; & hoc eſt ridiculum, quia natura rebus providit de omnibus neceſſariis ad conſiſtentiam univerſi: vel continuò ineſt rebus; & ſic non ſolùm quando imminet vacuum, traherentur ſurſum corpora gravia, ſed ſemper & continuò, ſicut magnes ſemper attrahit ferrum. B

90 Colliges ſecundò cum D. Thoma hîc artic. 5. violentiam cauſare involuntarium ſimpliciter: quia violentia directè opponitur voluntario, cùm violentum ſit ab extrinſeco, voluntarium verò ab intrinſeco. Unde ſi reluctanti fœminæ prævalidus aliquis ſtuprum inferat, nihil ex eo quod patietur, ad eam noxæ pertinebit, uti Deuteron. 22. ſancitum legimus. Ita Chriſtianas fœminas, quæ per Gotthicam irruptionem, Româ captâ, vim à Barbaris perpeſſæ fuerant, ſolatur Auguſtinus lib. 1. de civit. cap. 17. quòd *inconcuſſa ac ſtabili permanente virtute, quidquid aliud de corpore vel in corpore fecerit, quod ſine peccato proprio non valeat evitari, præter culpam ſit patientis.*

91 Dices: Virgo dum à juvene violatur, renitente ejus voluntate, violentiam patitur, etiamſi exteriùs non reſiſtat, vel non reſiſtat quantùm poteſt: & tamen ille actus non eſt involuntarius, cùm in eo caſu virgo mortaliter peccet, non reſiſtendo, vel non reſiſtendo quantùm poteſt: Ergo violentia non cauſat ſemper involuntarium ſimpliciter.

92 Reſpondeo negando Antecedens quoad ſecundam partem: Quando enim virgo non reſiſtit, vel non reſiſtit quantùm poteſt & debet, indirectè & interpretativè cenſetur conſentire oppreſſioni, cùm non adhibeat media quæ poteſt ad illam evitandam: Unde ille actus non eſt violentus, ſed voluntarius ſimpliciter, & invo- D luntarius tantùm ſecundùm quid.

93 Sed quæres, quænam media externa teneatur apponere virgo ad reſiſtendum oppreſſioni, ut inde dignoſci poſſit, quandonam oppreſſio ſit ipſi voluntaria interpretativè & indirectè, ſi talia media non adhibeat?

Reſpondeo cum diſtinctione: ſi enim virgo non timeat in ſe periculum conſentiendi, & aliunde grave damnum vitæ vel honoris metuit, ſi clamet, vel aggreſſorem occidere tentet, non tenetur clamare, vel aggreſſorem interficere, (quamvis licitè utrumq; poſſit, eò quòd id præſtet in ſui defenſionem) quia tunc reſiſtere aggreſſori eſt præceptum affirmativum, quod non obligat pro ſemper, nec cum tanto periculo: ſi E verò credit probabiliter ſe eſſe expoſitam periculo conſentiendi, tenetur omnibus modis, etiam cum vitæ aut famæ diſpendio, reſiſtere, clamando, & aggreſſorem occidere tentando: quia præceptum negativum de non conſentiendo actui illicito, obligat ſemper, & ad ſemper: unde tandem concludendum eſt cum Curiele, quòd quia rarò contingit, ut in tali caſu non immineat periculum conſentiendi, debent tunc virgines omnibus modis reſiſtere, & ita ſemper ipſis conſuli debet.

ARTICULUS V.

An & quomodo ex metu facta, ſint mixta ex voluntario & involuntario?

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

DIco primò: Quæ per metum aguntur, mixta 94
ſunt ex voluntario & involuntario.

Ita Divus Thomas hîc articulo ſexto, ubi hanc concluſionem probat tum ex Philoſopho, & Nyſſeno, qui ea quæ per metum aguntur, appellant mixta ex voluntario & involuntario: tum etiam quia ea quæ per metum aguntur, ſecundùm ſe non ſunt voluntaria, imò ſunt involuntaria, ſed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum ſcilicet malum quod timetur: v. g. mercator abſolutè, & abſque periculo tempeſtatis, nollet projicere merces in mare; tempore tamen tempeſtatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas projicere, & de facto projicit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario & involuntario.

Adde quod in objecto actûs ex metu facti, C reperiuntur ratio mali & ratio boni, ſufficientes ad cauſandum nolitionem & volitionem, quæ ſunt principia voluntarij & involuntarij: verbi gratia, in hoc quod eſt projicere merces in mare eſt ratio mali, ut patet, cum ex hoc mercator maximum damnum incurrat; & ratio boni cùm aſſumatur ut medium ad conſervandam vitam, ſeu ad evadendum mortis periculum.

Verùm ut hæc concluſio magis declaretur, & 95
quædam inſtantiæ, quæ fieri poſſent in contrarium, diluantur. Obſervandum eſt primò, quòd cùm dicimus metum cauſare actum mixtum ex voluntario & involuntario, non ſic intelligendum eſt, quaſi ipſe metus cauſet in actu utramque rationem; hoc enim impoſſibile eſt, cùm rationes oppoſitæ non poſſint provenire ab eodem principio; ſed in tantum dicitur metus cauſare involuntarium, inquantum cauſat actum in quo involuntarium reperitur, cauſatum tamen ex amore ad illam rem quæ propter metum poſtponitur. Sicut ſi dicamus, quòd anima, vel virtus motiva animalis, cauſat metum mixtum ex naturali & violento, non eſt ſenſus, quod potentia motiva, vel anima cauſet in tali motu rationem violenti (hæc enim ratio deſumitur per ordinem ad corpus grave, cui progreſſivus vel volatilis motus violentus eſt) ſed ſignificatur quod illa cauſat motum, in quo utraque ratio reperitur; naturalis ſcilicet (utpote cùm à principio intrinſeco, nempe ab anima & virtute motiva procedat ipſe motus) & violenti, per ordinem ad gravitatem corporis.

Notandum eſt ſecundo, quod metus dupliciter poteſt ſe habere ad actionem, cauſaliter ſcilicet, & concomitanter: Tunc ſe habet cauſaliter, quando eſt vera cauſa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad ſic operandum, ut cùm quis ex metu mortis offert pecunias latroni, vel projicit merces in mare: Tunc autem ſe habet merè concomitanter, quando reperitur ſimul cum actione, ſed non eſt cauſa impellens & movens ad illam; ſicut Martyres cum metu 96
mor-

mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, sed ex Dei amore & obedientia. Quæ fiunt primo modo, dicuntur fieri ex metu, vel per metum; istæ enim particulæ *ex* & *per* causalitatem denotant: quæ verò fiunt secundo modo, dicuntur fieri cum metu, sed non ex metu, vel propter metum; particula enim *cum* solam concomitantiam & simultatem designat, non verò influxum & causalitatem. Quando ergo dicimus, ea quæ fiunt ex metu esse mixta ex voluntario & involuntario, non loquimur de metu concomitante tantùm (hic enim, ut diximus, non influit in actionem) sed de metu qui est vera causa actionis, & qui in illam influit, non quidem physicè & efficienter, sed moraliter & objectivè, quatenus mediante propositione objecti terribilis, verbi gratia, mortis, seu naufragij, movet voluntatem ad sic operandum: in quo differt metus à violentia; nam violentia, seu vis extrinsecus illata, efficit ipsam actionem, voluntate renitente; metus verò non efficit sine voluntate, sed movet duntaxat voluntatem ut agat.

97 Denique advertendum est, quòd metus dupliciter potest esse causa alicujus actionis, uno modo particulariter, alio modo totaliter: tunc est causa partialis alicujus actionis, quando concurrit ut impellens & adjuvans ad illam simul cum aliis, propter quod, etiam cessante metu, fieret actio: tunc verò est causa totalis, quando solus metus causat actionem, atque adeò cessante metu actio non fieret, quia præcisè fit propter metum, verbi gratia, incutitur ab aliquo sicario gravis metus mulieri inhonestæ, & mulieri honestæ, ut coeant secum, ex quo utraque consentit fornicationi; talis metus respectu mulieris fornicariæ causa est illius actus, sed non totalis, eò quod talis mulier, cessante etiam illa causa, quia fornicaria est, coiret cum illo: sed respectu mulieris honestæ, & quæ aliàs cessante metu non consentiret, metus est tota causa quare consentit. Nostra ergo conclusio intelligenda est de metu, qui est causa totalis actionis, seu totale motivum aliquid operandi; non verò de metu qui est causa duntaxat partialis, seu partiale motivum: hic enim non causat actum mixtum ex voluntario & involuntario, benè tamen alter, ut patet in exemplo adducto: Fornicatio enim in prima muliere censetur omnino voluntaria, eò quòd non omnino procedat ex metu; in secunda verò est mixta ex voluntario & involuntario, quia metus est causa totalis talis actûs. Unde si quis partim ex timore gehennæ, partim ex ipsa honestate operis, vel ex affectu charitatis, legem Dei observaret, talis observantia non esset mixta ex voluntario & involuntario; benè tamen, si ex solo timore illam servaret, modo statim explicando.

98 Objicitur ergo contra nostram conclusionem difficile argumentum. Quando quis metu pœnarum inferni legem observat, talis observatio nihil habet involuntarij aut displicentiæ, aliàs esset mala & vitiosa, quod repugnat Tridentino sessione sexta, canone octavo, & sessione decima quarta, capite quarto. Ergo quæ fiunt ex metu, non sunt mixta ex voluntario & involuntario.

99 Mirum est quantùm hoc argumentum Theologos torqueat, & in quam varios dicendi modos eos inflectat: superfluum esset eos referre & impugnare, satius erit legitimam solutionem tradere. Dicendum est igitur, in observatione legis facta ex solo metu gehennæ, esse aliquid involuntarii & displicentiæ, & nihilominus timorem illum non esse malum, nec vitiosum, ut definit Tridentinum locis citatis. Pro quo nota, in prædicta legis observatione posse considerari, vel actionem quæ præcipitur, materialiter & in esse rei, vel rationem formalem præceptæ, quæ importat applicationem divinæ legis ad illam; hoc secundo modo semper est illicita ejus displicentia, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus possit licitè respui: primo verò modo potest esse licita: quia res præcepta potest afferre aliquid laboris & fastidij, quod secundùm se consideratum, non habito respectu ad legem divinam, potest licitam displicentiam terminare: ut patet in dolore & tristitia quam Christus habuit in horto olivarum, non quidem de observatione præcepti moriendi, sibi à Patre impositi, sed de difficultate & molestia operis sibi præcepti, secundùm se & præcisè sumpta. Unde tantùm abest quod talis displicentia observationis præcepti, reddat illam peccaminosam aut vitiosam, quin potiùs soleat meritum augere: nam quo major est repugnantia ad opus præceptum, propter ejus difficultatem & laborem, eo major virtus & meritum splendent in exequendo illud, & superando prædictam difficultatem.

100 Secundo dici potest, metum non semper causare involuntarium secundùm quid, sed solùm quando objectum est malum secundum se sumptum, & non tantum ut hic & nunc consideratum: sicut projicere merces est bonum mercatori, ex suppositione solum quod sit tempestas, & immineat vitæ periculum, sed abstrahendo à tali circumstantia est malum; & ideo voluntas non vult eas projicere sub hac consideratione. Cæterum quando objectum non est malum secundum se, sed absolutè bonum, voluntas non potest habere actum nolitionis circa ipsum. Et hoc reperitur in casu argumenti, nam observatio mandatorum est per se bona, & nullo modo mala, etiam abstrahendo à periculo gehennæ inferni; & ideo observatio facta ex timore, non est involuntaria secundum quid.

101 Quæres, an ad hoc ut ea quæ per metum aguntur, sint mixta ex voluntario & involuntario, requiratur aliquis actus conditionatus, qui sit nolitio inefficax illius medij, quod hic & nunc eligitur ad vitandum majus malum quod timetur? v.g. an ad hoc ut projectio mercium sit mixta ex voluntario & involuntario, necessarius sit actus conditionatus & inefficax, quò mercator nollet projicere merces, si non immineret periculum vitæ?

102 Respondeo affirmativè, quicquid in contrarium dicat Curiel hic dubio 1. paragrapho 2. asserens projectionem mercium denominari involuntariam secundum quid ab amore mercium: atque adeo non esse necessarium actum illum conditionatum, qui sit nolitio projiciendi merces secundum se spectatas.

Probatur breviter: Nam sicut projectio mercium remotè tantum & radicaliter redditur voluntaria simpliciter per actum, quò mercator vult vitare naufragium, formaliter vero & proximè per volitionem efficacem projiciendi illas, ex priori actu causatam; ita amor, seu volitio conservandi merces secundum se consideratas, potest quidem remotè & radicaliter reddere eandem projectionem secundum quid involun-

luntariam, ſed non formaliter & proximè: Ergo A ponendus eſt alius actus, ex amore mercium ortum habens, qui tribuat proximò talem denominationem. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Quia univerſaliter volitio finis denominat tantùm ipſum finem formaliter volitum; media verò radicaliter tantùm & remotè; unde oportet ponere aliquem actum qui directè tendens in ipſa, denominet illa proximè & formaliter volita, ſeu voluntaria: Atqui fugere projectionem mercium, eſt medium in ordine ad poſſeſſionem & conſervationem illarum; ſicut projicere illas eſt medium ad conſervandam vitam: Quemadmodum ergo ex amore vitæ oritur volitio abſoluta & efficax projiciendi merces, ita ex amore mercium naſcitur actus, quô B mercator veller, ſi eſſet poſſibile, eas conſervare. Sicut Chriſtus volebat vivere, ſi hoc eſſet poſſibile juxta Patris voluntatem: ſed quia ſciebat Patrem velle & præcipere mortem, abſolutè volebat mori.

103 Dices, Non eſt neceſſe in violento, quòd concurrat duplex actus, ut aliquid ſit mixtum ex violento & naturali: Ergo neque in metu, ut res ſit mixta ex voluntario & involuntario. Conſequentia patet à paritate rationis: metus enim quædam violentia moralis eſt, unde qui allegant ſe feciſſe aliquid ex gravi metu, violentiam alle- C gant. Antecedens probatur in motu progreſſivo animalis, ubi elevatio pedis eſt violenta illi corpori inquantùm gravi, & eſt naturalis eidem ut viventi; & tamen non eſt ibi duplex actus vel motus, ſed unus tantùm quô animal movetur: Ergo ut aliquid ſit mixtum ex violento & naturali, non requiritur duplex actus.

104 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia violentum non invenitur in actibus elicitis & internis voluntatis, ut vidimus articulo præcedenti, ſed in actu externo & imperato, atque adeò executivo voluntatis: non poteſt autem in actu executivo inveniri duplex motus, unus abſolutus, alter conditionatus; quia cùm ſit motus in executione, omnino abſolutus D eſt: & hac ratione etiam in actione exteriori facta ex metu non datur duplex actus, ſed tantùm unus: verbi gratia, in ipſa projectione mercium, unus tantùm motus datur, non duplex; unus ad projiciendum, alter ad non projiciendum. Voluntarium autem, & involuntarium, non ſolùm in actibus externis & à voluntate imperatis, ſed etiam præcipuè in internis & elicitis reperiuntur; unde in metu non repugnat dari duplicem actum elicitum & internum, quo voluntas efficaciter & inefficaciter ad idem objectum diverſimode conſideratum terminetur.

105 Dices rurſus: Vel ille actus à quo projectio E mercium denominatur involuntaria ſecundùm quid, eſt conditionatus ex parte objecti, vel ex parte actûs? Si ex parte actûs, nondum datur de facto, ſed dabitur ſi ponatur conditio: ſi ex parte objecti, talis actus eſt abſolutus ex parte voluntatis, & ſic projectio mercium erit abſolutè voluntaria & abſolutè involuntaria, quod implicat.

106 Reſpondeo, actum illum eſſe conditionatum ſolùm ex parte objecti, & abſolutum ex parte potentiæ. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, quòd licèt repugnet projectionem mercium eſſe abſolutè voluntariam, & abſolutè involuntariam, ſi ly *abſolutè* uſurpetur pro perfectè ſeu efficaciter; non tamen ſi accipiatur pro actu abſoluto quidem ex parte potentiæ, ſed imperfecto & efficaci: quamvis autem aſſeramus illam volitionem projiciendi merces eſſe in ſeipſa abſolutam, & conditionatam ſolùm ex parte objecti, non tamen ponimus eſſe efficacem.

Inſtat Curiel, & ait eſſe valde difficile, & fortè 107 improbabile, quòd ille qui videt periculum ſubmerſionis præſens, & judicat non poſſe vitari, niſi projiciendo merces, & propterea efficaciter vult illas projicere, & de facto projicit, eodem tempore hunc actum inefficacem eliciat; nolo projicere merces ſit tempeſtas non detur, vel ſi non adſit vitæ periculum: Ergo talis actus admittendus non eſt.

Reſpondeo, negando Antecedens: Nam e- 108 tiam Deus videns quendam hominem reprobum infallibiliter eſſe damnandum, & conſequenter habens actum quo vult efficaciter ipſi denegare gloriam; ſimul tamen habet voluntatem antecedentem & inefficacem de ipſius ſalute, abſolutè & ſecundùm ſe, ſeu præcisis circunſtantiis, conſideratâ, ut in tractatu de voluntate Dei fusè oſtendimus. Eſt tamen hæc differentia *Diſp. 4. art. 1.* inter hoc exemplum, & noſtrum propoſitum, quòd in Deo ratione infinitatis, idem actus qui eſt volitio efficax denegandi gloriam reprobo, eſt volitio conditionata ex parte objecti ipſum ſalvandi, in noſtro autem propoſito debent poni duo actus diſtincti.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco ſecundò: Quæ ex metu fiunt, ſunt vo- 109 luntaria ſimpliciter, & involuntaria tantùm ſecundum quid.

Ita Divus Thomas hic articulo ſexto, ubi ſic diſcurrit. Illud quod eſt voluntarium hic & nunc ponderatis omnibus circumſtantiis, & involuntarium ſolum ſecundum ſe, abſtrahendo à circunſtantiis, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid: Sed opus factum ex metu eſt voluntarium hic & nunc, ponderatis circunſtantiis, & involuntarium conſideratum ſecundum ſe: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantum ſecundum quid. Minor patet in exemplo ſuprà adducto projectionis mercium. Major autem probatur ex diſcrimine quod omnes admittunt inter intellectum & voluntatem, & inter objectum utriuſque: nam intellectus trahit ad ſe res præcisè quantum ad quidditatem, & objectum ipſius eſt quidditas rei materialis, abſtrahendo ab omnibus conditionibus individuantibus: At verò voluntas tendit ad res ut ſunt in ſe, & objectum ejus eſt res ipſa involuta ſuis omnibus conditionibus, & ut eſt hic & nunc.

Confirmatur: Quod eſt volitum efficaciter 110 & abſolutè, nolitum verò inefficaciter & conditionatè ſolùm, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundum quid: At opus factum ex metu, eſt volitum efficaciter & abſolutè, & nolitum inefficaciter ſolum & conditionatè, ut patet ex ſuprà dictis: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantum ſecundum quid. Unde quando ſanctus Thomas ſecunda ſecundæ quæſtione centeſima quadrageſima ſecunda, articulo tertio docet id quod fit ex metu, ſim-

simpliciter non esse voluntarium, sumit illam particulam *simpliciter*, prout idem significat ac purè & non permixtè; & solum intendit docere id, quod fit ex metu, non esse purè voluntarium, sed mixtum ex voluntario & involuntario, ut patet ex verbis illius, sic enim ait: *Quæ fiunt ex timore, principium habent ab exteriori impellente; unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3. Ethicorum.*

§. III.

Corollaria ex dictis.

111 EX dictis colligitur primò, in his quæ metu fiunt esse sufficiens voluntarium ad peccatum mortale; nam illa sunt voluntaria simpliciter & absolutè, quamvis aliquid involuntarii habeant admixtum: Ergo metus non excusat totaliter à culpa, licèt eam diminuat, & levius peccatum faciat, ac mitiori pœnâ plectendum. Sic adversùs Christianos illos, qui in persecutione, metu ac terrore vel cruciatu fracti cesserant, tolerabilior est pœnæ modus constitutus, quàm in eos qui sponte deliquerant, ut in Ancyrana Synodo & Nicæna, aliisque factum esse scimus. Sic etiam Lucretiam illam, cujus à Gentilibus impensè est commendata castitas, *Fortasse juveni violenter irruenti, etiam suâ libidine illectam consensisse* suspicatur Augustinus lib. 1. de civit. cap. 9. eamque non violenter oppressam; sed metu dedecoris, victam esse obstinatam pudicitiam, innuit Poëta, hoc versu:

Succubuit famæ victa puella metu.

Quare non dubia est illius culpa, sed cui faciliùs possit ignosci, quòd invita & ex metu consenserit.

112 Colligitur secundò, contractus ex metu factos, jure naturali non esse irritos; quamvis jure positivo aliqui irritentur, quando metus est gravis & injustus, seu cadens in virum constantem, ut loquuntur Theologi. Ratio est, quia metus de se & ex natura sua non facit involuntarium simpliciter, sed tantùm secundùm quid: Ergo non solvit valorem contractûs ex defectu voluntarii, & ipso jure naturæ.

113 Confirmatur: Non requiritur major voluntas aut libertas ut contractus valeat, quàm ut peccatum mortale fiat: Sed voluntarium ex metu sufficit ad peccatum mortale, ut jam vidimus: Ergo & ad valorem contractûs, quantùm est ex ratione voluntarii, & juris naturalis.

114 Veruntamen jure positivo irritantur plura, quæ fiunt ex metu gravi & cadente in virum constantem: v. g. jure positivo matrimonium contractum ex metu, nullum est, ut constat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de sponsalibus. Idem est de voto solemni, ex metu gravi emisso, ut patet ex titulo: *De his quæ vi, metúsve causa fiunt*, & ex Tridentino sess. 25. de Regularibus cap. 19. ubi conceditur ut Religiosi ex metu professi, possint intra quinquennium reclamare, & si probaverint professionem ex metu esse factam, quòd sit nulla. Quantùm verò ad votum simplex ex metu factum, non sic irritatur à Jure, ut annotavit Sylvester in summa, verbo *Metus*: quia scilicet non habet exteriorem traditionem, sed tantùm interiorem promissionem seu consensum, qui per metum extorqueri non potest. Econtra igitur votum solemne, cùm non solum habeat id quod est interioris consensûs, sed etiam quod est exterioris mancipationis & traditionis, quatenus fit per modum contractûs cum Ecclesia, & spiritualis matrimonii, aut servitutis, ideò voluit Jus ut pari modo fieret liberè & sine metu; sicut matrimonium, quod non solum consummatur interiori consensu, sed exteriori etiam traditione, ut sumitur ex cap. *Puella* 20. qu. 1. & cap. *Cùm virum*, de regularibus. Plura quoque alia ex metu facta jure positivo irritantur, ut electio Prælati, jurisdictio data vel propagata ex metu, absolutio ab excommunicatione, metu facta, &c. ut videri potest apud Sylvestrum loco citato.

Porro illa omnia à Jure irritantur, primò ob vitandas lites, aliaque inconvenientia, quæ ex his quæ metu cogente fiunt, sequi solent: secundò, quia sæpissime contingit deesse in his consensum verum, quantumvis verbis externis proferatur: tertiò, in pœnam illius qui injuriosè metum incutit: meretur enim ut effectu careat quod per injuriam extortum est.

Ex his facile solves argumentum, quod contra secundam conclusionem in hunc modum fieri solet: Matrimonium & votum solemne sunt invalida, si fiant ex metu in constantem virum cadente: Ergo non sunt voluntaria simpliciter. Consequentia patet: nam omne matrimonium, & omne votum simpliciter voluntarium, debet esse validum. 115

Ad hoc, inquam, patet responsio ex jam dictis: concesso enim Antecedente, neganda est Consequentia. Ad cujus probationem, distinguitur Antecedens: debet esse validum per se loquendo, & attento Jure naturali, conceditur: per accidens, & attenta dispositione Juris positivi, negatur. Potest enim Ecclesia ponere quasdam conditiones, sine quibus votum aut matrimonium non sint valida, inter quas una est, quòd fiant sine metu: sicut etiam in matrimonio aliam statuit conditionem, quòd scilicet fiat coram parocho & testibus; ideoque matrimonium clandestinum, licet voluntarium, est invalidum.

Potest etiam objici contra eandem conclusionem, quòd metus gravis excusat à culpa transgressionem legis; & ideò non peccat, qui ut vitet grave malum, omittit Sacrum in die festo, aut frangit Ecclesiæ jejunium: Constat autem transgressionem legis non aliter culpâ vacare, nisi quia non est voluntaria: Igitur metus tollit voluntarium simpliciter. 116

Sed respondetur negando Antecedens, si intelligatur de transgressione formali legis; existente enim hujus obligatione, nullus metus excusat simpliciter à culpa, licet eam diminuat: propterea verò non servans jejunium, vel non audiens sacrum, ob metum gravem, non peccat, quia tunc cessat obligatio legis; eò quòd leges humanæ, & etiam aliquæ divinæ, non obligent, nisi cum possunt commodè observari; cum verò non possunt absque gravis mali periculo, cessat obligatio, & consequenter formalis earum transgressio. 117

* * *

ARTI-

Digitized by Google

ARTICULUS VI.

Utrum concupiscentia augeat voluntarium, & causet involuntarium secundùm quid?

117 NOTANDUM primò, nomine *concupiscentiæ* intelligi hic à Theologis actum appetitus sensitivi, ut comprehendit quamlibet ejus passionem, versantem circa bonum, excluditque duntaxat actus qui sunt circa malum, ut timorem & tristitiam. Hæc autem concupiscentia, seu passio appetitus sensitivi (ut docet S. Thomas infrà qu. 24. art. 3. ad 1. & quæst. 77. art. 6.) duplex est, una antecedens, alia consequens. Concupiscentia antecedens est quæ præcedit actum voluntatis, & est causa ejus; ut cùm visâ pulchra muliere accenditur libido, & voluntas movetur ad desiderium vel delectationem circa illam. Consequens verò est quæ consequitur actum voluntatis, & ab illo causatur: aliquando enim voluntas tanto cum ardore prorumpit in actum, ut excitet passionem in corpore. In præsenti ergo solùm loquimur de concupiscentia antecedente: hæc enim solùm potest esse causa voluntarii, vel involuntarii; nam consequens, cùm supponat actum, non potest causare in illo rationem voluntarii, vel involuntarii. Excipiendus tamen est casus, quò aliquis excitaret concupiscentiam, ut ardentiùs postea voluntas operaretur: Tunc enim concupiscentia, non quatenus consequens, sed ut antecedens, augeret voluntarium, ut constabit ex dicendis.

118 Notandum secundo, triplicem esse gradum voluntarii, ut habetur ex supra dictis: Primus est voluntarii absolutè, & dicit solùm esse à principio intrinseco cum cognitione, unde communis est brutis: secundus est voluntarii perfecti, sed necessarii; & ad istum requiritur cognitio non solùm objecti, sed etiam circumstantiarum & dignitatis ipsius: tertius est voluntarii liberi, ad quem exigitur indifferentia objectiva judicii, & deliberatio rationis. His præmissis,

Dico primò, concupiscentiam antecedentem augere voluntarium, quantùm ad primum gradum; minuere verò, aut etiam tollere, quantùm ad secundum & tertium.

119 Probatur prima pars: Concupiscentia antecedens excitat voluntatem, ut ardentiùs & majori cum intensione & conatu feratur in objectum, quod experientiâ constat; nam quantò major est passio & concupiscentia, tantò majori impetu & conatu operatur voluntas, ut patet in vehementi amore vel odio: Ergo auget primum gradum voluntarii, saltem quantùm ad intensionem illius, ex parte objecti excitando voluntatem ut majori conatu procedat.

120 Suadetur etiam secunda conclusionis pars: Concupiscentia seu passio vehemens potest impedire cognitionem, ne attendat ad proportionem finis & mediorum, atque ad omnes circumstantias; imò etiam interdum potest tollere seu impedire omnem indifferentiam judicii, quia potest totaliter absorbere rationem, & amentem facere, ut ait D. Thomas hic art. 7. ad 3. Sed per hoc tollitur voluntarium, quantùm ad secundum & tertium gradum, ut patet ex secundo notabili: Ergo concupiscentia, seu passio vehemens, potest tollere voluntarium, quantùm ad secundum & tertium gradum.

Addo, quòd concupiscentia minuit peccatum, ut docet sanctus Doctor infrà quæst. 77. art. 6. Ergo minuit etiam liberum. Consequentia patet: quia intantum aliquid est peccatum, inquantum est libertum: Ergo quod minuit peccatum, minuit liberum.

Dices: Non potest ratio inferior minui, nisi 121
minuatur etiam ratio superior, saltem in eodem actu; quia illæ duæ rationes inter se identificantur: Sed ratio liberi & ratio voluntarii ut sic, se habent sicut inferius & superius: Ergo si concupiscentia minuat voluntarium liberum, minuet etiam voluntarium ut sic.

Respondeo distinguendo Majorem: non po- 122
test ratio inferior minui, quantum ad essentiam, nisi etiam ratio superior minuatur, concedo: non potest minui, quantum ad perfectionem accidentalem, nego. Libertas autem est quidam modus accidentalis actûs voluntatis; unde idem actus specie vel numero potest transire de libero in necessarium, ut patet in charitate viæ, quæ remanet in patria, & transit de libera in necessariam.

Dico secundò: Concupiscentiam non causare involuntarium secundum quid; licèt interdum per accidens aliquid involuntarij admittat.

Prima pars est D. Thomæ hic artic. 7. cum e- 123
nim argumento primo sibi objecisset: *Sicut metus est quædam passio, ita & concupiscentia: Sed metus causat quodammodo involuntarium: Ergo etiam concupiscentia*, sic respondet: *Ad primum dicendum, quod timor est de malo; concupiscentia verò respicit bonum: malum autem secundùm se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum: unde magis se habet timor ad causandum involuntarium, quàm concupiscentia.* Quibus verbis rationem fundamentalem hujus partis insinuat. Nam cum concupiscentia ex nulla parte malum respiciat, sed præcisè bonum delectabile, non habet ex se inducere ad aliquid voluntati repugnans: in quo distinguitur a metu, cujus objectum est malum quod difficilè potest vitari; & ideo ut illud vitet, ex propria ratione habet inclinare ad eligendum minus malum, quod secundum se voluntati repugnat; solumque eligitur ut conducit ad prædictum finem; & hinc est ut involuntarium in operibus metu factis repertum, ex ipso metu quodammodo ortum ducat; in illis autem quæ per concupiscentiam fiunt, si quid involuntarii admisceatur, non ex ipsa concupiscentia, sed aliunde per accidens proveniat.

Addo, quod ex diversitate objecti jucundi 124
concupiscentiæ, & odiosi timoris, oritur quod primum tollat acerbitatem & nolitionem medij, non vero secundum, ut experientiâ constat: cum enim quis amore & delectatione fœminæ allicitur, non solum non timet vigilare, noctu armatus incedere, magna frigora, &c. alia perpeti incommoda, sed absque ulla tristitia & repugnantia illa & similia præstat, vel patitur; & tamen si hæc eadem faceret aut pateretur ad vitandam mortem, quam illi inimicus procurat, non sine repugnantia, dolore & tristitia ea patereturr: sicut etiam mercator non nisi cum dolore & tristitia projicit merces in mare; quia cum finis ipse sit acerbus, non præstat suavitatem mediis, sicut bonum delectabile, quod est objectum & finis concupiscentiæ: Ergo licèt metus

cunte involuntarium fecundum quid, sed simpliciter voluntarium.

127 Quod autem ita intelligendum sit apparet ex his quæ ab Aristotele dicuntur. Ait enim, concedendum esse eam sententiam (quæ dicit, eum, cui ignorantia contingit, non peccare, si ignorans id faciat, propter quod ignorantia ei contingit) tantum abesse, ut tollat peccatum, quin etiam augeat. Et paulo post: Quod si ignorans, quæ oportet, & quæ expedit, ignorantiam contingit, non voluntarium esse videtur, quod ignorantia in his, quæ ad vitam pertinent, peccatum sit. Quod manifeste declarat Apostolus ad Romanos, ubi ignorantiæ, quæ circa ea, quæ ad salutem pertinent, contingit, peccatum esse ostendit. Nonnulli autem hoc ipsum ad ea quæ ad vitam pertinent, non ad ea quæ ad salutem pertinent, referunt. Sed hoc ipsum, quod ait, ignorantiam in his, quæ ad vitam pertinent, peccatum esse, non tollit, quin ignorantia in his, quæ ad salutem pertinent, peccatum sit, sed potius augetur. Quod autem ignorantia in his, quæ ad vitam pertinent, peccatum sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia in his, quæ ad vitam pertinent, voluntaria est. Quod autem ignorantia in his, quæ ad salutem pertinent, peccatum sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia in his, quæ ad salutem pertinent, voluntaria est. Quod autem ignorantia in his, quæ ad salutem pertinent, voluntaria sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia in his, quæ ad salutem pertinent, ignorantia est eorum, quæ quis scire tenetur. Quod autem ignorantia eorum, quæ quis scire tenetur, voluntaria sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia eorum, quæ quis scire tenetur, ignorantia est eorum, quæ quis facere tenetur. Quod autem ignorantia eorum, quæ quis facere tenetur, voluntaria sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia eorum, quæ quis facere tenetur, ignorantia est eorum, quæ ad justitiam pertinent. Quod autem ignorantia eorum, quæ ad justitiam pertinent, voluntaria sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia eorum, quæ ad justitiam pertinent, ignorantia est universalium principiorum juris naturalis, quæ omnes scire tenentur. Quod autem ignorantia horum principiorum voluntaria sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia horum principiorum ignorantia est eorum, quæ omnibus manifesta sunt. Quod autem ignorantia eorum, quæ omnibus manifesta sunt, voluntaria sit, ex eo manifestum est, quod ignorantia eorum, quæ omnibus manifesta sunt

quidem non vult ignorare, non tamen curat addiscere ea quæ potest, & tenetur scire ; & hæc ignorantia vocatur crassa seu supina. A

129 Ex quibus intelliges divisionem allatam esse bonam & convenientem : Nam ignorantia, ut conducere potest ad rationem voluntarii, tripliciter potest se habere ad actum voluntatis, qui continet actum externum ex ignorantia faciendum, primò ut causa, secundò ut effectus, tertiò neque ut causa, neque ut effectus, sed ut per accidens concomitans talem actum : Atqui ignorantia, quæ verè est causa actûs, est ignorantia antecedens, quia causa præcedit effectum, prioritate saltem naturæ ; ignorantia verò quæ est effectus voluntatis, est consequens, quia effectus consequitur causam ; ignorantia tandem quæ neque est causa, neque effectus, neque præcedit, neque subsequitur ratione causalitatis talem actum, sed solum illum comitatur, & per accidens illi conjungitur, concomitans est : Ergo ignorantia convenienter dividitur in antecedentem, concomitantem, & subsequentem. B

130 Notandum secundò, involuntarium posse sumi dupliciter ; primò positivè, vel contrariè, quatenus dicit aliquid quod est contra inclinationem voluntatis ; secundò negativè, vel contradictorie, prout dicit puram negationem voluntarii, & minus dicitur non voluntarium ; quia licet non sit secundùm inclinationem voluntatis, non est tamen contra, sed merè indifferenter se habet. Dubitatur ergo, quænam ex dictis ignorantiis causet involuntarium positivè, aut negativè.

§. II.

Resolvitur difficultas, quoad ignorantiam antecedentem.

DIco primò, ignorantiam antecedentem causare involuntarium simpliciter. Ita Divus Thomas hic art. 8. D

131 Probatur : Quod causat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, causat involuntarium simpliciter : Sed ignorantia antecedens causat effectum omnino nolitum, ac repugnantem inclinationi voluntatis, ut patet in exemplo supra adducto ; projiciens enim sagittam ex ignorantia antecedente, occidit hominem quem noluisset occidere, & quem dolet occidisse. Ergo ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter. Ex quo infers, illam excusare à peccato : quia peccatum adeò voluntarium est, ut si non sit voluntarium, non sit peccatum : unde qui invincibiliter ignorat v.g. esse vigiliam, non peccat carnes comedendo ; de quo fusius in tractatu de peccatis. E

Disp. 6. art. 1. Ex hoc etiam intelliges, quinam contractus, quænam vota, & similia, valida sint, si fiant ex ignorantia antecedente. In his enim attendenda sunt duo, videlicet substantia rei, & accidentia : si ignorantia sit de substantia, invalidus est contractus ; si verò de accidentibus : unde si quis contraheret matrimonium cum muliere pauperè, existimans esse divitem, matrimonium bene est validum ; quia divitiæ & paupertas sunt quid accidentale matrimonio : si verò contraheret cum Catharina, existimans esse Margaritam, matrimonium non esset validum, quia est ignorantia circa substantiam.

§. III.

Alia difficultas, quæ est de ignorantia consequenti, expeditur.

DIco secundò, ignorantiam consequentem causare voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid. Ita S. Doctor in eodem articulo.

Probatur prima pars : Qui vult causam alicujus effectûs, vult etiam in ipsâ causâ effectum ex ea sequutum : Ergo cum ignorantia consequens sit simpliciter volita, etiam effectus ex illa sequutus erit simpliciter volitus in illa, & per consequens simpliciter voluntarius. 132

Altera etiam pars suadetur : Quod sit contra aliquam inclinationem voluntatis, est involuntarium secundum quid : Sed effectus proveniens ex ignorantia consequenti, sit contra aliqualem inclinationem voluntatis : Ergo est involuntarius secundum quid. Minor probatur : Operans cum tali ignorantia, ita est affectus dum operatur, ut si adesset scientia, non poneret effectum, unde illò positò, & adveniente scientiâ, tristatur ; ut patet cùm quis non factâ sufficienti diligentiâ, putans occidere feram, occidit amicum : Ergo voluntas operans cum illa ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppositum. Patet Consequentia : nam ut ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum qui per insciti am agunt, is quem facti pœnitet, invitus egisse dicitur.* Ex quo inferes, quòd sicut illa quæ fiunt ex metu, sunt mixta ex voluntario & involuntario, ita & ea quæ procedunt ex ignorantia consequenti. 133

Adverte tamen, quòd ignorantia subsequens est duplex ; una pure subsequens, quæ conditionem concomitantis non admittit ; ut cùm quis affectat ignorare, ut liberius peccet, vel cum quis negligit scire quod debet, unde postea cum ignorantia peccat, quod pertinet ad ignorantiam crassam : alia est ignorantia subsequens, admittens conditionem ignorantiæ concomitantis, quæ ideò mixta ex utraque dici potest ; v. g. cum aliquis non facta sufficienti diligentia, dum putat se occidere feram, occidit hostem suum, quem valdè cupiebat occidere. Ignorantia ergo consequens, quæ non est mixta ex concomitante, sive sit affectata, sive crassa, causat involuntarium secundum quid ; non autem illa quæ est mixta ex concomitante, modò explicatò : cùm enim omne mixtum participet ex natura utriusque extremi, talis ignorantia mixta participat ex subsequente quod est de ejus essentia, scilicet facere voluntarium simpliciter, excludendo involuntarium simpliciter ; & de concomitante, non tristari de effectu, sed lætari, atque adeò non causare involuntarium secundum quid. 134

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA primam partem conclusionis objici potest : Ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod modò facit ex ignorantia : Ergo talis ignorantia causat involuntarium simpliciter. Antecedens est Divi Thomæ in hoc articulo, ubi loquens de hac ignorantia ait : *Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum* 135

tum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, quod non esset scientia præsente. Et probatur exemplo suprà adducto : Nam in casu quo quis non factâ sufficienti diligentia, dum putat se feram occidere, occidit amicum, illa ignorantia est consequens, siquidem est voluntaria per negligentiam ; & tamen removet scientiam præsentiæ amici, qui si adesset, nullo modo jaceret sagittam, nec illum interficeret : Ergo ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, non faceret homo quod facit per ignorantiam, Consequentia verò probatur : Non aliâ ratione ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter, nisi quia removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod facit ex ignorantia : Ergo si eodem modo se habet ignorantia subsequens, eodem modo causat involuntarium. A B

136 Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, nego Antecedens : non enim ideò solùm ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter, quia privat scientiâ, quæ si adesset, impediret id quod fit ex ignorantia ; cùm hæc ratio communis sit utrique ignorantiæ, antecedenti scilicet & consequenti, ut argumentum convincit, sed etiam quia ignorantia antecedens, non est voluntaria formaliter aut virtualiter, nec supponit aliquem actum voluntatis, in quo sit volita tanquam in causa : unde cùm ignorantia consequens sit voluntaria formaliter aut virtualiter, utpote supponens actum voluntatis, in quo tanquam in causa continetur ; licèt excludat scientiam, quæ si adesset impediret actum ; causat tamen voluntarium simpliciter, & involuntarium solùm secundùm quid. C

137 Objicies secundò contra secundam partem conclusionis : Tota ratio quare ignorantia consequens causat involuntarium secundùm quid, est quia operans ita est affectus, ut si haberet scientiam non operaretur effectum : Sed hoc non sufficit ut effectus censeatur involuntarius secundum quid : Ergo ignorantia consequens non causat involuntarium secundum quid. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Quòd operans cum ignorantia concomitante sit ita affectus, ut etiam præsente scientiâ libentius produceret effectum, non sufficit ut talis effectus dicatur voluntarius secundum quid, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti : Ergo ejus oppositum non sufficiet ad involuntarium secundum quid. D

138 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad probationem, concessò Antecedente, nego Consequentiam. Ratio disparitatis est, quia ad rationem voluntarii requiritur cognitio, quæ quia deest operanti cum ignorantia concomitante, non potest effectus productus cum tali ignorantia esse voluntarius, quamvis operans ita sit habitualiter affectus, ut etiam præsente scientiâ libentius produceret effectum : ad rationem autem involuntarii, non est necesse adesse cognitionem, sed sufficit quod effectus sit contra propensionem & inclinationam saltem habitualem, quæ tunc fit, cum producitur effectus. E

§. V.

Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur.

DIco tertiò : Ignorantia concomitans neque causat voluntarium, neque involuntarium, sed non voluntarium. Est etiam Divi Thomæ loco citato.

Probatur prima pars : Cum sit de ratione voluntarij fieri cum cognitione illius in quod tendit, ut ex ejus definitione habetur, repugnat ut aliquis voluntariè tendat in illud quod ipsi omnino ignotum est ; Sed quod procedit ex ignorantia concomitanti, est omnino incognitum ; mors enim inimici v. g. facta à venatore, dum adhibita sufficiente diligentiâ putavit esse feram, omnino ignota est : Ergo quod procedit ex ignorantia concomitanti, non est voluntarium. 139

Dices : Facta ex ignorantia consequenti sunt voluntaria simpliciter, ut suprà ostendimus, & tamen procedunt ex ignorantia : Ergo falsùm est, quòd ut aliquid sit voluntarium, habeat esse cognitum. 140

Respondeo distinguendo Antecedens : & tamen procedunt ex ignorantia, ut opponitur cognitioni formali & in se, concedo : ut opponitur cognitioni virtuali & in causâ, nego : licèt enim facta ex ignorantia consequenti, non sint in se & directè cognita, virtualiter tamen & indirectè sunt cognita in causa, & hæc virtualis cognitio, seu voluntaria carentia cognitionis debitæ, sufficiens est ad causandum simpliciter voluntarium. Quæ verò fiunt ex ignorantia concomitanti, nullam omnino supponunt cognitionem effectûs ignorati ; id est, non solum formalem, sed neque virtualem, seu voluntatem ignorandi ; quia nunquam contingit ignorantia concomitans, nisi quando facta est sufficiens diligentia.

Probatur secundò eadem pars : Si effectus ex ignorantia concomitanti factus, esset voluntarius, id deberet provenire ex illa voluntate præsuppositâ ex parte subjecti, quâ talem effectum libentius voluisset, si illum cognovisset : Sed talis voluntas non potest tribuere illi effectui rationem voluntarij : Ergo effectus ex ignorantia concomitanti factus, voluntarius non est. Major patet : nihil enim aliud imaginari potest, à quo in tali effectu derivetur ratio voluntarii, quam illa voluntas : Minor verò probatur : nam voluntas illa non imperat talem actum : v. g. cùm aliquis emittit sagittam, & interficit hostem, putans se occidere feram ; emissio sagittæ non imperatur à voluntate occidendi hostem, cùm existimet ibi non adesse, sed à voluntate venandi & occidendi feram, quam putat ibi latere : Ergo non potest effectus, ignorantiâ concomitanti factus, esse voluntarius ex voluntate præsuppositâ. 141

Quòd etiam non sit involuntarius positivè, ut habet secunda pars conclusionis, patet : Tum ut quia non repugnat inclinationi voluntatis, imò verò voluntas ita affecta est, ut si sciret, libentius operaretur : Tum etiam, quia cùm demum adest scientia contraria, v. g. cùm venator, putans occidere feram, invenit se occidisse inimicum, non dolet, imò potius gaudet : Ergo talis effectus, neque est voluntarius, neque involuntarius, sed solùm non voluntarius. 142

Obser-

143 Observandum tamen, in hoc casu duo esse A
distinguenda; primum est emissio sagittæ, vel occisio animalis secundum substantiam; alterum est occisio inimici, inquantum hujusmodi formaliter: primum est omnino voluntarium, sicut est de facto cognitum: secundum verò non est voluntarium, quia non est cognitum; cognoscit enim emittens sagittam se occidere animal, sed ignorat hoc animal esse hominem, & hostem suum.

144 Dices, adesse simul cum intentione feram occidendi habitualem voluntatem, seu inclinationem occidendi inimicum, à qua occisio inimici sub specie feræ potest dici voluntaria.

Sed contrà: Voluntas seu inclinatio habitua- B
lis non sufficit ad causandum seu denominandum voluntarium in actu, sed tantùm in potentia: Ergo à voluntate seu inclinatione habituali occidendi inimicum, non potest talis occisio vel quæcumque alia actio, dici voluntaria. Præsertim, quia si voluntas habitualis sufficeret ad tribuendam malitiam, & rationem voluntarii in actu, non solùm illa actio quâ de facto inimicus sub specie feræ occiditur: sed omnes aliæ, quotquot ab illo homine exercerentur, essent actu voluntariæ, & haberent prædictam malitiam, ex vi talis voluntatis; quia non est minor connexio hujusmodi actionum ad illam C
habitualem voluntatem, quàm prædictæ occisionis: neque est major ratio cur potiùs in istam quam in illas influat tanta voluntas. Ex quo infertur, quòd licèt cum intentione occidendi feram esset simul volitio actualis occidendi inimicum, non ideò hæc volitio conferret illi malitiam, nec occidentem illam actu volitam denominaret; quia scilicet non imperaret illam, sed merè per accidens & concomitantèr ad illam se haberet. Idem dicendum, si quis cum ignorantia invincibili latentis inimici mitteret sagittam, eò animo ut se exerceret ad occidendum postea inimicum, vel optando illum adesse ibi, vel feram quasi ejus statuam cogitando, vel hunc actum D
eligendo: *si forsan ibi latere inimicum, illum occiderem*: quia animus illius non est occidere ibi & tunc inimicum, quem abesse putat, sed duntaxat occidere feram quasi ejus statuam, vel exerceri ad illam alio tempore transfigendum.

145 Dices: Volitio conditionata sufficit ad denominandum aliquem actum vel effectum voluntarium secundum quid: Ergo ab illo actu conditionato: *Si forsan ibi latere inimicum, illum occiderem*, potest occisio inimici sub specie feræ, dici voluntaria secundùm quid.

Respondeo, volitionem conditionatam suf- E
ficere ut aliquid denominetur voluntarium secundùm quid, quando adest illius cognitio, secùs autem, si sit ignorantia illius; quia repugnat quòd aliquis voluntariè tendat, etiam sub conditione, in illud quod omnino ignorat: unde cum venator, dum elicit prædictum actum conditionatum, ignoret ibi latere inimicum, occisio inimici sub specie feræ, à volitione illa conditionata nequit esse voluntaria.

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

146 OBJICIES primò contra istam conclusionem: Respectu subjecti apti non datur medium inter formam & privationem; leo enim v. g. necessariò est videns vel cœcus: Sed actu humanus est subjectum aptum respectu voluntarij & involuntarij: Ergo omnis actus humanus debet esse voluntarius vel involuntarius; & per consequens actus ex ignorantia concomitante proveniens, non potest esse non voluntarius, sed necessariò debet esse voluntarius aut involuntarius privativè.

Respondeo, concessâ Majori, distinguendo 147
Minorem: Actus humanus, cui adest scientia, est subjectum aptum respectu voluntarii & involuntarii, concedo Minorem: cui deest scientia; nego Minorem; Actui autem ex ignorantia concomitante procedenti deest scientia, & ideò non convenit illi quod sit voluntarius vel involuntarius, sed solùm quòd sit non voluntarius: sicut lapidi, quia non est subjectum aptum ad vitum, non convenit esse videntem vel cœcum, sed solùm non videntem.

Objicies secundò: Intantùm ignorantia cau- 148
sat effectum, inquantum removet scientiam, quæ si adesset, impediret effectum: Sed ignorantia concomitans non removet scientiam quæ impediret effectum, imò potiùs, si adesset talis scientia, libentius produceretur effectus, ut patet ex dictis; siquidem si ignorans sciret ibi esse inimicum, libentius ipsum occideret: Ergo ignorantia concomitans nullo modo causat hunc effectum.

Respondeo, ignorantiam concomitantem 149
non esse causam effectûs secundum entitatem vel substantiam, aut secundum aliquid positivum; sed tantum secundum aliquid purè negativum; scilicet quantum ad rationem non voluntarij in eo inclusam: quare si adesset scientia, produceretur idem effectus, quantum ad entitatem & substantiam, v. g. eadem emissio sagittæ & occisio hominis; non tamen quantum ad rationem non voluntarij, siquidem esset tunc omnino voluntarius: hunc ergo effectum negativum, seu rationem illam non voluntarii, impediret scientia, si adesset. Unde in forma respondeo concessâ Majori, distinguendo Minorem: scientia, quam removet ignorantia concomitans, non impediret effectum, quantum ad substantiam, concedo: quantum ad rationem non voluntarii, nego.

DISPUTATIO II.

De Voluntario libero.

QUIA inter species voluntarii non infimum locum tenet liberum, illudque est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, hanc disputationem præcedenti adjungimus, ut existentiam & naturam libertatis declaremus, priusquam de actibus humanis, eorumque moralitate, differamus.

ARTI-

ARTICULUS PRIMUS.

An in ſtatu innocentiæ, & naturæ lapſæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?

§. I.

Plures libertatis acceptiones, ſeu diviſiones, variique Hæreticorum errores referuntur.

150 OPORTET *priùs noſtrorum ſimilitudines, quaſi ramos obviantes abſcindere* (inquit Caſſiodorus) *ne ſemitam diſputationis noſtræ vocabulorum conſonantium ſylva, umbroſis imaginibus videatur intexere.* Unde quia libertas variis ſignificationibus minus propriè & latè dictis uſurpatur, ſeu quia multiplex libertatis genus ſub ejuſdem nominis velamine latet; velum hoc libet paululum attollere, & varias libertatis acceptiones ſeu diviſiones breviter explanare.

Prima & generalis libertatis diviſio eſt, in libertatem naturæ, gratiæ, & gloriæ: quàm elegãter proſequitur D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, his verbis: *Triplex eſt nobis propoſita libertas, à peccato, à miſeria, à neceſſitate. Hanc ultimo loco poſitam contulit nobis inconditione naturæ; in primam reſtauramur à gratia: media nobis reſervatur in patria. Dicatur ergo prima libertas naturæ, ſecunda gratiæ, tertia vitæ, vel gloriæ. Primò namque in liberam voluntatem, ac voluntariam libertatem conditi ſumus, nobilis in Deo creaturæ: ſecundò reformamur in innocentiam, nova in Chriſto creaturæ: tertiò ſublimamur in gloriam, perfecta in ſpiritu creaturæ. Prima ergo libertas habet multùm honoris; ſecunda plurimùm etiam virtutis; noviſſima cumulum jucunditatis.*

151 Deinde libertas naturæ ſubdividitur in libertatem ſpontaneitatis, ſeu complacentiæ, & in libertatem indifferentiæ, ſeu contingentiæ. Prima dicit ſolam immunitatem à coactione ſeu violentia, ab agente extrinſeco illata; & hanc habet voluntas in omnibus actibus elicitis, etiam neceſſariis, ut ſunt volitio boni in communi, amor beatificus, &c. quia ut diſputatione præcedenti oſtendimus, per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ipſa elicito, juxta illud Anſelmi lib. 2. de libero arbitrio cap. 6. *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle.* Secunda non ſolum importat immunitatem à violentia & coactione, ſed etiam à neceſſitate abſoluta ſeu determinatione ad unum per modum naturæ, & dicit potentiam, ſeu facultatem ad oppoſita, ſive contrariè, ſive contradictoriè. Unde dividitur in libertatem contrarietatis, & contradictionis, ſeu ſpecificationis & exercitii. Una dicit facultatem ad actus contrariè oppoſitos, ut amorem & odium, proſecutionem & fugam: altera ad actum, & negationem vel ceſſationem ejus, ut ad velle vel non velle, agere vel non agere &c. Mitto aliud genus libertatis, quæ ſcilicet dicit immunitatem à ſervitute, alterius hominis dominio addicente, quæ dicitur libertas civilis: de qua Juriſperiti in inſtitut. *de jure perſonarum*, & *ff. de ſtatu hominis l. cùm igitur*, & ſequentibus.

152 Hîc ergo ſolum agimus de libertate indifferentiæ, & inquirimus an illa in ſtatu innocentiæ, & in ſtatu naturæ lapſæ in homine reperiatur? Quam difficultatem excitavimus ad confutandum diverſos Philoſophorum Gentilium, & Hæreticorum errores, qui ad quatuor præcipua capita reduci poſſunt.

Primus eſt Stoicorum & Aſtrologorum, qui voluntatem noſtram & ejus actus fati determinationi ſubjiciebant, nomine *fati* intelligentes ſeriem & influxum cauſarum naturalium, præcipue cœlorum & aſtrorum: qua de cauſâ dicebant (ut teſtatur ex Ariſtotele D. Thomas) *quòd talis eſt voluntas in hominibus, qualem induxit Pater virorum Deorumque; id eſt, cœlum, vel ſol.* *Quæſt. 6. de malo articulo unico.*

Secundus fuit Manichæorum, qui etiam libertatem deſtruebant, & dicebant homines ad malum neceſſitari; non ex influxu ſiderum, ſicut Stoici & Aſtrologi, ſed ex anima mala, ita ſecum animam hominis bonam abripiente, ut eam non niſi malum velle ſineret. Unde ait Hieronymus in proœmio dialogi adverſus Pelagianos, *Manichæorum eſſe hominum damnare naturam, & liberum auferre arbitrium.*

Tertius eſt error Calvini & ſequacium, qui denegant noſtris actibus libertatem, propter motionem, ſeu gratiam, quâ Deus applicat voluntatem ad agendum; quam exiſtimant ita eſſe efficacem, ut omnem diſſentiendi potentiam in voluntate creata abſorbeat & conſumat; ſitque indeque voluntatem ſub divina motione non retinere abſolutam diſſentiendi potentiam, ſed puram ſpontaneitatem, ſeu immunitatem à coactione, minimè verò à neceſſitate. Qui error à Tridentino ſeſſ. 6. can. 4. his verbis proſcribitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, &c. neque poſſe diſſentire ſi velit, &c. anathema ſit.*

Quartus denique error eſt etiam Calvini & Lutheri, qui concedunt quidem hominem in ſtatu naturæ integræ præditum fuiſſe libertate, ajunt tamen perdidiſſe illam per peccatum; nec dicendum jam eſſe arbitrio liberum, ſed peccati ſervum, ſolùmque libertatis nomen vacuum ad nos tranſiiſſe, ut latè ſcribit Roſſenſis art. 7. contra Lutherum: quem etiam errorem damnat Tridentinum ſeſſione citatâ can. 5. ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium poſt Adæ peccatum amiſſum & extinctum eſſe dixerit aut rem eſſe de ſolo titulo: imò titulum ſine re &c. anathema ſit.*

Ex quibus liquet, plures poſſe diſtingui neceſſitates libero arbitrio repugnantes, nempe Stoicam, ſeu fatalem, Manichæam, & Calviniſticam: quæ in hoc conveniunt, quod omnes tam arctè & tam validè hominem ad operandum determinant & conſtringunt, ut in eo non relinquant potentiam ad oppoſitum: differunt autem in cauſâ à qua proveniunt: prima enim à ſyderum influxu; ſecunda à principio malo, vel anima mala, ſecum animam hominis bonam abripiente; tertia ab efficacia divinæ motionis, aut à peccato primi parentis, procedere dicitur. His præmiſſis, ſit

§. II.

Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur hominem in ſtatu innocentiæ habuiſſe libertatem indifferentiæ.

DICO primò: Homo in ſtatu innocentiæ fuit liber libertate indifferentiæ.

Probatur

153 Probatur primò ex illo Geneſ. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*: quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo à Deo in ſua creatione accepit, communiter referunt: præſertim Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. ubi docet libertatem eſſe eximiam illam ac ſingularem perfectionem, ſecundùm quam homo ad imaginem Dei conditus dicitur: *Liberum* (inquit) *& ſui arbitrij & ſuæ poteſtatis invenio hominem à Deo inſtitutum; nullam magis imaginem & ſimilitudinem Dei in illo animadvertens, quàm ejuſmodi ſtatûs formam: neque enim facie & corporalibus lineis, tam varijs in genere humano, ad uniformem Deum expreſſus eſt, ſed in ea ſubſtantia quam ab ipſo Deo traxit, id eſt anima ad formam Dei ſplendentis, & arbitrij ſui libertate & poteſtate ſignatus eſt.*

Sic etiam Damaſcenus, quem refert Divus Thomas 1.p.qu.93.ar.9. ait: *Hominem eſſe ad imaginem Dei, ſignificat intellectualem, & arbitrio liberum, & per ſe poteſtativum.* Idem docet Irenæus libro 4. adverſus hæreſes cap. 9. dicens: *Homo rationalis, & ſecundùm hoc ſimilis Deo, liber in arbitrio factus, & ſuæ poteſtatis.* Vel ut loquitur Tertullianus ubi ſuprà cap. 6. *Tota libertas arbitrij in utramque partem conceſſa eſt illi, ut ſui dominus conſtanter occurreret.* Item Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Hac* (inquit) *dignitatis prærogativâ, rationalem ſingulariter creaturam Conditor inſignivit, quod quemadmodum ipſe ſui juris erat, ſuaq; ipſius voluntatis, non neceſſitatis erat, quod bonus erat: ita & illa quoque ſui quodammodo juris in hac parte exiſteret: quatenus nonniſi ſua voluntate aut mala fieret, & juſtè damnaretur, aut bona maneret, & merito ſalvaretur.*

Demum Marius Victor lib. 1. Deum ita loquentem inducit Geneſis 1.

Nunc hominem faciamus, ait, qui regnet in orbe,
Et ſit imago Dei: ſimilem decet eſſe creanti,
Liber ad arbitrium fruitur qui mente creavit.

His addi poſſunt quicumque per imaginem Dei in homine intelligunt dominium ejus ſuper reliquas creaturas: conſequens enim eſt, ut qui habet aliorum dominium, habeat multò magis & ſui. *Quale enim erat* (addit Tertullianus ubi ſuprà) *ut totius mundi poſſidens homo, non in primis animi ſui poſſeſſione regnaret; aliorum dominus, ſui famulus?* Et Novatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cùm omnia* (inquit) *in ſervitutem illi dediſſet, ſolum liberum eſſe voluit: nam & liber eſſe debuerat, ne incongruenter Dei imago ſerviret.*

154 Plures etiam pro noſtra aſſertione ſuppetunt rationes, quas adducit D. Thomas 1.p.qu.82. art. 2. & qu. 83. ar. 1. lib. 2. contra Gentes cap. 48. qu. 22. de verit. ar. 6. & q. 23. art. 4. & in 2. diſt. 25. ar. 1. & 2. Sed præcipua & fundamentalis eſt illa quæ ſumitur ex propria natura voluntatis, quæ cùm ſit potentia cæca, debet ſequi per omnia ductum intellectûs: atque adeò ſicut iſte in judicando de appetibilibus eſt indifferens, & taliter unumquodque apprehendit, ut ejus judicium non ligetur, neque ad unum determinetur; ita illa debet in appetendo ſimilem ſervare indifferentiam, ita ut à nullo bono particulari & finito neceſſitari poſſit. Unde ait 1. p. qu. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum, neceſſe eſt quod homo ſit liberi arbitrij, ex hoc ipſo quod rationalis eſt.*

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. 155
Natura intellectualis triplici gaudet univerſalitate & amplitudine, quæ carent naturæ rationis expertes. Prima eſt, univerſalitas in eſſendo, quatenus per formas apprehenſas, & per ſpecies intelligibiles, poteſt fieri omnia, & recipere naturas & quidditates omnium rerum, non quidem in eſſe naturali & entitativo, ſed in eſſe intelligibili & repræſentativo, ut docetur in libris de anima. Ex hac univerſalitate oritur altera, nempe univerſalitas in judicando, quatenus poteſt in omnem faciem vertere objecta, & conſiderare illa ut ſunt digna amore vel odio, & ut ſibi neceſſaria vel utilia, aut nociva & diſconvenientia. Et ex hac naſcitur tertia, quæ eſt in appetendo, ratione cujus poteſt velle vel nolle, eligere vel non eligere quæcumque bona particularia, quæ non habent cum ſummo bono, ſeu cum bono ut ſic (quod eſt objectum formale voluntatis) neceſſariam connexionem. Immaterialitas ergo eſt radix remota libertatis; univerſalitas verò & indifferentia judicii immaterialitatem conſequitur, eſtque proxima libertatis radix: unde ex eo quod voluntas humana ſit appetitus rationalis, & reguletur per judicium rationis indifferens, rectè infert S. Thomas eam gaudere libertate indifferentiæ, & non ſolùm ſpontaneitatis: præſertim cùm indifferentia principii in agendo ſumatur ex forma per quam agit, quæ reſpectu appetitûs eſt bonum apprehenſum; quare ſicut appetitus ſequens apprehenſionem & formam ad unum determinatam, operari debet cum ſimili determinatione; ita qui ſequitur formam apprehenſam, communem & indifferentem ad plura, debet operari cum indifferentia.

§. III.

Error Lutheranorum & Calviniſtarum refellitur, & hominem in ſtatu naturæ lapſæ gaudere libertate indifferentiæ, multiplicater oſtenditur.

Dico ſecundò: Etiam in ſtatu naturæ lapſæ hominem gaudere libertate indifferentiæ. 156

Concluſio eſt certa de fide, & definita in Tridentino, locis citatis: & in Senonenſi, celebrato Pariſiis contra Lutherum, paulò ante Tridentinum Anno 1528. in decretis fidei cap. 15. ubi ſic dicitur: *Cùm reliquerit Deus hominem in manu conſilij ſui, appoſueritque coram eo ignem & aquam, bonum & malum, ut ad quodcumque voluerit porrigat manum ſuam: nec abs re beatus ille judicetur, qui potuit transgredi & non eſt tranſgreſſus, facere mala & non fecit, quod ſub eo ſit appetitus ejus, & dominetur illius: ac denique percurrenti Scripturam ſacram, paſſim obvium ſit, quod liberum utramvis in partem hominis arbitrium aſſeveret, ſatis eſſe viſum eſt ſacro Provinciali Concilio, libertatis ejuſmodi vires & metas exponere.* Quibus verbis Concilium non ſolùm libertatem indifferentiæ apertè ſtatuit; ſed etiam varia inſinuat Scripturæ loca, quibus illa commendatur ac declaratur, & in quibus, ut ait Auguſtinus libro de gratia & libero arbitrio cap. 2. *apertiſſimè videmus expreſſum liberum humanæ voluntatis arbitrium.*

Nec valet quod ajunt Hæretici cum Calvino 157
lib. 2. Inſtit. cap. 5. in his locis à Concilio allegatis ſermonem eſſe de homine integro, qualis à Deo conditus fuit, ſive de primo parente, qui in

in ſtatu innocentiæ indifferentem ad utrumlibet poteſtatem habuit & exercuit ; non autem de homine lapſo, qui unà cum juſtitia originali indifferentiam illam voluntatis amiſit. Non valet, inquam, quia hæc verba Eccleſiaſtici, *Si volueris mandata ſervare : conſervabunt te, appoſuit tibi ignem & aquam, &c.* manifeſtè diriguntur ad homines viventes, & non ſolùm ad Adamum longè antea mortuum. Illa quoque : *Ante hominem vita & mors, bonum & malum ; quod placuerit ei, dabitur illi* : non de unico Adamo vel Eva prolata ſunt, in quorum optione non eſt amplius vita & mors, bonum & malum, ſed generaliter de omnibus viventibus & ratione utentibus, ante quos bonum & malum proponitur, intelligenda ſunt. Item illud Joſuæ ultimo ; *Optio vobis datur, eligite hodie quod placet*, evidentiſſimè dicebatur Iſraëlitis præſentibus, quos vir ille ſanctus morti propinquus, ad retinendam fidem avitam, pietatemque erga Deum inducebat. Et illud Eccleſiaſtici 31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, &c.* dicitur generaliter de juſtis, Dei mandata ſervantibus. Denique cùm dicitur Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*, eſt ibi ſermo de homine poſt lapſum Adami, nempe de Caïno, non verò de primis parentibus.

158 Poteſt etiam probari concluſio ex SS. Patribus, qui paſſim libertatem indifferentiæ in nobis agnoſcunt, & variis encomiis celebrant. Eorum teſtimonia colligunt Controverſiſtæ, præſertim Bellarminus lib. 3. de libero arbit. cap. 5. Nobis ſufficiet pauca & illuſtriora producere. Primus occurrit Gregorius Nyſſenus, vel potiùs Nemeſius ejus contemporaneus, qui lib. 7. de Philoſophia cap. 1. & 2. libertatem arbitrio noſtro conceſſam explicat per indifferentiam ad hæc contradictoria : *ire & non ire ; dare & non dare ; concupiſcere & non concupiſcere ; lætari & non lætari.* Similia habent Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 25. & 26. Athanaſius orat. contra idola, & Baſilius in Pſal. 61. ubi ut declaret hanc voluntatis noſtræ libertatem & indifferentiam, eam comparat libræ ſeu ſtateræ : *Unicuique noſtrum* (inquit) *intus ſtatera quædam eſt à conditore omnium apparata, per quam rerum naturas poſſit appendere, bonumque à malo diſcernere.* Quam cogitationem antea Tertullianus expreſſerat lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis : *Quaſi liberum emancipati à Deo bonæ libertatis & poteſtatis arbitrij.*

159 Favent etiam Patres Latini : nam Auguſtinus, ut eandem voluntatis noſtræ indifferentiam explicet, comparat eam cardini verſatili, qui modo verſùs Orientem, poſtea verſùs Occidentem vergit ; ſic enim ait de libero arbir. cap. 1. *Motus quo hinc atque illinc voluntas convertitur, niſi eſſet voluntarius, atque in noſtra poſitus poteſtate, neque laudandus, cùm ad ſuperiora ; neque culpandus homo eſſet, cùm ad inferiora detorquet quaſi quendam cardinem voluntatis.* Item Hieronymus lib. 3. dialogi contra Pelag. *In noſtra poſitum eſt poteſtate*, inquit, *vel peccare vel non peccare, & vel ad bonum vel ad malum extendere manum, ut liberum ſervetur arbitrium* : ubi alludit ad illud Eccleſi. 15. *Appoſuit tibi ignem & aquam, ad quod voluerit porrige manum tuam* : manus enim in Scriptura ſignificat arbitrium, libertatem, dominium, poteſtatem, & imperium ; quia quæ in manu vel ſub manu habemus, eis pro arbitrio liberè uti poſſumus, eiſque dominamur. Sic liberi *manumiſſi* appellabantur, quod jam ſui juris eſſent, & ſub manu propria conſtituti. Et Abraham ad Saram de Agar ait : *Ecce ancilla in manu tua eſt, utere eâ ut libet.* Demum D. Bernardus ſerm. 81. in cantica hanc noſtræ voluntatis indifferentiam & libertatem mirum in modum extollit, his verbis : *Arbitrij libertas eſt planè divinum quiddam præfulgens in anima, tanquam gemma in auro. Ex hac ſiquidem ineſt illi inter bonum & malum, nec non inter vitam & mortem, inter lucem & tenebras, & cognitio judicij, & optio diligendi.*

Hæc SS. Patrum teſtimonia diſertiſſimis ad idem inſtitutum Prudentii verſibus concludemus è libro primo contra Symmachum.

——Libertas la vior ipſi
Conceſſa eſt homini, formam cui flectere vitæ,
Atque voluntatis licitum eſt : ſeu tramite dextro
Scandere, ſeu lævo malit decurrere campo :
Sumere ſeu requiem, ſeu continuare laborem,
Seu parere Deo, ſive in contraria verti.

Probatur tertiò concluſio : Homo, ut ſuprà oſtendimus, ad imaginem Dei dicitur conditus, quia libertate indifferentiæ fuit à Deo donatus : Sed imago Dei non eſt omnino deleta in nobis per peccatum originale, cùm illa adhuc remaneat in dæmonibus & damnatis, ut eleganter docet D. Bernardus ſerm. 1. de Annunt. his verbis : *Ad imaginem & ſimilitudinem Dei factus eſt homo, in imagine arbitrij libertatem, virtutes habens in ſimilitudine : & ſimilitudo quidem periit : veruntamen in imagine pertranſit homo ; imago ſiquidem in gehenna ipſa uri poteſt, non exuri, ardere, non deleri.* Quibus verbis imaginem Dei ab ejus ſimilitudine diſtinguit, in eo quod imago attenditur penes naturalia, præcipuè penes arbitrij libertatem, & ideò ſaltem in aliquo gradu remanet in Dæmonibus ; ſimilitudo verò penes gratuita, quare in illis poſt peccatum nullo modo pertranſit. Unde etiam libro de libero arbit. cap. 1. ait : *Divina ſimilitudinis ſummum locum tenent Angeli boni, nos infimum, Adam medium, diaboli nullum.* Ergo libertas indifferentiæ non fuit in nobis totaliter deleta per peccatum originale. 160

Denique ſuaderi poteſt concluſio hâc ratione : Homo in ſtatu naturæ lapſæ meretur & demeretur, & elicit actiones moraliter bonas vel malas, & laude aut vituperio dignas, ut experientiâ conſtat : Sed ut actus noſtri ſint moraliter boni vel mali, meritorij vel demeritorij, & laude aut vituperio digni, requiritur libertas indifferentiæ, ut articulo ſequenti oſtendemus : Ergo in ſtatu naturæ lapſæ reperitur in homine libertas indifferentiæ. 161

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA iſtam concluſionem & catholicam veritatem objiciunt Hæretici quædam Auguſtini teſtimonia, quibus docere videtur nos per peccatum Adami liberum perdidiſſe arbitrium. Sic enim ait Epiſtolâ 107. ad Vitalem : *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati gravitate perdidimus.* Et in Enchirid. cap. 30. *Libero arbitrio malè utens homo, & ſe perdidit & ipſum.* Et libro de perfectione juſtitiæ cap. 4. *Victâ vitio in quod cecidit voluntate, carnit libertate naturæ.* 162

Sed facilè reſpondetur, Auguſtinum his locis non

Digitized by

non intendere, per peccatum Adami perditam fuisse naturalem & nativam hominis libertatem, ut perperam contendunt Hæretici, sed facultatem ad benè agendum expeditam, seu completam benè agendi, & peccati vitandi possibilitatem, quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clarè seipsum explicat Augustinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 2. ubi sic ait: *Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium ab humano genere? Libertas quidem periit per peccatum; sed illa quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana divinâ indigeret gratiâ, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc verè liberi eritis: utique liberi ad benè, justeque vivendum, &c.* Et lib. 2. cap. 5. *Peccatô Adæ arbitrium liberum de natura hominum periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad benè autem pièque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cogitationis, sermonis adjuta.* Quæ ut melius intelligantur, & concilientur alia Augustini loca specie tenus adversa,

164 Notandum est, vocem liberi arbitrii dupliciter ab illo sumi, videlicet pro naturali facultate eligendi utrumlibet, positis omnibus ad id prærequisitis; & pro eadem facultate, ut instructa & munita iisdem omnibus prærequisitis, inter quæ est Dei gratia, ad abstinendum à peccato, vel ad benè operandum utiliter ad vitam æternam. In priori sensu illam usurpat in libris quos scripsit contra Manichæos, qui naturalem illam facultatem negabant, hominemque subjiciebant naturali necessitati, bonæ vel malæ animæ, in agendo benè vel malè. Scribens verò contra Pelagianos, qui dicebant vires naturales arbitrij tales esse, tamque potentes & expeditas, ut possit sine auxilio gratiæ benè operari, & à peccato abstinere, illam sumit in posteriori sensu; præsertim cùm docet, nos per peccatum Adami liberum arbitrium perdidisse. Vel, quod in idem redit, loquitur de libertate gratiæ, non naturæ, seu de immunitate à servitute & captivitate peccati, non verò de libertate indifferentiæ, de qua nunc disputamus. Liberum enim (ut suprà annotavimus) tripliciter dicitur: à servitute seu subjectione, à coactione, & à necessitate. Liberum à servitute opponitur servo & captivo, atque in eo consistit, quod quis sit exemptus à servitute peccati, vel alia subjectione: unde Paulinus in Epistola ad Celantiam: *Sola, inquit, apud Deum libertas est non servire peccatis; summa apud Deum nobilitas est clarere virtutibus.* Liberum à coactione est idem quod spontaneum, & opponitur coacto seu violento. Liberum à necessitate opponitur necessario, & est idem quod indifferens ad agendum vel non agendum, vel ad agendum hoc vel illud.

165 Objicies secundò: D. Augustinus variis in locis docet in natura lapsa esse necessitatem peccandi, ortam ex peccato Adami, vel ex concupiscentia: Ergo in statu naturæ lapsæ non datur in homine libertas indifferentiæ ad bonum & malum. Consequentia videtur manifesta: libertas enim indifferentiæ ad bonum & malum, cum necessitate peccandi est incompossibilis. Antecedens probatur, tum ex illo dicto Augustini contra Julianum: *Multùm erras, qui vel necessitatem nullam putas esse peccandi, vel non intelligis illius peccati esse pœnam, quod nullâ necessitate commissum est*: tum ex alio adversùs Pelagium, ubi ait: *Quod ex vitijs naturæ, non ex conditione naturæ sit quædam peccandi necessitas, audiat homo; atque ut eadem necessitas non sit, discat Deo dicere: de necessitatibus meis educ me.* Addi possunt alia loca, in quibus asserit ex inolita peccandi consuetudine oriri in peccatoribus quandam peccandi necessitatem; ut libro de perfectione justitiæ cap. 5. ubi sic habet: *Quia peccavit voluntas, sequuta est peccantem peccandi dura necessitas.* Cui simile est quod ait alibi, *Victâ vitiô in quod cecidit voluntate, sequutam esse peccandi necessitatem.* Concinit Bernardus serm. 81. in cantica: *Quis me* (inquit) *liberabit de manibus meis? non quod volo ago, sed me, non aliô prohibente; & quod odi illud facio, sed me, non aliô compellente. Atque utinam prohibitio hæc, & hæc compulsio ita violenta esset, ut non esset voluntaria; forsitan enim sic possem excusari; aut certè ita esset voluntaria, ut non violenta: profectò enim sic possem corrigi. Nunc verò nusquam exitus misero patet, quem & voluntas inexcusabilem, & incorrigibilem necessitas facit.*

166 Respondeo, quod quando S. Augustinus docet ex peccato Adami, vel ex concupiscentia, ortam esse in nobis necessitatem peccandi, loquitur de necessitate quadam peccandi vagè & indeterminatè: quia licet homo in statu naturæ lapsæ possit singula divisivè vitare peccata, non tamen omnia collectivè, ut dicemus in tractatu de gratia. Unde S. Thomas qu. 25. de verit. art. 12. ad 7. exponens illud Psalmi: *De necessitatibus meis erue me*, ait *quod peccata dicuntur necessaria, inquantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.* *Disp. 1. art. 6.*

Ad alia loca in quibus Augustinus asserit ex consuetudine oriri in peccatoribus peccandi necessitatem, dicendum est, ipsum loqui de necessitate morali, non verò physica: consuetudo enim peccandi invehit tandem magnam abstinendi à peccato difficultatem, quæ moralis necessitas dicitur, juxta illud Augustini 8. confess. cap. 5. *Dum servitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Et juxta illud Anselmi de libero arbitrio cap. 6. *Frequenti usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia sine difficultate non possumus.* In eodem sensu loquitur Bernardus, dum ait quod *Necessitas incorrigibilem facit*: non enim vult quod correctio sit absolutè impossibilis, sed solùm quod sit summè difficilis, propter vehementiam pravæ inclinationis.

167 Objicies tertiò: D. Augustinus in libro operis imperfecti contra Julianum, & pluribus aliis in locis, bifrontem indifferentiæ potestatem, quam Julianus & alij Pelagiani in libertatem inducebant, acerrimè impugnat, eamque veluti basim, & fontem, ac nidum hæresis Pelagianæ rejicit: Ergo talis libertas non potest tribui hominibus in statu naturæ lapsæ, tum hæresi manifesta, & evidenti cum Pelagianis commercio.

168 Respondeo, Augustinum triplici de causa reprobasse libertatem indifferentiæ, quam Julianus & alij Pelagiani admittebant: Primò, quia volebant indifferentiam illam seu potestatem ad agendum vel non agendum, talem esse, quod

neceſſitatem divinæ motionis, & gratiæ liberum arbitrium applicantis, excluderet. Secundò, quia exiſtimabant voluntatem hominis lapſi eſſe in perfecto æquilibrio, ſicut erat in ſtatu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; ſubindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuiſſe attenuatum & debilitatum, & ratione concupiſcentiæ magis propenſum ad bonum delectabile contrarium rationi, quàm ad bonum honeſtum & rationi conſonum; ut refert Divus Proſper in Epiſtola ad Auguſtinum, ubi Maſſilienſium errores referens, ait: *Putant ut quia prævaricator ideò dicitur non obediſſe, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuiſſe, quia voluit: & quantùm quiſque ad malum, tantùm habeat facultatis ad bonum, parique momento animum ſe ad vitia vel virtutes movere.* Tertiò, illam libertatem reprobavit Auguſtinus, quia Julianus & alii Pelagiani liberum arbitrium generatim definiebant per poteſtatem benè vel malè agendi; cùm tamen libertas generaliter ſumpta, prout abſtrahit à Deo & creaturis, & à Beatis ac viatoribus, id non poſtulet, ſed ſufficiat indifferentia ad agendum hoc vel illud bonum, ut infrà declarabimus. Non negabat tamen S. Doctor libertatem indifferentiæ, temperatam ſubjectione ad Deum, & indigentem ad operandum motione divinâ, & gratiâ applicante; atque ratione concupiſcentiæ ad malum propenſam, ſubindeque per peccatum originale debilitatam. Item non negabat patientiam ad peccandum reperiri in viatoribus non confirmatis in gratia, ſed tantùm negabat eam ingredi eſſentiam & rationem formalem libertatis. De quo infrà.

A *ſubvertit omnia principia Philoſophiæ moralis: ſi enim non ſit liberum aliquid in nobis, ſed ex neceſſitate moveamur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philoſophia conſiſtit.*

B

C

D

E

ARTICULUS II.

An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum & demeritum requiratur?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

169 DIco primò: Ut actus noſtri ſint boni vel mali moraliter, laudabiles aut vituperabiles, meritorij vel demeritorii, non ſufficit ſpontaneitas ſeu libertas à coactione, ſed requiritur libertas indifferentiæ.

Concluſio eſt certa de fide, & oppoſita ſententia damnata ut hæretica ab Innocentio X. in nova conſtitutione, confirmata ab Alexandro VII. & ante illos à D. Thoma qu. 6. de malo art. unico, ubi hæc ſcribit: *Quidam poſuerunt quod voluntas hominis ex neceſſitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur: non enim omne neceſſarium eſt violentum, ſed ſolùm id cujus principium eſt extra, unde & motus naturales inveniuntur aliqui neceſſarij, non tamen violenti &c. Hæc autem opinio eſt hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur eſſe meritorium vel demeritorium, quod aliquis ſic ex neceſſitate agit, quod vitare non poſſit. Eſt etiam annumeranda inter extraneas Philoſophiæ opiniones: quia non ſolùm contrariatur fidei, ſed*

170 Eadem ratione utuntur frequenter SS. Patres, qui paſſim docent, ſublatâ libertate indifferentiæ, fruſtra eſſe conſilia, exhortationes, præcepta, & actus noſtros, nec præmiò, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos eſſe. Ita Hieronymus lib. 2. contra Jovinian. ubi ait: *Liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia neceſſitate trahimur; alioquin ubi neceſſitas eſt, nec damnatio, nec corona eſt.* Quod dictum refert Auguſtinus libro de natura & gratia cap. 65. illudque approbat ut veriſſimum, certiſſimum, atque notiſſimum. Undè, ut ſuprà vidimus, libro 3. de libero arbit. cap. 1. aſſerit quod niſi motus animi, quò ad bonum vel ad malum flectimur, in noſtra eſſet poſitus poteſtate, nec laudandus foret homo, neque culpandus, quando benè vel malè agit. Item libro de fide contra Manichæos cap. 10. *Quis*, inquit, *non clamet ſtultum, præcepta dare ei, cui liberum non eſt quod præcipitur facere; & iniquum damnare eum, cui non fuit poteſtas juſſa complere?* Et in libro de duabus animabus cap. 11. *Nec hi libri obſcuri ſcrutandi mihi erant, ut dicerem neminem vituperatione ſuppliciove dignum, qui aut id velit quod juſtitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non poteſt. Nonne iſta cantant & in montibus paſtores, & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in ſcholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?*

171 Hanc rationem eleganter proſequitur Euſebius lib. 6. de præparatione cap. 5. his verbis: *Sublatâ liberâ arbitriâ jacebit omnis Philoſophia, jacebit pietas, nulla erit Laus virtutis, nullus fructus laboris, nec puniendi erunt improbi, nec admirandi ſtudioſi, inutiles prorſus leges, vanæ exhortationes, caſſæ objurgationes, nullum meritum, nulla merces, nec virtus erit nec vitium; ſi non libera voluntate, ſed neceſſitate fatorum opera noſtra fiant.*

172 Poteſt etiam ſuaderi concluſio ratione quam inſinuat S. Thomas in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. ubi dicit quod *ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*: Sed dominium voluntatis eſt per libertatem indifferentiæ, per quam in ejus poteſtate eſt agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet idem S. Doctor 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3. ubi ait, quod *ſumus Domini noſtrorum actuum, ſecundùm quod poſſumus hoc vel illud agere*, & magis conſtabit ex dicendis articulo ſequenti: Ergo libertas indifferentiæ eſt fundamentum moralitatis, & radix ex qua hæ proprietates in actibus humanis, veluti flores & rami progerminant, nempe quod ſint laudabiles vel vituperabiles, & capaces meriti vel demeriti.

173 Confirmatur: *Idem ſunt actus morales & actus humani*, ut ait S. Thomas ſupra qu. 1. art. 3. Sed actus purè ſpontanei non poſſunt dici humani; Ergo nec morales appellari. Minor probatur ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ubi ſic habet: *Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*; id eſt, quæ fiunt ex deliberatione rationis & electione voluntatis: Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione,

Digitized by Google

ctione non verò à neceſſitate immunes , non procedunt ex deliberatione rationis,& electione voluntatis ut conſtat in amore beatifico, vel in volitione boni ut ſic: Ergo non poſſunt dici actus morales & humani.

174 Probatur ultimò concluſio egregia ratione quam fusè proſequuntur Salmanticenſes hîc tract.11.diſp.1.dubio 1.§.2.& quæ poteſt ſic breviter proponi. Actus noſtri non alia ratione dicuntur morales,niſi quia ſubjacent regulis morum,& ab illis regulantur ; ſicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod ſubditur regulis artis:Sed actus purè ſpontanei , & à ſola coactione immunes , non poſſunt regulis morum ſubjici, nec ab eis dirigi & regulari : Ergo nec morales B dici.Major patet, Minor probatur. Cùm enim regula ſeu lex adhibeatur actionibus , ut eas ab extremis ad medium regulæ deducat,fruſtra illa adhiberetur actioni , quæ non eſt variabilis ſecundùm medium & extrema , ſed ſuâpte naturâ invariabilis , & ad unum determinata : Actus autem purè ſpontanei , & à ſola coactione immunes,ſunt omninò invariabiles , & ad unum ex ſua natura determinati , ut patet in amore beatifico , & in volitione beatitudrnis in communi:Ergo illi non poſſunt ſubjici regulis morum,nec ab eis dirigi & regulari.

175 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio : C Proprium munus regulæ moralis eſt imponere modum regulato , determinando ipſum ad unum quod ratio dictat , unde quod moraliter regulatur , ſupponitur indifferens ut ſic vel ſic determinetur : Ergo actus qui non ſunt indifferentes,ſed ad unum totaliter determinati , non poſſunt cadere ſub regula morali , nec dici moraliter boni aut mali.

Dico ſecundò : Ut actus ſint moraliter boni aut mali,meritorii vel demeritorii, non requiritur neceſſariò libertas contrarietatis ſeu ſpecificationis , ſed ſufficit libertas contradictionis ſeu exercitij.

176 Probatur primò : Chriſtus,dum erat viator, D exercebat actus meritorios & moraliter bonos ; & tamen cum eſſet ab intrinſeco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo inſtanti beatitudinem meruerunt , per actum charitatis,qui fuit neceſſarius quoad ſpecificationem , & liber tantùm quoad exercitium , cùm in illo inſtanti peccare non potuerint , ut docuimus in tractatu de Angelis : Ergo ad eliciendos actus meritorios & moraliter bonos , non requiritur neceſſariò libertas contrarietatis & ſpecificationis , ſed ſufficit libertas contradictionis ſeu exercitij. Unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 9. ad 5. E dicit: *Poſſe peccare non facit ad meritum , ſed ad meriti manifeſtationem, inquantum oſtendit opus bonum eſſe voluntarium.*

Diſp. 11. art. 5.

177 Probatur ſecundò:Illa libertas ſufficit ad moralitatem,quæ ſatis eſt ut actus cadant ſub regulis morum , ita quod hujuſmodi regulæ poſſint ipſum dirigere,& de eo diſponere : Sed ad hoc ſufficit libertas quoad exercitium : Ergo ad merendum vel demerendum,ſufficit libertas exercitii. Major patet ex dictis concluſione præcedenti,Minor probatur. Eo ipſo quod actus ſit liber quoad exercitium,poteſt ratio & lex de illo diſponere,ipſumque præcipere vel prohibere: Ergo cadit eo ipſo ſub regulis morum.

Confirmatur : Actus ſic liber non eſt determinatus à natura ut ſit vel non ſit, ſed ad utrum- A que indifferens : Ergo poteſt dirigi & determinari per regulas morum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Thomas in 2.diſt. 40. qu. 1. art. 1. 178 ait : *Actus ſunt in genere moris,ex hoc quod ſunt voluntarij* : Sed actus purè ſpontanei , ut volitio boni ut ſic , & amor beatificus,ſunt voluntarij, quia ſunt à principio intrinſeco , cum cognitione finis:Ergo ſunt in genere moris. Unde idem S. Doctor qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. ſent. diſt.28.qu.1.art.2. ad 2. docet actum charitatis, quo Chriſtus Deum diligebat , fuiſſe meritorium.Et in reſp.ad 5. ſic ait : *Etiamſi liberum arbitrium Chriſti eſſet determinatum ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum (quod non facere non poteſt) tamen per hoc non amittit libertatem , aut rationem laudis , ſive meriti,quia in illud non coactè , ſed ſponte tendit,& ita eſt actûs ſui dominus.*

Reſpondeo , quòd quando S.Thomas ait a- 179 ctus in genere moris, ex hoc quod ſunt voluntarii,ſumit voluntarium pro libero, non verò pro ſpontaneo,ut infra patebit.

Ad aliud teſtimonium , relictis variis ſolutionibus, reſpondetur cum Banne , Alvare , & Salmanticenſibus , actum charitatis Chriſti Domini poſſe conſiderari dupliciter ; primò , prout reſpicit Deum ut bonum ſecundùm ſe , & hoc modo fertur in illum omninò neceſſariò , unde prout ſic non fuit meritorius : ſecundò, quatenus reſpicit Deum ſecundùm quod in actu exercito eſt ratio diligendi creaturas ; & prout ſic fertur ad eum liberè,ſaltem quoad exercitium ; & hac ratione fuit meritorius. Quemadmodum enim ipſe amor divinus&increatus ſimul eſt neceſſarius & liber reſpectu diverſorum : neceſſarius quidem , quatenus terminatur ad divinam bonitatem ſumptam ſecundùm ſe ; liber verò, prout terminatur ad creaturas, vel (quod idem eſt)ad ipſam divinam bonitatem , ut eſt in acto exercito ratio illas diligendi : ita etiam actus charitatis Chriſti Domini,& amor beatificus aliorum beatorum,quia ſunt participationes formales amoris divini & increati,habent quod ſecundùm illam diverſam terminationem objectivam,ſint ſimul neceſſarij & liberi ; licèt cum hoc diſcrimine in beatis,& in Chriſto , quod in illis non ſunt ſecundùm illam rationem meritorii,defectu ſtatûs viæ ; cùm tamen in Chriſto, qui ſimul erat viator & comprehenſor, actus charitatis ut terminatus ad eſſentiam divinam , quatenus erat ratio diligendi creaturas, præſertim rationales,pro quibus mori debebat , meritorius eſſet.

Dices : Ideo eſſentia divina ſecundùm ſe con- 180 ſiderata,amatur , abſque ulla prorſus indifferentia , qua prout ſic eſt bonum infinitum clarè viſum : Sed etiam prout eſt ratio diligendi creaturas,eſt bonum infinitum clarè viſum , cùm ſit eadem prorſus indiviſibilis bonitas divinæ eſſentiæ : Ergo pariter ſub hac ſecunda conſideratione rapit voluntatem neceſſariò , & abſque ulla indifferentia.

Reſpondeo,bonitatem divinam , ut eſt ratio diligendi creaturas,eſſe quidem in ſe ſeu ſubjectivè infinitam: tamen formaliſſimè applicatam creaturis , per modum rationis illas diligendi, finitam eſſe , quia finito modo applicatur , ſi-

cur & ipſæ creaturæ finitè illam participant. Cujus rei exemplum eſſe: eadem eſſentia divina, unita per modum ſpeciei impreſſæ mentibus beatorum, quæ prout unita formaliter, finita eſt, quia finitè unitur, licèt in ſe ſeu ſubjectivè infinita ſit: & rurſus in eadem eſſentia, ut continente rationem idealem equi, quę etiam prout ſic formaliter comprehenſibilis eſt, licèt in ſe, ſeu ſubjectivè, incomprehenſibilis ſit.

181 Ex his patet ſolutio ad aliud teſtimonium: nam D. Thomas ibi ſolùm intendit, quod etſi liberum arbitrium Chriſti eſſet determinatum ad unum, ſcilicet ad dilectionem Dei, quoad perfectiones neceſſarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens quantùm ad exercitium, ſeu indifferentiâ & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout eſt ratio diligendi creaturas. Unde ſolùm vult in actu neceſſario poſſe reperiri laudabilitatem & meritum, non ex ea parte quâ neceſſarius eſt, ſed pro ea quâ liber eſt libertate contingentiæ, non entitativâ, ſed terminativâ: alioquin ſibi apertè contraderet, ac deſtrueret primam reſponſionem quam ibidem præmittit; in ea enim aſſerit Chriſto convenire libertatem ad meritum neceſſariam, quia licèt determinatus ſit ad bonum in genere, libertatem nihilominus ac indifferentiam habet circa varia ſpecie ac numero bona. *Dicendum* (inquit) *quod liberum arbitrium Chriſti non erat determinatum ad unum ſecundùm numerum, ſed ad unum ſecundùm genus, ſcilicet ad bonum.* Quam ſolutionem clarioribus verbis expreſſit 3. p. qu. 18. art. 4. ad 3. *Dicendum quod voluntas Chriſti, licèt ſit determinata ad bonum, non tamen eſt determinata ad hoc vel ad illud bonum; & ideò pertinet ad Chriſtum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.*

182 Inſtabis: Ergo perperam aſſignavit D. Thomas, pro oſtendenda libertate actûs dilectionis in Chriſto, hanc cauſalem: *quia in illum non coactè ſed ſponte tendit*: Sed debebat dixiſſe, quia adhuc reſpectu iſtius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego conſequentiam: Licèt enim ſpontaneitas, ſeu negatio coactionis, non ſit ratio formalis, fundans in dilectione Chriſti laudabilitatem & meritum, eſt tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, fundantem rationem laudabilitatis & meriti: quia ſi dilectio beata Chriſti eſſet coacta, nullo modo poſſet eſſe libera, libertate contradictionis, nec conſequenter meritoria: ut ergo S. Thomas ſalvet actum dilectionis in Chriſto, ſub aliqua ſui conſideratione fuiſſe liberum, libertate contradictionis, ac proinde meritorium, rectè hanc cauſalem aſſignat, *quia in illum non coactè ſed ſponte tendit*: additque, *& ita eſt ſui actûs dominus*: quia, ut dixi, ſpontaneitas ſeu negatio coactionis, eſt ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Chriſti beatifica, ut ad creaturas terminata.

183 Pro completa hujus difficultatis reſolutione, advertendum eſt, quod quamvis de fide certum ſit ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus libertatem indifferentiæ requiri, non tamen in Chriſto, quia Innocentius X. in nova conſtitutione definiens ad merendum vel demerendum non ſufficere libertatem à coactione, ſed requiri libertatem à neceſſitate, loquitur expreſſe de merito aut demerito hominis in ſtatu naturæ lapſæ: unde quamvis diceretur Chriſtum, Angelos, vel homines in ſtatu innocentiæ, per actus purè ſpontaneos meruiſſe, nihil prædictæ conſtitutioni repugnans aſſereretur. Porrò non eo hæc addo, quod negem Chriſtum in merendo liberum fuiſſe libertate indifferentiæ, cùm maximè liber fuerit; ſed quod negem illum eo modo quo nos liberi ſumus, liberum fuiſſe; & ut diſtinguam certa fidei dogmata à concluſionibus vel opinionibus Theologicis, quæ pari certitudine & firmitate non gaudent.

Objicies ſecundò: Amor beatificus, ut terminatur ad Deum ſecundùm ſe, eſt actus omnino neceſſarius: Sed ut ſic eſt moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur neceſſariò libertas indifferentiæ. Major patet, Minor probatur primò. Quia amor Dei in patria habet eandem bonitatem, quam habebat in via, cùm tendat in idem objectum: Sed in via eſt bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundò, quia in patria facit hominem perfectum, ſanctum, & moraliter bonum, ſicut in via. Tertiò, quia in patria retinet oppoſitionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia niſi eſſet bonus moraliter, careret aliqua perfectione quam habet amor viæ, eſſetque proinde minùs perfectus: quod admitti non poteſt. 184

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, quod amor Dei in patria habet eandem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis: quia licèt tendat in idem objectum, non tamen eodem modo; in via enim liberè in illud tendit, in patria verò neceſſariò. Sicut licèt motus primò-primi & indeliberati verſentur circa idem objectum, ac actus deliberati; quia tamen iſti tendunt in illud cum advertentia & libertate, ſunt moraliter boni vel mali, non verò illi. 185

Ad ſecundam reſpondeo, quòd licèt amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & ſubjectivâ, ratione cujus actus imputatur & meritorius eſt; quia tamen eſt bonus objectivè, utpote tendens in objectum bonum & rationi conſonum, facit hominem perfectum, ſanctum, & bonum moraliter, & retinet oppoſitionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eandem & longè majorem perfectionem eâ quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ, ratione phyſicæ entitatis, & determinationis neceſſariæ ad ſuum objectum: unde non ideò erit abſolutè minùs perfectus, quamvis non ſit in eo bonitas moralis; ſicut non eſt minùs perfectus, quia caret libertate, quàm amor viæ, qui eſt liber. Addo, prædictum amorem non carere abſolutè bonitate morali, ſicut abſolutè non caret libertate: quia licèt ad Deum ſecundùm ſe terminetur neceſſariò, ad ipſum tamen, ut eſt in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur liberè, & ut ſic participat moralitatem, ſicut in ſolutione præcedentis objectionis declaravimus.

* * *

ARTICULUS III.

An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?

LICET de fide certum sit, indifferentiam activam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, in statu naturæ lapsæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus esse necessariam: quia tamen aliquid potest requiri ad statum alicuius rei, quod ad ejus essentiam & quidditatem non pertinet, meritò quærunt Theologi, an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel solùm ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus pertineat? Et quia indifferentia est duplex, ura contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat; difficultas est, an utraque hæc indifferentia sit de essentia libertatis, vel solùm prima?

§. I.

Statuitur prima conclusio, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

186 DICO primò, indifferentiam contradictionis, seu potestatem ad agendum vel non agendum, esse de essentia libertatis, non verò aliquod accidens ei adjunctum, & ad statum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Est contra Guillermum Gibiufum, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & sequentibus, docet libertatem sitam esse in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis supra corporeas, præscindendo ab indifferentia: citatque pro hac sententia plures antiquos & recentiores Theologos. Consentiunt Cæsar Vanin. in suis exercit. & Franciscus Macedo Franciscanus qui unica de mente summi Pontificis Innocentii circa propositiones Jansenij art. 4. Est etiam contra Jansenium, qui libro 6. de gratia Christi, ferè per totum, conatur ostendere libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter, nisi solam immunitatem à coactione, cum luce ac directione rationis: sicque asserit voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur; quamvis aliqui sint necessarij simpliciter, ut amor beatificus, vel amor quò Deus seipsum diligit, aut quò Spiritus Sanctus producitur: unde facile gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, sed facit ut plenissimè velit. Hunc sequutus est Vincentius Lenis in Theriaca de libero arbitrio libro 2. cap. 6. ubi contendit quod potestas volendi oppositum, minimè ingrediatur rationem essentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfectè voluntarium, licèt talis potestas indifferentiæ non adsit, esse etiam perfectè liberum.

187 Nostra tamen conclusio communis est apud Theologos, præsertim e Schola Divi Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Sebille Antverpiensis in libro de libero arbitrio adversùs Cornelium Jansenium, & Vincentium Lenem. Unde inaniter iste se jactat, omnes veros Thomistas pro sua statare sententia; cùm potiùs nullus possit dici vere Thomista, seu D. Thomæ discipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis essentiam pertinere; cùm id expressè doceat S. Doctor, quotiescumque ex professo de libertate Dei & creaturarum differit, ut patebit ex dicendis probatione sequenti.

Probatur ergo primò conclusio ex D. Thoma, percurrendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum disputat, & ostendendo ipsum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum vel non agendum, non verò per solam spontaneitatem seu immunitatem à coactione explicare; subindeque censere, indifferentiam ad notionem & essentiam seu rationem formalem libertatis, non verò solùm ad statum ejus accidentalem pertinere. 188

Primus locus habetur 1. p. qu. 19. art. 10. in corp. ubi affirmat liberum arbitrium haberi tantùm respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturaliter appetimus; ibidemque addit Deum non liberè amare seipsum, quia sè amat necessariò, sed esse liberum ad ea quæ contingenter seu non necessariò vult extra se. 189

Unde ut explicet quomodo Deus sit liber, licèt non possit velle malum culpæ, respondet ad 2. hoc non obesse, *quia voluntas divina ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse.* Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non verò ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Unde qu. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei* (inquit) *non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin quantum est de se possit in aliud: & secundùm hoc competit ei libertas arbitrij.* Et in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrij pertinet, ut actionem aliquam facere possit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, potest non facere.* Ecce probat indifferentiam, ut salvet libertatem arbitrii divini.

Alter locus insignis sumitur ex qu. 24. de verit. art. 3. ubi quærit utrum liberum arbitrium sit in Deo? & respondet in corp. articuli: *Oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri; similiter & in Angelis, non enim ipsi ex necessitate volunt.* Unde quartum argumentum quod erat hujusmodi: *Liberum arbitrium est potentia ad opposita actus se habens: sed Deus non se habet ad oppositum, cùm sit immutabilis, nec in malum flecti possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo:* sic solvit: *Dicendum quod voluntas divina se habet ad oppositum; non quidem ut aliquid velit & postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle & non velle.* Si autem Divus Thomas existimaret libertatem voluntatis divinæ in sola ejus spontaneitate essentialiter consistere, non assereret Deum esse liberi arbitrii, *quia potest hoc velle & non velle*; & quia quicquid vult, *ex necessitate non vult*; & quia *voluntas ejus se habet ad opposita*: sed hoc unum ad suam opinionem stabiliendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, sponte vult & non coactè: Ergo est liberi arbitrii. 190

Simile argumentum desumi potest ex libertate angelica, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum: nam 2. contra gentes cap. 48. sic de substantiis intellectualibus scribit: *Libertatem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus,* 191

Digitized by Google

actus, ut ostensum est : ostenderat autem cap. præcedenti ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, *utpote in ipsa existens agere & non agere.* A

Idem docet variis in locis de libertate humana : nam 1.p.q.83.art.1.probat hominem esse liberi arbitrij, *quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum* : quæ ratio nulla esset, si libertas nostræ voluntatis in sola spontaneitate seu immunitate à coactione consisteret. Unde ibidem art. 3. ait : *Liberi arbitrij esse dicimur, quia possumus unum recipere, alio recusato.* Et qu. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento sed contra : *In hominis* (inquit) *potestate est facere & non facere, & ita est liberi arbitrij.* Ergo juxta D. Thomam, libertas non solùm secundùm statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundùm propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam seu potestatem ad agendum vel non agendum includit; nec in sola spontaneitate, seu ratione perfectè voluntarij, adæquatè consistit.

§. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 EADEM veritas ex SS. Patribus, ac Summis Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria; ideoque liberum arbitrium comparant statuæ in æquilibrio positæ, vel cardini in utramque partem versatili. Unde solùm hic addam Summorum Pontificum Pij V. Gregorij XIII. & Urbani VIII. constitutiones, in quibus hæ duæ Michaelis Baii propositiones proscribuntur : *Quod voluntariè fit, etsi necessitate fiat, liberè tamen fit.* Item : *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* C

193 Nec valet responsio Jansenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare absolutè illas propositiones, sed solùm per respectum ad id quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis significatur, quod non est aliud, quàm illud quod habet sàltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam tum quia jam ostendimus Patres & Doctores antiquos, præsertim D. Augustinum, & S. Thomam in libertate simpliciter & sine addito sumpta admisisse semper aliquam indifferentiam. Tum etiam, quia non alia de causa Summi illi Pontifices propositiones illas Baii damnarunt, nisi quia existimarunt eas cõtinere errorem Calvini, qui non negavit libertatem a coactione, sed tantum a necessitate, ut infrà ostendemus. D

194 Non valet etiam quod addit Jansenius, nempe suam opinionem diversam esse ab illis propositionibus Baii, utpote asserentibus omnem actum voluntarium, ac proinde & actus primò-primos, habere libertatem; cùm tamen ipse ad libertatem necessarium putet quod voluntas se moveat & applicet specialiter, & cum lucc ac directione rationis operetur; quod non habet in actibus primò-primis. Nam etsi differat Jansenii doctrina à secunda propositione Baii, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etsi necessarium sit; quod reprobant prædicti Summi Pontifices. E

§. III.

Conclusio variis rationibus demonstratur.

POTEST etiam conclusio variis rationibus demonstrari. Prima sumitur ex notione electionis, quam constat esse partem libertatis, & quidem præcipuam; unde plures libertatem *vim electivam* definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis : At constat nomine electionis designari tantum voluntatem ita terminatam ad unum, ut æque possit ad alterum terminari; unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 2 docet ea tantum sub electionem cadere, quæ fieri possunt & non fieri. Et D. Thomas infra quæst. 13. art. 2. *Cùm electio*, inquit, *sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt, & ideo in eis quæ sunt determinata ad unum, electio locum non habet.* Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum potestate ad oppositum, subindeque indifferentia activa, & non sola spontaneitas & immunitas a coactione. 195 B

Secunda ratio, eaque præcipua & fundamentalis. Liberi arbitrij ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox significat sui potestatem, & dominium actionis suæ; & sexta pagina per dominium & potestatem hominis libertatem explicat; ut patet ex illo Genesis 4. *Sub te erit appetitus ejus, & tu dominaberis illius*; & ex illo 1 ad Corinth. 7. *Non habens necessitatem potestatem autem habens suæ voluntatis.* Sed actus pure spontanei, & à sola coactione immunes, non sunt sub dominio & potestate nostræ voluntatis : Ergo non sunt verè liberi, subindeque libertas in sola spontaneitate non salvatur, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad oppositum. Major & consequentia patent. Minor autem, in qua est difficultas, multipliciter ostenditur. 196

Primò ex D. Thoma 1, contra Gentes cap. 68. ubi ait : *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exterius agentis.* Sed actus pure spontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, sed tantùm violentiam causæ exterius agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi : Ergo non potest dici esse sub dominio & potestate voluntatis. 197

Secundò ex Aristotele 3. Ethic. cap 5. ubi dicit : *Quibus in rebus nostra in potestate sunt agere, in iis & non agere, & in quibus non agere, in iis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari*, inquit, *est in nostra potestate, oportet etiam quòd non operari sit in nostra potestate : si enim non operari non esset in nostra potestate, sequeretur impossibile esse non operari : ergo necesse esset nos operari & operari non esse ex nobis, sed ex necessitate.* Ergo ex Aristotele & D. Thoma, illi solum actus sunt sub potestate & dominio voluntatis, quibus ita agere ut possit non agere; non verò illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non possit non elicere; quales sunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus pure spontanei, & à coactione, non verò a necessitate immunes. 198

Probatur tertiò : Quicquid est in potestate nostra, 199

noſtra, cadit in deliberationem intellectûs, & electionem voluntatis : Sed actus purè ſpontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis : Ergo non ſunt ſub ejus poteſtate & dominio. Minor patet: Major probatur ex D. Thoma in hac qu. art. 2. ad 2. ubi ait : *Ex hoc contingit quod homo eſt dominus ſui actûs, quod habet deliberationem de ſuis actibus ; ex hoc enim quod ratio deliberans ſe habet ad oppoſita ; voluntas in utrumque poteſt.* Item 1. p. quæſt. 82. art. 1. ad 3. dicit: *Summus domini noſtrorum actuum , ſecundum quod poſſumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyſſenus orat. cathe. cap. 31. Auguſtinus lib. 2. contra Fœlicem cap. 4. & Euſebius lib. 6. de præpar. evang. dicens : *In noſtra poſitum eſt poteſtate , quod ex propria electionis motione ſit.*

200 Quartò eadem Minor principalis probatur ex Auguſtino de ſpiritu & litter. cap. 31. ubi ait : *Hoc quiſque habere in poteſtate dicitur , quod ſi vult facit, ſi non vult non facit* : Ergo non dicimur habere in noſtra poteſtate nili id de quo poſſimus in utramque partem diſponere, ita ut pendeat à noſtro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem : *Id eſt* (inquit) *in poteſtate noſtra , cujus ex æquo ſumus domini , & ejus quod ei adverſatur , ut philoſophari , vel non : credere vel non.*

201 Denique ſi in actibus purè ſpontaneis ſalvetur dominium voluntatis , ſequitur quòd Pater & Filius in divinis , perfectiſſimâ ſpontaneitate Spiritum Sanctum producentes , ejus productionem habeant in dominio, ſubindeque Spiritus Sancti non minùs quàm creaturam poſſint dici domini: quæ fuit Eunomianorum, Aëtianorum , ac præcipuè Macedonianorum hæreſis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphanio hæreſi 74. & Baſilio epiſt. 78.

202 Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epiſtolâ prodroma ad Petavium , quòd ſicut iſta verba *producere, generare, ſpirare* , poſſunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad myſterium Trinitatis ; ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum , eidem myſterio applicari poteſt. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte ſubjecti ſeu principij, nec ex parte termini ; unde non mirum quòd poſſint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari : At verbum hoc *dominari* , dicit formaliſſimè & in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem , ſaltem ex parte termini , nempe inferioritatem & ſubjectionem ; cùm teſte Gregorio Magno homil. 34. in Evangel. *dominari nihil aliud ſit, quàm ſubditum quemque poſſidere.* Unde Divus Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait : *In ſignificatione domini claudatur quod habeat ſervum.* Ex quo paulò poſt infert, quòd *Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam ſibi ſubjectam.* Et quæſt. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non ſubdi imperio ſeu dominio voluntatis : quia videlicet *omne id cujus voluntas eſt principium* (intellige per imperium ſeu dominium, de quo loquitur) *quantum in ſe eſt poſſibile eſt eſſe vel non eſſe, & eſſe tale vel tale, & tunc, vel nunc.*

203 Tertia ratio: Si libertas ſolâ coactione violetur, ſequitur eam eſſe inviolabilem , Deumque de abſoluta potentia non poſſe efficere , quòd aliquis actus à voluntate elicitus non ſit liber : Sed hoc dici nequit ; licèt enim libertas à nulla creatura domari poſſit , & ſit arx munitiſſima, quam nulla res creata poteſt ſubfodere , ut ſcitè dixit Antoninus lib. 8. de vita ſua , num. 41. poteſt tamen à Deo vinci , cùm ſupremum habeat in illam dominium : Ergo &c. Sequela Majoris probatur : Voluntas, ut diſputatione præcedenti viſum eſt , non poteſt à Deo cogi ; nam ut ait Anſelmus ibidem relatus : *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle* : Ergo ſi libertas ſola coactione violetur , ut docet Janſenius, ſequitur eam eſſe inviolabilem , etiam per ordinem ad abſolutam Dei potentiam. *Art. 4.*

Quarta ratio : Certum eſt Manichæos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, alioſque hæreticos , veram homini eripuiſſe libertatem : Sed illi non negabant voluntatem hominis agere ſpontaneè & ſine coactione , atque ſub luce & regimine rationis ; imò hoc ipſum apertè profitetur Calvinus variis in locis , præſertim lib. 2. Inſt. cap. 6. ubi ait : *Liberi arbitrij hoc modo dicetur homo, quòd voluntate agat non coactione.* Et libro 2. de libero arbitrio. *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas , liberum arbitrium & fateor & conjanter aſſevero , ac pro hæretico habeo quiſquis ſecùs ſentiat* : Ergo vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate à coactione non ſalvatur, ſed etiam indifferentias , ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, eſſentialiter includit. 204

Ultima ratio : Auguſtinus , alij & SS. Patres, & Theologi , paſſim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam eſſe, obſcuriſſimam , & paucis intelligibilem, ejuſq; perfectam notitiam uſq; ad æternæ vitæ fruitionem , & claram Dei viſionem debere differri, ut in tractatu de prædeſtinatione fusè oſtendimus : At ſi vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate conſiſteret , & ſolâ internâ coactione violaretur, difficultas illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus graviſſima dicitur, jocularis eſſet ac nulla : Ergo &c. Minor patet : Quis enim Philoſophiæ elementis leviſſimè tinctus, non videt rectè iſta conciliari : voluntatem moveri per gratiam, illamque nihilominus ſpontaneè & ſine coactione operari? Imò cùm repugnet voluntatem à Deo cogi, & oppoſitum ſit hæreſis in Philoſophia, ut ait Tapperus, impoſſibile erit quòd gratia tollat libertatem, ſi vera ſit Adverſariorum ſententia. Unde juxta illorum principia, tantùm abeſt quòd concordia libertatis cum gratia , difficilis ſit , obſcuriſſima, & à paucis intelligibilis , ut loquitur Auguſtinus , quin potiùs illorum extremorum diſcordia impoſſibilis eſt ac planè inintelligibilis. Certè hoc argumentum adeò manifeſtum eſt, ut demonſtrativum ac convincens meritò appellari poſſit. 205 *Diſp. 6. art. 6. §. 4.*

Poteſtque confirmari & ampliùs illuſtrari iiſdem exemplis, quibus utitur Janſenius ad ſuam ſententiam explicandam. Nullus enim eſt Philoſophiæ elementis imbutus, qui non facilè capiat, quomodo neceſſitas amandi , quam clara Dei viſio Beatis imponit, cum voluntario eorum amore cohæreat; nec ille ſapiens aut ingenioſus haberetur, qui iſtud vix intelligi, nedum explicari poſſe contenderet. Quis etiam principiis Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi poſſe , quomodò Deus neceſſariò ſimul ac ſpontaneè ſeipſum diligat , vel quomodo Spiritus Sanctus neceſſariò ſimul ac voluntariè 206

precedat. Igitur est quoniam Deus non indiget ad-
ullo actu intellectus, aut voluntatis, creato, nec
efficax ac volens Dei gratia necessaria, ut indi-
pendens sit a libertate superiori, fatendum
facile autem intelligitur, quod Deus non indi-
geat immediate ad operationes ille gratias
ex Christi sanguine, quibus ad vitam aeternam
mentem, & fine gratia Dei esse: ita ad ef-
fectum ad gratia, et quod Deus non indigat
ad actum voluntatis, quando eum efficax
efficax ille gratia, & libertatem ponit effi-

CAP. IV.

Conclusa ex dicto

2.07 Ex dictis colligitur manus tenentia Vasquez
et Lessi, quia dicebant Iustificationem
per se libertatis, & regionem fuga scientia divini,
divinum concursum efficacem, et quod ex
effectu Christi, Cherubim, Monachum, & li-
berum arbitrium absolutum absque Iustifica-
tum, & libertatis amissum: illa inquit dicitur
indifferentia voluntatis, illa, quia dicitur ne-
cessitas, quae quis potest, vel non dicit, bonum
quam malum, & dicitur non posse peccare
& dicitur non posse peccare.

Manet, inquam, hac libe-
tas, & Vasquez, et Lessius, quia quae
tas dicta, ad libertatem simplicibus compo-
tam, quae dicitur a Scholasticis libertas
ta, quae significat, excludit potentiam
ad oppositum, et non libertatem dicitur, li-
bertas dicta definitur dominium voluntatis
suos actus, quod est fuga ofundens, per po-
testatem ad oppositum vel negat: et quia
cheiulla. Bonum rebus fatis necessitatis, quod
Acceptum quoniam dicitur, et potestas ad
veritatis libertas est, & ad veritatis illum Poeta
alludens: Cum sola libertas, & ad veritatis
omnium sit vera bonorum ultrarum, male com-
vera ad libertatem ad veritatem illum malum
ut quo Deus esse, quare Petre & Felino ge-
nitum Spiritum Sanctum, & Filium Spiritum
alem voluntatem: nam omnia illa necessita-
tum non adeo bonum, et malum, et ad opposi-
dicuntur.

2.08 Ex dictis etiam manet ex dicto Ghisii tum-
tatem voluntatis eius in amplitudo natura in-
intellectualis quod omnia agentibus, & ad
ens contingibile, potest fatis omnia ei ob-
ambigibile, & possibilia potest se remedium
bertatis reliquit, ut ait, declaravimus, non fa-
tum bonum ut ait Scotus, quod voluntas
dum, dominium in ultra voluntatis, de pote-
liarum agendi, non agendi effectum ipsum
ponat, unde ille Authorum ab illo quae inte-
libertatem voluntatis, & quibus voluntas
formalem, quae ab libertate contineat esse
libertatem natura, dum ab eius libertatem, vel
adhaerentem ad Deum ut ad ultimum finem, ab
radicem libertatis: hoc enim libertas verita-
de libertatis gratiae, quia voluntas eadem a
divinitus peccatis non est de libertate natae,
quia intellectum adhaerens & affectum domi-
tus, absque peccatorum, qui Deo ut ultimo
his malum est, natura libertatem adhaerens
faciat per peccatum veritate contingentiae in
tribuendo, Hactenus Ghisii, quae clarius
cum adhaesio voluntati ad Deum & ab fru-
fruitur illius, quam necessitas, absit loquen-

te libertatis radicem: alias dicitur gemens
ingenium libertatis: ultimo contingentia
D. Thomas proximum libertatis radicem ob-
ge, per quam effugere possumus ob
effectum indeq; , ut pote ex quarti. 24.
vere art. 2. ad 2um: Terminus autem radicis ad
rum est voluntas.

Praeterea, alii libertas circa ex quo quod
dant ita expressis circa his libertatis, eandem
rebet cum illa hanc conditionem, ita ut natura
& voluntas ad opposita, quae ad libertatis
circa non amplitudinem, sed indifferentia de
potentiae ad actus, vel illum effectus produc-
tum conditionem: Ergo & libertas circa. Nil-
lum consequentia fluit ex D. Thoma, & ad-
huc probat potentes ex quod Deus fatens &
libertatis ad opposita gaudet, non obstante ad
extra produxit creaturas, videntes dum Petro
& Filius Spiritum Sanctum produxit, & tamen
Pater Filius Spiritum Sanctum Petro & Spiritus
Filius libertatis Sanctum productione: ita
accipio, ex quo libertas voluntatis ad opposita
divinis fatis dominium imperiosa voluntas, & ad
libertatis ad opposita gaudet, quod
alterius in fide.

Dices, quamvis hanc modum ejusmodi mentem
duo ultima argumenta, qua contra Jansenium
Libertatem, Concilium Tridentinum libertatem
tuem ibi notatione gratia fatis negavit, ut ex
Libertatis Augustino: Sed libertas negat ibi
notatione gratia pertinere libertatem vo-
luntatis ad Deum, vel adhaerentem adhaerentem
ad Deum, & tamen ea libertas & tra-
nentium, qua creatura intellectualis exercet in
actus corporeos. Ergo libertas non exercet
potentiae: Ergo ab hoc potentia fatis facultas
Respondeo concilium Tridentinum, quod
voluntas non sit exercitata a Deo contra ut hanc
gratiae, quae non sit, quamvis Ghisii ita
amplectitur, aut adhaerens creaturae libertas
Ghisii ad Deum, ut ait Augustinus, & Tridentinum
Eugenius Philadelphius, seu Franciscus Aqua-
viva, exercuisse quidem libertatem
Libertas Deicis contrariae pag. 1. & 2. ac 3. Cum
Thomas hic sentiat, quod voluntas potentiae
ratio physica non sufficiat ad libertatem, nisi
finis positivus ita definita simul & circumscriptus
ut voluntas ex eo non possit non velle, quod
voluntas ex eo libertatem exercitata, ut ante
Augustinus.

Aliud enim argumentum, desumptum ex
definitione & voluntate, quae libertas ad ope-
rum gratia efficaci, non minus enervatur
Augustinum pugnat: Nam libertas ex impedi-
tione vel adhaesione ad Deum colligitur, facta
impugnatione gratiae efficacis, efficacis
ne non voluit homini libertatem: cum mas-
fidem & quod gratia efficax non tollit, & po-
tius efficit libertatem, & adhaesionem
Deum tanquam ad ultimum finem: nec de-
finat, ad rem, perfecta amplectendum & exer-
tentem creatam intellectualis ipsa corpo-
rata: unde consentio illa, quae & Augustinus
difficultas & substantialis dicitur, circa pro-
fectu adhaesionis & substantiae creatae & ad ul-
timum tranquillo & mortalis finis intelligentia,
ita nullus ad libertatis exercitatis voluntas.
Dedimus quia tuli gratiae.

A bello omnium absistam, ita quemvis omnium absurdorum fore ad sumen. ut quemcumque ex his velit, sibi non esse in quo non absistat.

I. V.

Ab assertis refellere.

112 Ita sanctis, infidelium ac hæreticorum malitiis, libertatique potentium persecuti, non potuisse ad effectum ita omnium formam dirigere, ut illis, qui ad sanctitatem accedere cupiunt, non sit in quo non absistant, quin etiam non sit in quo non absistere velint. Et quidem si ita esset, quemcumque ex his assertis, quæ a quibusdam hæreticis, præsertim Lutheranis, ac Calvinistis, ut ab illis refellantur, ut ab *Indubitatis*, ut *Manifestis*, ut *Evidentibus*, ut *Certis*, ut *Principiis*, ut *Fundamentis*, ut *Regulis*, ut *Axiomatibus*, ut *Sententiis*, ut *Scripturæ locis*, ut *Scripturæ testimoniis*, ut *Scripturæ dictis*, ut *Scripturæ sententiis*, ut *Scripturæ verbis*, ut *Divinis locutionibus*, ut *Divinis oraculis*, ut *Divinis responsis*, ut *Divinis revelationibus*, ut *Divinis inspirationibus*, ut *Divinis motionibus*, ut *Divinis impressionibus*, ut *Divinis illustrationibus*, ut *Divinis influxibus*, ut *Divinis auxiliis*, ut *Divinis gratiis*, ut *Divinis donis*, ut *Divinis charismatibus*, ut *Divinis operibus*, ut *Divinis miraculis*, ut *Divinis signis*, ut *Divinis prodigiis*, ut *Divinis portentis*, ut *Divinis ostentis*, ut *Divinis monstris*, ut *Divinis virtutibus*, ut *Divinis potentiis*, ut *Divinis actibus*, ut *Divinis operationibus*, ut *Divinis effectibus*, ut *Divinis actionibus*, ut *Divinis mot

peccare, maximam verò, cùm nec peccare quidem possimus, promptiùs Deo subjecti. Item D. Thomas jam citatus ait: *quòd major libertas arbitrij est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.* Ubi notanda sunt illa verba, *libertas arbitrij*: nam apertè declarant S. Doctorem non loqui de libertate à peccato, vel à miseria (ut perperam exponit Petrus à S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat) sed de libertate à necessitate; hæc enim per libertatem arbitrij intelligitur. Quare falsum est, & à mente S. Thomæ penitùs alienum, quod idem Author ibidem asserit, nempe viatores esse magis liberos, quam beatos, libertate à necessitate; tametsi beati dicantur magis liberi quàm viatores, tum libertate à peccato, tum libertate à miseria: falsum (inquam) est, quia cùm non solùm libertas à miseria, sed etiam libertas à necessitate sit perfectio simpliciter simplex, & ut ait D. Bernardus suprà relatus *Divinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro*; si viatores sint magis liberi libertate à necessitate, quàm beati & comprehensores, erunt illis superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & qua creatura intellectualis cæteras omnes antecellit: unde fures v.g. vel adulteri Christum, Beatissimam Virginem, & supremum Angelorum in aliqua perfectione simpliciter simplici superabunt; quod non solùm videtur absurdum, sed etiam piarum aurium offensivum.

Disp. 2. sect. 8. in fin.

214 Confirmatur: Libertas indifferentiæ est eximia illa ac singularis perfectio, secundùm quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, ut art. 1. ex Tertulliano, & aliis SS. Patribus demonstravimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quàm in beatis, & in peccatoribus, quam in Sanctis confirmatis in gratia: Ergo & asserere illos libertate indifferentiæ istis esse liberiores.

215 Dices cum Petro à S. Joseph: Beati neq; quoad specificationem, neque quoad exercitium, sunt liberi circa beatitudinem & summum bonum, sed utroq; modo necessitantur ad diligendum Deum quem clarè vident: viatores autem, etsi non sint liberi quoad specificationem in ordine ad beatitudinem, sunt tamen liberi in ordine ad illam quoad exercitium actûs; quia etsi non possint velle oppositum beatitudinis, possunt tamen actu non cogitare de illa, & eam actu non amare: Ergo viatores sunt magis liberi quam beati, libertate à necessitate.

216 Respondeo primò, quòd si illud argumentum concluderet, probaret non solùm viatores esse magis liberos quàm beatos, sed etiam quàm Deum ipsum: cùm Deus tam quoad specificationem quam quoad exercitium ad sui cognitionem & amorem necessitetur. & viatores quoad utrumque & utroque modo sint liberi. Unde Advertario verba illa Augustini contra Julianum objicere possumus: *Siccine Deum laudas, ut eis auferas libertatem?*

217 Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando Consequentiam: sicut enim discursus non est circa prima principia, sed circa conclusiones, ita nec electio (nec per consequens libertas, quæ vis quædam electiva dicitur) est de ultimo fine simpliciter, sed tantùm de mediis ad illum conducentibus, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Sumus domini nostrorum actuum, secundùm quod possumus hoc vel illud eligere: electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum dominium sumus.* Licèt ergò Beati non sint liberi circa bonitatem divinam secundùm se consideratam, sed tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium ad eam diligendam necessitentur; quia tamen liberè diligunt objecta creata, quæ non habent necessariam cum summo bono connexionem; imò ipsam divinam essentiam, ut in actu exercito est ratio diligendi creaturas, non sunt minùs liberi quàm viatores; etsi isti non adhæreant immobiliter ultimo fini, sed possint ab eo averti, & eligere bona creata, divertendo se ab ordine ad illum: nam (ut suprà ex D. Thoma dicebamus) sicut cognoscere conclusiones, prætermittendo ordinem quem habent ad principia, non est perfectio, sed defectus cognitionis; ita eligere aliquid, divertendo ab ordine finis, non confert ad perfectionem libertatis, sed est illius nævus ac defectus. Unde Bellarminus tomo 4. de gratia & libero arbit. lib. 3. cap. 6. *Posse eligere malum non est virtus liberi arbitrij, sed defectus; nihil enim aliud est, nisi posse in agendo falli & errare: itaque hoc defectu remoto, non perit, sed fortius liberiusq; efficitur liberum arbitrium beatorum.*

Quæres, an potentia peccandi sit saltem quædam pars, & extensio libertatis creatæ? 218

Respondeo illam non esse partem aut extensionem libertatis creatæ, consideratæ secundùm suam essentiam & rationem formalem, sed solùm statûs accidentalis imperfectionibus involuti, quem habet in viatoribus non confirmatis in gratia.

Prima pars hujus resolutionis sumitur ex Anselmo in dialog. de lib. arbit. cap. 1. ubi ait: *Nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas*: & ex D. Thoma loco suprà adducto ex qu. 22. de verit. Et patet ex dictis: cùm enim nec in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia, sit potentia peccandi, si illa esset pars aut extensio libertatis consideratæ secundùm suam essentiam, sequeretur essentiam libertatis non esse integrè, totaliter, & adæquatè in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia; quod plusquam absurdum est. 219

Secunda verò mihi etiam videtur manifesta, etsi à Gibiufo, aliisque Recentioribus negetur. Ratio est primò, quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres, quos suprà adduximus, explicant libertatem hominis viatoris per potestatem extendendi manum ad bonum & malum: Ergo potentia peccandi pertinet ad statum libertatis, prout est in viatoribus, saltem ut pars vel extensio illius. Unde Hieronymus Epist. 146. *Solus Deus est in quem peccatum non cadit. Cætera cùm sint liberi arbitrij* (defectibilis & non confirmati in gratia) *in utramq; partem suam possunt flectere voluntatem.* 220

Secundò: Peccare est liberè agere: Ergo potentia peccandi est vera libertas in actu primo, & libertatis adæquatè sumptæ, ut est in nobis viatoribus, pars aliqua, vel extensio. Antecedens est ita certum, ut sine errore negari non possit: nam ut ait Augustinus lib. de vera relig. cap. 14. *usque adeò peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nullæ hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.* 221

Affatim. Confequentia probatur: Reginald. 226
aut aliam fecundum hoc adhuc primo ipfi propofitionem. Ergo ex quotidiana ad eum modum habet, merito eſt ponenda poſſibilitate Conclufio libertatis, an libertas ponenda ſit in actu.

Secundo. Si primitus percipiamus effe ejus libertatis, ei eſt nobis vtuendum: ponenda eſt percipienti; ſed deliberanti percipere, nam alias non ponitur libertas; ſed hoc dicitur. Ergo patet illud. Sequela probatur: libertas vtendi eſt inveniri poſſe libertatem ſimilem, in ſtatu de tua ſpe agitur, quæ alia ſatisfactio? Secunda. Unde Authores Ethicarum: *Ille dicitur habere vſum rationis perfectum, qui habet vſum ejus, qui eſt in actu non primo, ſed ſecundo.* Quæ verba explicans D. Thomas ibidem inquit: *Habere vſum rationis perfectum, eſt habere vſum eius non primum, ſed ſecundum, quod eſt conſiderare, & ſimilia.* Ergo ſi ponenda eſt poſſibilitate libertatis, vtendi ea nobis eſt facultas, inſtar potentiæ ejus poſſibilis.

Tertio probo: Poſſe errare non eſt poſſe vtendo libertate: Ergo ſimiliter poſſe peccare non erit pars vel eſſentia libertatis, etiam conſiderata ſecundum ſuam primam & primitivam.

Sed negat conſequentiam & patitur: Ratio eſt, quoniam eſt, quia errare non eſt actus liber, ſicut peccare eſt libere agere; unde ait, negando hoc dari ſecundum hanc alia primo ipſi propoſitum, potentia peccandi eſt actus liber, ita libertas ea ſatisfactio aliqua, ut ſupra argumentum.

Dicen ſecundo: Libertas cum ſit idem cum voluntate, habet propoſitum bonum, ſalvandoque non poteſt fieri in actu ſi, quin ſimul ſit ponenda peccandi non poteſt eſſe libertatis pars vel eſſentia.

Reſpondeo, diſtinguendo Antecedens: Habet per ſe actus bonum, ut abſolutum ab actibus, nego, & de ſubſtantia, concedo. Antecedens: Bonum cauſibile bonum, ut ſub conditione, negoAntecedens, & Conſequentiam: Cum enim voluntas ſit ſuperior totius libertatis amplitudinem eſt gradu ſimilitudo, ponſi fieri in bonum abſolutum, cum ſalvando, ſimul ſit ponendum, ſubſtantiam eſſe quam malum malle & peccare, bono aliqui mihi videbatur ſatisfactum, ut ſubtile cognitione ſolendo.

§. VI.

Præcipua Textus fundamentum con-

ſideratur.

Præcipuum Textus (& ut præcipuum ejus fundamentum) Joan. dicitum D. Auguſtino, & aliorum Patrum, præcipue Gregorio, libri arbitrium in nobis poſſe, ſed actus nullum habeamus in nobis poſſe. Sed actus pars libertatis, ita & ſua conditione immunitas, ſua in nobis poſſeſſio: Ergo ea libertas, quæ libri arbitrio in nobis eſt, non eſt. Major eſt certa, & probat ex dictis; Conſequentia: Manente principio ad ſenſum, quo ego aſſumo, illud eſſe in nobis poſſe tum, quando cum voluntate fuerimus, vel quod faciens & volens ego ſimus ea ego, ſubſtantia bonum

Tom. III.

vbique: Quid ne habere in poteſtate dicimus, quod 226
cum voluerimus habemus? Itemque mentis illuminatio, quæ ſecundum hæc ipſa de Scripturis ait D. Aug. 32. de Civ. cap. 22. *Ut quod videmus, ſic videamus, quia videre volumus.* Itemque, non alias a voluntate noſtra actiones, quam vis pure ſpontaneas, & ab illa non immediate nec, eſſe in noſtra poteſtate, quia ſunt cum voluntate.

Conſimile hanc diſcrimen ex eo quod Au- 226
guſtinus ait libr. 1. de Lib. arb. cap. 8. lit. 2. & cap. 9. & 10. diſputans cum Evodio & cum Cicerone, quæ ſit per ſe certitudo ſcientiarum, non ſolum Deum eſſe, ſed & providentiam ejus, eamque ſe in omnes has quæſtiones prævidere ſtatuens, ait: *Quod ſi ſcientiam ſolam, ſine facultatem habeat, nec libertatem arbitrii nos habere, nec ullum in rebus humanis modum eſſe, quo ejus ſit locus, quidem dicendo, quod ſit Deus particulas voluntatis in voluntate noſtra, ſed voluntatem ipſam liberam, quæ ſunt a nobis, & voluntate, & cum voluntate facta, ſi ſcientia ſola ſine facultate eſſet, nec libertatem eam ſimpliciter abſolutam eſſe: Non autem ſine ſcientia eſſe poteſt, ita vt ſcire ſe ſciat ſe ſcientiam habere.* Ita ſcientia ſine facultate non eſſet, ſine ſcientia ſe ſciat, ſe ſcire, ſe eam omnem *non ſcientiam ſcire præterquam ſua ſcientia ſe ſcire, & ſcientia ſcire ſe ſcire, quam ſcire, & ſcientia ſcire ſe ſcire, ſcire.* Et cum conclusiſſet hæc ſic de gratia Salvatoris, ait: *Sed ſi ſcientia ſola ſine facultate, nec libertatem arbitrii, nec ullum in rebus humanis modum eſſe, quo ejus ſit locus, quidem dicendo, quod ſit Deus particulas voluntatis in voluntate noſtra, ſed voluntatem ipſam liberam, quæ ſunt a nobis, & voluntate, & cum voluntate facta, ſi ſcientia ſola ſine facultate eſſet, nec libertatem eam ſimpliciter abſolutam eſſe: Non autem ſine ſcientia eſſe poteſt, ita vt ſcire ſe ſciat ſe ſcientiam habere, ſine qua ſcientia nihil ſcire ſe ſciat, nec ſe eam omnem non ſcientiam ſcire præterquam ſua ſcientia ſe ſcire, & ſcientia ſcire ſe ſcire, quam ſcire, & ſcientia ſcire ſe ſcire, ſcire.* Tantum concludit Auguſtinus ibi, & de gratia Salvatoris, & de libertate arbitrii. *In tanta diſcrimine periculoſiſſimarum quæſtionum, tam ſalubriter ſcientiam ſuam ſibi gratiæ Dei adſcribere videtur, ut non ſine gratia ejus, quam habituri ſunt, non ſe ſcientiam ſibi ſine miſeratione ejus tribuere.*

Hujus argumenti hujus ſatisfactionem ut- 227
cunque ſint ſententiæ Theologorum, ſit certum, & dubio procul, ex his omnibus dictis, ex ipſorum Auguſtini Patrum, & Scholaſticorum Theologorum ac Philoſophorum cum Ariſtotele & Platone dictum fuiſſe, quod ſatisfactionem in noſtra poteſtate, & ducere ad hoc, quod ea ſit in noſtra poteſtate, ſufficere ad libertatem, quæ vitia voluntatis: Sed actus omnes noſtri non ſunt in noſtra poteſtate, ſed actus voluntatis ſunt, & quod non habeat in noſtra poteſtate, non actus voluntatis, ſed actus ſenſitivæ partis, qui cadunt in deliberationem rationis, & reliquorum voluntatis, non autem eius quæ ſunt cum voluntate, ſed ſunt ſpontanei, ſecundum Auguſtinum, & ſecundum Ariſtotelem diſtinguendi, dicendum eſt, quod quando Doctor ille ait, *Habitualiter habere in poteſtate, quod cum voluntate faciemus, quod cum voluntate ſumus, hoc eſſe ſentiendi, & dare quod ea facienda cum voluntate, ut ea poſſeſſione ſcire & velle poſſimus, ſufficere ad actus indifferentes, & non per ſe peccantes.* Patet hoc ex ejus Auguſtino in quovis locutione, qui, cum de primo actu hoc poſito, *Et non habemus actum, quod ſit in nobis, non habemus poſſe*: Incongrue colligit ſenſus eſſe in nobis, non poſſe, quia certum eſt voluntate, & non omittitur in nobis, quod ſit in noſtra poteſtate, & ſi non habeamus actum, & cum facere cum

I 2

subsistere in creaturis, et non sit in nobis a positiua, sed sola priuatiua. Et tertium non fingere, quod libet. Necessitas hic est necessitas finis, non efficientis, ut dictum est. 2. Respondeo secundo, Deum dupliciter, non dicam de scripto, dupliciter Deum esse causam, aut sic voluisse, vt non fuerit in potestate sua. Sicut Deus voluit omnes, cum dixerit in scripturis, vult omnes homines Deum posse esse, idem manifeste vult, quo ipso vult omnes saluos esse. Sed non dicimus propterea Deum posse prædestinare homines inuitos, quia voluit, quos voluit, inuitos liberare. Sic ergo dicimus, quia voluit Deus homines esse, potuisse non esse, quia voluit, quos voluit, esse, non potuit non esse, quos non voluit. Quod confirmabimus ab Augustino loco, vbi ex citauimus, et enim libro de corrept. et grat. cap. 12. *Quid enim tam in potestate nostra est, quam voluntas nostra? Sed ipsa voluntas nostra quando facta fuerit, tunc in potestate nostra esse incipit.* Ecce quando voluntas nostra facta fuerit, tunc in potestate nostra esse incipit, quando ante non erat in potestate nostra. Quibus verbis apertissime significat Augustinus, voluntatem Dei, quæ nobis potestatem dedit, vt velimus, fuisse, quando non erat in potestate nostra, vt non velimus. Quo ergo sensu, et qua ratione dicit nihil esse in potestate, quod non sit, nisi velint omnes Deum, cum voluerit, non omnes, ita quoque dicimus homines non suppetere potestatem vitæ.

218 Et hoc pari ratione ad confirmationem respondeo, non Augustinum dixisse cum Scoto, et Gabriele, Deum potuisse facere, vt non omnes homines saluarentur, quia non impedit quo minus omnes saluentur, aut Deum potuisse non saluare omnes, quia hoc non redderet Deum iniustum, quia non saluat homines nolentes, quos vult saluare, et si nolitum absolutum, aut tantum tale non tollat quo minus saluentur, habitum tamen tollendum, et hic tantum dicat Augustinus, Deum posse facere, vt omnes homines velint, quos vult saluare, quia hoc signo non potest conuinci aduersarius. Sed dicimus, Deum non posse facere, vt omnes velint, quos vult saluare, quia hoc non stat cum ratione finis, quem hoc velle Augustinus ait, et ideo non potest fieri

tanen animi motum qui superiorem debet A
se inferiori dirigi; & hoc nomine ait ipse-
met se non posse vocari liberum arbitrum.
Idem S. Doctor in libro de gratia & lib. arbit.
quæstione quinta dicit liberum esse proprie
dicendum arbitrium. Scio prætera Scripta-
ris quæ grata sunt, ad quæcunque exercenda
tamen non sufficere, nisi quando homini res & tempus,
quod ipse Deus operatur in nobis & velle & perficere.
quando suæ operationis voluntas ejus qui liberum
habuerit arbitrium. Huc illud referas quod
manifeste idem Augustinus indifferentiæ tes-
timonio tribuit.

Ex his tribus ultimis veritionibus patet Di-
vum Augustinum adversus libertatem arbitrii,
non tantum illa quæ Scripturæ divinæ ver-
bis, aut veritatibus Catholicis, sed & illa
concupiscentiam quæ humanæ sunt, pugnare.
Non ergo in Augustino libertas gratiæ ad-
versatur, ut ait B. Thomas, quia ejus opinio
non proponatur de libero, qua ab illo definitur
quod in nobis est, sed de libertate quæ ab
omni malo, & culpa est alienissima, quæ
per arcana sola Spiritus sancti revelationem a
quibusdam cultoribus, & defensoribus natu-
ræ adhuc adversantur illustrium, quam in li-
bris ejus tam multis locis videmus esse im-
pugnatam. Illud etiam ex Augustino deducitur
ex his quæ dicta sunt, quod dicit B. Thomas
*quo modo sit intelligendum, quod voluntas sit causa
sui ipsius.*

§. VII.

Quid Joannes Scotus censuerit de libertate.

217 Dicit præterea Scotus: Et ista videtur
ratio Damasceni qui & non dicit, quod
voluntas sit causa sui ipsius in istis positionibus ita
nominatur a subjecto, sed a causa.

Ait: An vero recte probetur ex Augustino
Deo, & Angelis esse, & non esse liberum arbi-
trium, quod libertas voluntatis creatæ, quæ
potest peccatum fugere non peccare, ut ait Augu-
stinus, & non peccare cum Pelagianis, non aliter
quam ex eo quod arbitrii conditio libertas dici-
tur, quam necessaria voluntatem a gratia non
cogi, ut non ex libero, cogitio impetu fiat, ut
lib. 1. de lib. arbit. habetur ex præcentis li-
bertate qui non indiget libertate vocitur, si nemo
ipse sibi servus est, nemo voluntate pulsa: ait ut
ex arbitrio suo capiatur, vel pendeat: ubi ad-
dit: *Quæ omnia quia non sunt*, Deo & Angelis
dicere esse non possumus. Fulgentius, & hoc
S. Prosper in sententiis ex Augustino, quæ ad
de Patria Dei cives in libro de Prædestinatione sanc-
torum: *Primum hominem sanum fuisse liberum arbi-*
trio voluntatis recepisse, sed infirmitate contraxisse per
originem posteros.

Confirmatur 1°. S. Prosper paullo ducens ver-
sus Joannem Scotum, & librum ejus con-
tra Joannem, omnimodo adhuc voluntatis,
quæ quod voluntatem & potentiam est, li-
bertatem esse. Ergo arbitrii libertas non est, si
quod bonum quoniam dici voluntatis operatur,
non quia est voluntas quod dicitur, sed quia
deliberata. Confirmatur 2°. manifesta, Augu-
stinus pro libertate S. S. Prosper libro de Vo-
cat. Gentium cum dicit: *Contra Manichæum*
non est disputandum, quando de libero arbitrio
contra gens & homo, in eo facto servando, &
male facere vitando, sic omnino contra neces-
sitatem. Propter vitam hanc mortalem, & miseriam
hanc, quæ nos ab illa beata vita, & immortali abscindit
& removet: & homo arbitrium est in his ipsis
positionibus quæ sunt in Deo, & Angelis esse dicendum
est Augustino dicemque, qui esse dicendum
arbitrium hoc in Deo, & Angelis esse dicendum
est animi motus, expressus. Item Damas-
cenus de fide orth. dicit: Arbitrii libertas ea
est dicit & quam habemus. Idem dicit lib. 2.
S. V. cibus in homine est, 2. cap. 4. *Liberum ar-*
bitrium, inquit, est facultas rationalis & intellec-
tualis. Patres etiam Arelatenses in Semipela-
gianos: *Hinc in omnibus, quæ ad vitam pertinent,*
homines de quod fecerunt, libero arbitrio libere
agere possunt. Denique Augustinus de Spiritu &
Litera: Quæ in homine sunt voluntas & liberum
arbitrium.

Ubi animadvertis, quo primo loco opus-
culi difficile, quod ex Augustino Scotus
ea quorum libertas ac natura dicitur, dem-
onstrat. Non dicit Augustinus, quod Deus
non sit liberum sui. Primo libelli & regionis,
pro minima voluntate, qui voluntas inva-
ria ac ejus libertas ac natura dicitur, quod
radio infringere communitate a Philosophos &
Theologos, quibus libertas voluntatis
est a potentia necessitatis, quibus omnis actus
voluntatis, quibus omnis actus voluntatis
constringi & impingere, quos non tantum
non libertas, quæ est effectus ad quod agi-
mus, est voluntatem implicare & libertas in
argumentis tamen non voluntatem. Patrum
locutionem secundum quid appellare, ex vi qui
dictum non est simpliciter, sed quia quodammodo
præcipere mentis in mente, & agentium mens
mentis, agentium & mentis, præmittere hu-
mana libertate dicitur. Et quia Augustinus
quam libertas opponitur, concludam mentis
& mentis, & S. Thomas, ex quo dicendo
Pelagianus libri de gratia & lib. arb. cap. 6.
Pelagius, libri de gratia & lib. arb. cap. 6.
dicit, contra Pelagium Manichæum, ubi
Pelagius, contra Pelagium Manichæum, ubi
dicit: Pelagius, contra Pelagium Manichæum, ubi
homo sine arbitrio non potest bene vivere: & ad
quæ quæ voluntas est, & ad quæ quæ voluntas
est, & dicit quod Manichæus sine arbitrio
non est, & dicit quod Manichæus sine arbitrio
quam interpretatur, & pullus ad peccan-
dum, & quod ad peccandum sine arbitrio
& sine voluntate non est, & dicit quod Manichæus
dicit, inquit, est, & dicit quod Manichæus
dicit, & dicit quod Manichæus sine arbitrio
est.

Patrum locutionem quod dem positionem
esse non potest, sed quod dem
esse non potest, sed quod dem esse non potest,
sed quod dem esse non potest, sed quod dem
esse non potest, sed quod dem esse non potest,
& hoc modo voluntas in omnibus adhuc libe-
ra agit humanis, cum in his voluntas pri-
mi voluntatis, in his ejus esse præcedentis
cognitionis. Secundo ipsorum locutionem
formari per cognitionis & cognitionem mo-
ralem esse hanc mentis & mentis, mentis ac
mentis agentis & mentis, mentis agentis &
mentis agentis & mentis, mentis agentis &
mentis agentis & mentis, mentis agentis &

tes spontaneis nominatum a SS. Patribus Augustino post quod libenter eis, & ego assentio, non tantum quia ex eorum scriptis id colligitur, sed quia ratio id suadet, quoniam, sicut haec peccata non possunt dici hominum, ita nec peccata Angelorum possunt dici Angelorum. Et ratio est, quia peccata sunt actiones liberae, & ideo non possunt dici peccata Angelorum, nisi quatenus Angeli habent liberum arbitrium, & quatenus ipsa sunt actiones liberae, & ut sic sunt peccata, quae non sunt naturalia, sed moralia.

Notandum est primo D. Thomam quaest. 62. de veritate, an voluntas dicatur dextera divina quoad omnes actus, quos habet, etiam voluntate humanitus. Concipere autem nobis videtur, quod dextera divina dicatur omnis actus, & habitus voluntatis humanae, quatenus est a Deo mota, & gubernata, & ad illi obtemperans. Concipere videmus ad illi pertinere, & posse, quod est motus ab alio, ut sit motus, indifferenter & indeterminate: ita docet. Sanctus D. Thomas 1. 2. quaest. 6. art. 1. ad 3. *Quod autem dicitur haec operatio est a Deo, quod autem dicitur haec operatio est a voluntate humana, non repugnant sibi invicem, sed quodammodo coincidunt: quia quidquid fit a proximo causa, fit a causa remotiori.* Et quidquid fit a causa secunda, fit a causa prima, quae potest in omnes effectus, eorum causas quae sunt sub ipsa. Et ideo sicut omnes actus naturales, quos exercet voluntas humana, dicuntur fieri a Deo, ita & omnes actus liberi, quos exercet voluntas humana, dicuntur fieri a Deo, & ideo dicuntur fieri a dextera Dei. Quod autem dicitur, quod haec operatio est a voluntate humana, non repugnat, quod sit a Deo, quia voluntas humana est causa secunda, & proxima respectu voluntatis divinae, & ideo non excludit, quod sit a voluntate divina, sicut nec quod sit a natura, quae est causa proxima respectu voluntatis divinae, & ideo non excludit, quod sit a voluntate divina. Et quod dicitur, quod haec operatio est a voluntate humana, non repugnat, quod sit a Deo, quia voluntas humana est causa secunda, & proxima respectu voluntatis divinae, & ideo non excludit, quod sit a voluntate divina. Et quod dicitur, quod haec operatio est a Deo, non repugnat, quod sit a voluntate humana, quia voluntas divina est causa prima, & remota respectu voluntatis humanae, & ideo non excludit, quod sit a voluntate humana. Et sic patet, quod haec operatio dicitur fieri a Deo, & a voluntate humana, non quod sit a Deo, & a voluntate humana, sicut a duabus causis aequalibus, quia sic esset duplex causa totalis, sed quia est a voluntate humana, sicut a causa proxima, & a Deo, sicut a causa remota, & prima. Et sic patet, quod haec operatio dicitur fieri a dextera Dei, & a voluntate humana, non quod sit a dextera Dei, & a voluntate humana, sicut a duabus causis aequalibus, quia sic esset duplex causa totalis, sed quia est a voluntate humana, sicut a causa proxima, & a dextera Dei

241 Ad teſtimonia primæ claſſis triplex poteſt adhiberi ſolutio. Prima eſt, quod quando Sanctus Thomas ait: *quod naturalis neceſſitas non aufert libertatem*, loquitur de libertate potentiæ, non verò de libertate actûs, ut patet ex ipſius verbis, ait enim: *Neceſſitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufert libertatem voluntatis.* Unde ſolùm intendit, quod etſi voluntas, ut habet rationem naturæ, eliciat aliquos actus neceſſarios, & ad unum determinatos, ut velle beatitudinem in communi, hoc tamen non obſtat quod eadem facultas, ut habet rationem voluntatis formaliter; ſub quo conceptu habet rationem liberi arbitrij, & indifferenter ſe habet ad utrumlibet (ut §. præcedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) aliquos actus liberos exerceat, & ad aliqua objecta, quæ cum beatitudine neceſſariam connexionem non habent, indifferenter & determinatè ſe habeat.

242 Secunda ſolutio ſeu explicatio eſt Cajetani loco citato 1. partis, ubi ſic habet: *In reſponſione ad primum nota, quod cùm dicitur quod neceſſitas naturalis non aufert libertatem, poteſt benè vel malè intelligi: malè quidem, ſi intelligatur quod neceſſitas naturalis, tam objectivè, quàm elicitivè, ſtat cum libertate illius actûs; hoc enim non eſt intelligibile: benè verò, intelligendo quod naturalis neceſſitas actûs quoad ſpecificationem, ſeu objectivè, non aufert libertatem ejuſdem, quia ſtat quod liberè eliciatur.* Itàque juxta hanc ſolutionem Cajetani, quando D. Thomas aſſerit quod neceſſitas naturalis non aufert libertatem, ſi loquatur de libertate actûs, ſolùm intendit quòd neceſſitas quoad ſpecificationem, quæ in quibuſdam actibus reperitur, v. g. in volitione boni aut beatitudinis in communi, non obſtat quominus illi actus poſſint eſſe liberi quoad exercitium; quia neceſſitas tantùm quoad ſpecificationem, admixtam habet indifferentiam ad agendum vel non agendum hîc & nunc, ſeu quantùm ad exercitium actûs, aut ſaltem cum ea ſtare poteſt, ut patet in exemplo adducto: licèt enim homo non poſſit odio habere beatitudinem, poteſt tamen de ea actu non cogitare, & actum amoris erga illam ſuſpendere, ſeu actu non exercere.

243 Tertiò reſponderi poteſt, quod libertas dupliciter dicitur: uno modo prout importat inclinationem voluntatis, quatenus eſt natura, in proprium finem; ſicut & res quælibet liberè quodammodo (id eſt ſpontè) in bonum ſibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua ſpontè & ſine ullo prorſus impedimento fluit, dicitur liberè fluere; & hoc modo libertas coactioni tantùm violentæ, non verò neceſſitati opponitur, magiſque libentia quàm libertas dici debet: alio modo libertas magis propriè appellatur, prout electionem dicit, & indifferentiam judicij reſpectu mediorum importat; nec ſimpliciter libertas qualiſcumque, ſed libertas arbitrij nominatur; & hoc modo non ſolùm coactionem violentam, ſed etiam neceſſitatem prorſus excludit, ut perpetuò docet S. Thomas, ac nominatim 1. contra gentes cap. 68. ubi expreſſis terminis ait: *Dominum quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exterius agentis.* Unde quando qu. 10. de potent. art. 2. ad 5. dicit voluntatem appetere liberè fœlicitatem, licèt neceſſariò appetat illam; Deum liberè amare ſeipſum; Spiritum Sanctum liberè a Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentiæ, ſeu ſpontaneitatis & libentiæ, quæ eſt libertas impropriè dicta, & ſecundum quid, non autem de libertate propriè ſumpta, quæ arbitrij libertas dicitur, alioquin ſibi apertè contradiceret, cùm 1. p. qu. 19. art. 10. dicat quod *liberum arbitrium habemus reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu; adeoque non pertinere ad liberum arbitrium, quòd volumus eſſe fœlices*; & ibidem doceat, Deum non habere liberum arbitrium reſpectu eorum quæ neceſſariò vult, putà reſpectu ſuæ bonitatis, quam amat neceſſariò; eandemque ob cauſam ibidem qu. 41. aſſerat Filium non produci à Patre per liberum arbitrium, quia naturali neceſſitate procedit: quæ ratio idem concludit de Spiritu Sancto, æquali neceſſitate producto. Ut ergo hæc loca ſpecie tenus inter ſe pugnantia concilientur, libertas à libero arbitrio diſtinguenda eſt, ſeu libertas lubentiæ à libertate arbitrij: & dicendum, neceſſitatem naturalis inclinationis non repugnare primæ libertati, benè tamen ſecundæ; & Deum liberè ſe amare, & Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere, primo genere libertatis, quæ magis libentia quàm libertas dicitur; non verò ſecundò, quod indifferentiam judicij & electionem voluntatis importat.

244 Hæc ſolutio & diſtinctio fundamentum habet in D. Thoma qu. 25. de verit. ar. 1. ad 20. ubi dicit, *Reſpectu finis habere nos liberam voluntatem ſed non liberum arbitrium, propriè loquendo, cùm non cadat ſub electione.* Et 2. contra Gentes cap. 48. ait quod *animalia irrationalia, quodammodo liberi quidem motûs ſeu actionis ſunt; non autem liberi judicij: intellectualia verò non ſolùm liberæ actionis, ſed etiam liberi judicij: quod eſt liberum arbitrium habere.* Ubi apertè diſtinguit liberam voluntatem à libero arbitrio, ſeu libertatem lubentiæ à libertate arbitrij; & primam admittit in voluntate reſpectu finis, & in brutis reſpectu actionum ad quas ſponte & naturali propenſione feruntur, non verò ſecundam; quia nec voluntas reſpectu finis, nec appetitus brutorum reſpectu actionum eis connaturalium, judicio indifferenti rationis regulantur, ſicque non habent liberam electionem, licèt habeant liberam volitionem vel actionem.

245 Dices: D. Thomas in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa viſionem & amorem Dei: Ergo non ſolùm libertatem ſpontaneitatis, ſeu libentiæ, ſed etiam libertatem arbitrij in ordine ad actus neceſſarios, quales ſunt clara Dei viſio, & amor beatificus, admittit.

Reſpondeo, quod quando S. Thomas ait Beatos reſpectu viſionis & amoris liberam electionem habere, non loquitur de viſione & amore, prout terminantur ad Deum ſecundùm ſe (quaſi verò Beati lumine gloriæ inſtructi videant Deum ex electione) ſed de viſione & amore, ut terminantur ad divinam eſſentiam, inquantum eſt ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent neceſſariam habitudinem: ſic enim cadunt ſub libera electione Beatorum; cùm ſub hac ratione non afferant bonitatem quæ neceſſariò rapiat voluntatem. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, & S. Do-

ctor de hujuſmodi actibus ſic conſideratis loquatur, patet tum ex ipſo textu; non enim dixit quod reſpectu videre & amare Deum ſit ſempiterna & libera electio, ſed quod *reſpectu videre & amare* ſit libera electio; ſumens videre & amare ſine determinatione ad Deum, ſubindeque ut connotant aliud objectum præter Deum, nempe viſibile aliquod & amabile creatum: tum etiam patet ex ipſo intento argumenti, quod erat hujuſmodi: *Electio eſt eorum quæ ſunt ad finem: cùm ergo Beati fini ultimo conjuncti ſint, videtur quod ad eos non pertinet electio, & per conſequens nec liberum arbitrium.* Ad quod reſpondet, aliqua media eſſe, quæ ratione ſuæ imperfectionis, quam eſſentialiter annexam habent, repugnant ipſi fini jam habito, ſicut credere & ſperare; & horum non eſt electio in Beatis: alia verò quæ fini jam habito non repugnant, ut videre & amare creaturas; & reſpectu horum erit in Beatis ſempiterna & libera electio. A B

246 Ad teſtimonia ſecundæ claſſis dicendum eſt, S. Doctorem iis locis, quibus libertatem opponit coactioni, ſumere coactionem pro neceſſitate; ſpeciatim verò quando affirmat liberum arbitrium dici ex eo quod cogi non poteſt: nam immediatè poſt addit coactionem eſſe duplicem, unam compellentem, aliam inducentem ſive impellentem; & priorem repugnare eſſentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejuſdem quæſtionis, neque ſubjecto cogi poteſt, cùm non ſit organo affixum (id eſt, ſit potentia immaterialis) neque objecto, quia quantumcumque aliquid oſtendatur ei eſſe bonum, in poteſtate ejus remanet eligere, vel non eligere. Itaque illud non cogi, eſt non neceſſitari, ſive non determinari ad unum per modum D naturæ, ſed retinere facultatem ad oppoſitum. Unde opuſculo 3. cap. 10. in fine ſic ait: *Eſt autem hic modus naturalis homini, ut liberè agat, non coactus: quia rationales poteſtates ad oppoſita ſe habent.* Et I. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Neceſſitas coactionis eſt illa, qua convenit alicui ex agente; ſicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non poſſit contrarium agere.* Ex quo manifeſtè patet, S. Thomam nonnunquam coactionem pro neceſſitate ſumere, & iſta duo, non coactè agere, & agere cum poteſtate ad oppoſitum, pro eodem uſurpare: quia ſcilicet in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) hæc duo agere non coactè, & agere cum poteſtate ad non agendum, ſunt inſeparabilia; eò quod in ſtatu viæ voluntas à nullo objecto creato vel increato, imò nec à bono ut ſic & à beatitudine in communi, neceſſitetur quantùm ad exercitium actûs, ut docet in hac parte infrà qu. 10. art. in corp.

247 Ad loca tertiæ claſſis reſpondeo, quod quando S. Thomas ait, laudem & vituperium conſequi actum voluntarium ſecundùm perfectam voluntarij rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod ſemper habet admixtam libertatem indifferentiæ, ſaltem contradictionis, & quantùm ad exercitium actûs, ut jam diximus: vel ſolùm intendit quòd laus & vituperium non niſi perfectam voluntarij rationem conſequantur, licèt omne perfectum voluntarium non ſit liberum, nec per conſequens laude aut vituperio dignum: ſicut aliud eſt dicere, quòd malitia peccati non conſequitur niſi actum creaturæ, & aliud, quod malitia peccati conſequitur omnem actum creaturæ. Quando verò idem S. Doctor aſſerit, quòd impotentia E non ex coactione, ſed ex perfectione in bono, ſeu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit rationem voluntarii, loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, ſecundùm genus tantùm; qualiter erat in Chriſto, qui cùm eſſet ab intrinſeco impeccabilis, erat ad rectè operandum determinatus; hæc enim determinatio non excludit indifferentiam exercitij, reſpectu hujus vel illius boni in particulari, nec per conſequens rationem perfecti voluntarij ſeu liberi, quæ eſt radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, ut ex eodem Angelico præceptore articulo præcedenti declaravimus.

§. IX.

Solvuntur fundamenta Janſenij ex ratione petita.

PRÆTER argumenta ex SS. Patrum teſtimoniis deſumpta, quæ jam expedita ſunt, alia ex ratione petita, quæ Janſenius locis ſuprà citatis, fusè & latè calamò expendit & urget, breviter & perſpicuè hîc diluenda ſunt.

Objicit ergo primò: Deus eſt verè liber, imò & totius libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferentiam; illa enim prorſùs in Deo periit, hoc ipſo quòd ſemel aliquid immobili voluntate ſtatuit atque voluit, quam retractare non poteſt: Ergo ſtat libertas abſque poteſtate indifferenti ad agendum vel non agendum. 248

Confirmatur: Deus liberè juſtus eſt, quamvis non poſſit velle peccare & injuſtè agere, ut ait Auguſtinus libro de natura & gratia cap. 48. Ergo ad libertatem non requiritur indifferentia ſeu poteſtas ad oppoſita. 249

Reſpondeo ad objectionem, negando quòd Deus non habeat indifferentiam: licèt enim poſtquam ſemel aliquid voluit, non poſſit factâ illa ſuppoſitione, ratione ſuæ immutabilitatis, illud poſtea non velle, nihilominus ut illud cum indifferentia & libertate velle cenſeatur, ſufficit quod illud abſolutè non velle potuerit, pro priori ad ſuum decretum, ex vi principii quò ſe ab æterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectûs ejus & voluntatis, quæ non dicunt neceſſariam habitudinem ad creaturas. Undè D. Thomas 1. p. qu. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non ſequitur quod neceſſe eſt eum illud velle, niſi ex ſuppoſitione.* 250

Inſtat Janſenius, & ait, quòd ſi ad hoc ut Deus nunc aliquid liberè velle dicatur, ſufficiat quòd cum indifferentia & ex propria libertate ſe ad actum determinaverit, licèt poſtea in illa determinatione, propter naturæ voluntatiſque conſtantiam, immutabilis permaneat, ſequitur amorem beatificum liberrimum eſſe; Angeli enim, & homines qui beati fiunt, eadem libertate & indifferentiâ ad illum amorem ſe determinarunt, quâ Deus ad volitionem creaturarum: ſi ergo immutabilitas naturæ in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multò minùs (inquit) immutabilitas gratiæ & gloriæ, amoris beatifici libertatem interimet in Beatis. 251

Sed nego ſequelam. Ad probationem nego quòd Angeli vel homines, qui Beati fiunt, eadem libertate & indifferentiâ ſe determinaverint ad amorem beatificum, quâ Deus ad volitionem creaturarum: licèt enim amorem beatificum in Angelis & hominibus anteceſſerit vo-lun- 252

Voluntas indifferens ſeu libera per modum meriti ; ſiquidem per actus liberos viæ, viſionem & amorem inde ſequutum meruerunt tanquam præmium ; tamen non anteceſſit, nec antecedit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens ſeu libera per modum principii illum elicientis , ſeu effectivè influentis ; cùm principium elicitivum, ſeu phyſicè influens, ſit voluntas regulata judicio determinato ad amorem, non autem voluntas regulata judicio indifferenti, quod tamen ad libertatem illius actus deſiderabatur. Secùs contingit in volitione Dei circa creaturas : hanc enim noſtro modo intelligendi, & cum fundamento in re, antecedit per modum principii elicientis voluntas verè libera, utpote regulata judicio indifferenti , & repræſentante bonitatem creaturarum ut non neceſſariò amandam : ſicque volitio illa, non obſtante ſuâ eſſentiali immobilitate, poſt primam ut ita dicam elicientiam , adhuc perſeverat ut verè libera, non verò amor beatificus in Beatis. A B

253 Urget Janſenius : Actus charitatis quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perſeverat in patria : Ergo amorem beatificum Angelorum antecedit voluntas libera indifferens etiam per modum principij elicientis ſeu influentis, ſicque in prima ſui productione eodem modo elicitus fuit liberè, quò volitio creaturarum à Deo, licèt poſtea immutabiliter perſeveret.

254 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam : licèt enim idem actus charitatis, quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perſeveret in patria, ſemper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici , prout talis eſt formaliter, non reſpicere pro principio eliciente ſeu effectivè influente, voluntatem liberam ſeu indifferentem, ſicut illam reſpicit volitio divina creaturarum. Ratio eſt , quia licèt in bonis Angelis ſit idem numero actus amoris viæ & patriæ ; prout in patria tamen non reſpicit ampliùs voluntatem per modum principij indifferentis , ſed per modum principii omninò determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quæ modum libertatis, quem in prima ſua elicientia , durante ſtatu viæ habuerat, totaliter abſorbet : voluntas enim non obtinet rationem principii indifferentis, niſi quatenus regulatur judicio indifferenti ; judicium autem indifferens in patria ceſſat , cùm ſuccedat clara viſio boni infiniti, taliter ad amorem determinans, ut impoſſibile ſit non amare, ſicque amor ille, quamvis entitativè & quoad ſubſtantiam idem ſit , tamen quia eſt modaliter diverſus, alio modo pendet à voluntate tunc quàm pendebat antè ; nam ante ab illa pendebat ut à principio libero, tunc autem, mutato judicio, pendet ab eadem , ut à principio ſimpliciter determinato. C D E

255 Ad confirmationem principalis argumenti dicendum eſt, quod licèt Deus non poſſit velle peccare & injuſtè agere , liberè tamen juſtus eſt : tum quia potentia peccandi & injuſtè agendi non eſt de eſſentia libertatis, ſed illius nævus ac defectus, ut §. 3. oſtendimus : tum etiam quia ſic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere , ac ſine peccato & indecentia ab illis abſtinere , putà à proponenda & promittenda retributione regni cœleſtis bonis hominum operibus. Imò cùm potuerit abſtinere à creatione mundi, potuit abſtinere ab illis omnibus virtutum operibus, quæ circa homines & Angelos, aliaſque creaturas exercet.

256 Secundò arguit Janſenius : Chriſtus in adimplendo præcepto moriendi fuit liber, cum in ejus impletione meruerit ; & tamen cùm ab intrinſeco eſſet impeccabilis, non potuit illud non implere, ſeu Patrinon obedire : Ergo indifferentia, ſeu poteſtas ad oppoſita, ad libertatem non requiritur.

257 Confirmatur : Voluntas Chriſti fuit libera non ſolùm in bonis operibus, ſed etiam formaliter in non peccando ; cùm in non peccando meruerit : At licèt habuerit indifferentiam reſpectu bonorum , nullam tamen habuit ad non peccandum ; cùm ratione unionis hypoſtaticæ eſſet omninò impeccabilis, ſeu ad non peccandum neceſſariò determinatus : Ergo indifferentia non eſt de ratione libertatis, nec ejus eſſentiam ingreditur.

258 Fateor hoc argumentum difficillimum eſſe, & maximum negotium Theologis facceſſere ; ſed ob ejus difficultatem non oportet veritatem deſerere, nec, ut ajunt , clypeum & haſtam abjicere : nam ut bellè ait Auguſtinus de bono perſever. cap. 14. *Nunquid ideò negandum eſt quod apertum eſt , quia comprehendi non poteſt quod occultum eſt ? Nunquid, inquam , propterea dicturi ſumus , quod ita eſſe perſpicimus, non ita eſſe, quoniam cur ita ſit non poſſumus invenire ?* Unde Theologi ut nodum hunc difficillimum ſolvant , & libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate concilient, varios dicendi modos excogitarunt, quos referre præſentis inſtituti non eſt : exacta enim hujus difficultatis reſolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videri poſſunt duæ ſolutiones quas in tractatu de beatitudine, agendo de impeccabilitate Beatorum, fuſè expoſuimus, & quas brevitatis cauſâ hic non repetemus. *Diſp. 4. art. 5. §. 2.*

259 Ad confirmationem reſpondeo , negando quod Chriſtus fuerit liber in non peccando , ſi non peccare ſumatur præcisè per modum negationis , ſicut argumentum videtur ſupponere ; negatio enim peccati neceſſariò & abſque ulla prorſus indifferentia fuit in Chriſto , ratione unionis hypoſtaticæ , quæ illum reddebat ab intrinſeco impeccabilem. Fuit tamen liber in non peccando, ſi per non peccare intelligatur hoc poſitivum quod eſt benè operari ; vel etiam ipſa negatio peccati ; quatenus erat per actum poſitivum complacentiæ volita ; unde reſpectu utriuſque fuit indifferens ; poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum poſitivum complacentiæ circa negationem peccati.

260 Poteſtque hæc ſolutio illuſtrari ex ſimili doctrina quam tradit Divus Thomas quæſt. 7. de malo art. 11. ad 8. *Vitare peccatum veniale* (inquit) *poteſt intelligi dupliciter : uno modo ſecundùm puram negationem , & ſic non meretur vitam æternam , quia etiam dormiens non peccat venialiter , & tamen non meretur : alio modo ſecundùm aliquam affirmationem, ſecundùm quod dicitur ille vitare peccatum veniale , qui vult non peccare venialiter ; & quia ipſa voluntas poteſt eſſe ex charitate , ideo vitare peccatum veniale poteſt eſſe meritorium vitæ æternæ.* Idem cum proportione dicendum de eo quod eſt Chriſtum non peccare , nec poſſe peccare : ſi enim non peccare ſumatur per modum puræ negationis, dicimus nec meritorium , nec liberum fuiſſe Chriſto prout ſic : ſi verò ſumatur ſecundùm ali-

quam affirmationem, pro eo quod est velle non peccare, seu in non peccando habere complacentiam, sic & liberum ipsi fuit & meritorium, sicut & indifferens.

261 Tertiò objicit Jansenius: Si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, sequitur operationem divinæ gratiæ ex diametro repugnare libertati arbitrij: Sed hoc lædit sensum Christianæ pietatis, imò & communem offendit: Ergo in indifferentia seu potestate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis consistere. Sequelam probat: Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia agendi, eamque determinatè facit agere & velle: Ergo si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, operatio divinæ gratiæ destruet arbitrii libertatem & illi ex deametro repugnabit.

Addit eandem esse rationem concupiscentiæ, atque etiam habituum, quorum hæc est natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeóque ut unam in partem voluntatem inflectant: indifferentia autem cùm adinstar bilancis & æquilibrii se habeat, ea re omni violatur, quâ alterutram in partem impellitur. Ex quo aliud absurdum ex nostra infert sententia, nempe meritum bonum & malum eò minus esse ac decoloratius, quò quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicatus fuerit; nam cùm meritum & demeritum ex arbitrii libertate maximè ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro resolutione hujus argumenti tria præmittenda sunt.

262 Primò observandum est, quòd determinatio voluntatis est duplex; una quæ se tenet ex parte actûs secundi, seu operationis; & altera quæ se tenet ex parte actûs primi seu virturis. Prior non pugnat cum libertate, sed potiùs conjungit potentiam liberam cum sua propria perfectione, quæ est actu operari: Posterior autem libertatem lædit, quia affert non solùm determinationem in operando, sed etiam in ipsò posse, ita ut potentia non possit nisi determinatè hoc, non autem ejus oppositum.

263 Notandum secundò, etiam indifferentiam voluntatis esse duplicem: una est potentialis & privativa, seu suspensiva, quæ cùm importet potentialitatem & carentiam actûs, seu otium & suspensionem potentiæ, dicit imperfectionem; unde nec reperitur in Deo qui est actus purus, ab æterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur; tunc enim non est otiosa & suspensa, sed de actu primo ad secundum reducta: alia quæ dicitur actualis & positiva, ea est quâ voluntas in actu eligit, & se determinat, ut retineat potentiam ad oppositum; & hæc convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotiescumque liberè agit.

264 Tertiò advertendum est, duplicem adhuc in voluntate indifferentiam reperiri; alteram quæ necessitatem, alteram quæ propensionem excludit. Prima utriusque partis eligendæ potestatem significat, nec simplici ad alterutram propensione lædituri: nam licèt ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modò alteram istâ repudiatâ eligere possit, illæsa manet indifferentia. Alteram perfectum voluntatis æquilibrium exprimit, & majori in alteram partem propensione tollitur. Prima libero arbitrio essentialis est; secunda accidentalis tantùm: quapropter liberum arbitrium, quod prima pereunte semper extinguitur, nihil ex secundæ interitu accipere potest detrimenti. Una denique dicitur indifferentia elicientiæ, seu electionis; altera verò appellatur indifferentia inclinationis. His præmissis,

Ad argumentum respondeo, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens quantùm ad primam partem: gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia potentiali & suspensiva, concedo Antecedens: ab indifferentia actuali & positiva, nego Antecedens & Consequentiam: cùm enim indifferentia potentialis & suspensiva non sit de essentia libertatis, sed aliqua ejus imperfectio, licèt gratia efficax eam tollat, applicando voluntatem ad agendum, eamque reducendo de potentialitate ad actum, seu de otio & quiete ad exercitium & operationem, non tollit jura libertatis, sed aufert duntaxat rubiginem potentialitatis, & otii quietem ac suspensionem; subindeque libertatem perficit & actuat, non verò è diametro cum illa pugnat, ut dicit Jansenius: præsertim cum voluntas sub motione & applicatione gratiæ efficacis indifferentiam actualem & positivam semper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicetur, ut absolutam non agendi seu dissentiendi potestatem conservet. Similiter distinguo secundam partem Antecedentis: gratia efficax determinatè facit agere & velle, determinatione se tenente ex parte actûs primi, seu ipsius posse, nego Antecedens: determinatione se tenente ex parte actûs secundi, seu ipsius operationis, concedo Antecedens; & nego Consequentiam: libertas enim non consistit in indifferentia excludente determinationem actûs secundi, seu operationis, sed in indifferentia excludente determinationem actûs primi, seu virtutis. Itaque gratia efficax, in sententia Thomistarum, determinatè facit operari potiùs quàm non operari; sed quâ quæsò determinatione? An tali, ut actus primus, seu virtus voluntatis, quæ ante gratiam erat potens non operari, reddatur ex vi gratiæ ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non solùm operatura, sed etiam non potens non operari, quasi maneat determinatæ virtutis ad operandum tantùm? absit: qui enim sic intelligit determinationem gratiæ, haud dubiè inducit in errorem Calvini, gratiam sic efficacem ponentis, ut omnem non agendi seu dissentiendi potentiam in voluntate absorbeat & consumat. In alio ergo sensu determinationem gratiæ ponimus, & solùm volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione præcisè se tenente ex parte actûs secundi, ac se habente per modum puræ applicationis potentiæ, seu adinstar cujusdam nexûs ac vinculi, actum primum cum secundo indissolubiliter conjungentis. 265

Addo quod, si hoc argumentum Jansenii valeret, probaret non solùm efficaciam gratiæ, sed ipsum etiam actum secundum, seu actualem volitionem libertati contradictionis è diametro repugnare: siquidem ipsa actualis volitio, non minùs, imò magis determinatè facit velle, quàm divina gratia; cum volitio sit ipsissima forma constituens volentem formaliter, & gratia solùm effectivè, seu applicativè, ad volendum concurrat. Undè sicut ipsa albedo magis determinatè facit album, quam agens albedinem inducens aut applicans; quia albedo est ipsissima forma albificans: ita pariter necesse est quod actualis volitio magis determinet ad volendum, quàm 266

gratia

gratia volitionem inducens, seu ad illam applicans, quia volitio est ipsissima forma constituens determinatè volentem: Ergo si gratia efficax è diametro pugnet cum arbitrii libertate, ex eo præcisè quod illam ab indifferentia agendi extrahat, & faciat velle determinatè; à fortiori ipsa actualis volitio directè cum illa pugnabit, & cum ea stare non poterit. A

267 Illud quoque quod addit Jansenius, nempe quod si libertas in indifferentia agendi & non agendi consisteret, in nobis violaretur per habitus virtutum, qui in unam partem voluntatem inflectunt, in ipsum facilè retorqueri potest: Nam quod generaliter docemus de libertate, hoc ille de innocentiæ statu certissimum esse defendit, asseritque Angelos & Adamum contradictionis indifferentiam, seu expeditam agendi potestatem, in statu illo fœlicissimo habuisse: B unde si habitus gratiæ & virtutum violarent in nobis libertatem indifferentiæ, eo ipso quod voluntatem in unam partem inflecterent, idem dicendum esset de gratia & virtutibus infusis Angelis & Adamo, quæ etiam eorum voluntatem in unam partem, nempe ad rectè operandum, inclinabant. Sicut ergo Jansenius respondere tenetur, quod etsi Adamus & Angeli impellente gratia, & habitu charitatis, magnam ad Deum amandum propensionem haberent, nullam verò ad non amandum, non erant propterea minùs liberi; quia essentialis indifferentia, quæ solam necessitatem excludit, & quæ elicientiæ seu electionis appellatur (ut notabili 3. exposuimus) in eis illibata manebat, & accidentalis tantùm lædebatur, quæ cum majori in alterutram partem propensione non consistit. Ita pariter nos dicimus, quod licèt habitus virtutum operandi D facilitatem nobis tribuant, adeòque unam in partem nostram voluntatem inflectant, ejus tamen libertatem non lædunt; quia essentialem libertatis indifferentiam, quæ in utriusque partis eligendæ potestate consistit, minimè violant, sed duntaxat indifferentiam inclinationis, quæ libertati accidentalis est, minuunt, quatenus voluntatis æquilibrium tollunt, eamque ad unam partem eligendam inclinant. Unde non sequitur ex nostra sententia, meritum eò minus esse ac decoloratius, quò quis in bono fixioribus habitibus radicatus fuerit, ut ineptè nobis objicit Adversarius: sed potius longè plus meretur, qui ex majori seu intensiori charitate operatur (servatâ tamen indifferentiâ agendi & non agendi) quam qui agit ex habitu minùs intenso, & non ita firmiter radicato, ut docent Theologi in tractatu de merito, & apertè colligitur ex D. Thoma 2.2. quæst. 188. artic. 2. ad 2. ubi sic habet: *In statu fœlicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum; ideò non relinquitur locus proficiendi per meritum: si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter majorem charitatem.* E

§. X.

Responsio ad objectiones Vincentianas.

268 OBJICIT insuper Vincentius Lenis contra nostram sententiam: Actus perfectè voluntarij, quamvis sint omnino necessarij, & ad unum determinati, sunt imperfectè liberi: Ergo libertas non consistit in indifferentia, sed in immunitate à coactione. Consequentia manifesta est, Antecedens sic probat primò. Quoties judicium rationis ducem se præbet voluntati; voluntas liberè agit, quia tunc modum agentium naturalium supergreditur: Sed in actibus perfectè voluntariis, etiamsi sint necessarii, præit judicium rationis, & ducem voluntati se præbet: Ergo actus perfectè voluntarii, etiamsi sint necessarii, & ad unum determinati, sunt perfectè liberi.

Secundò probatur idem Antecedens. Quoties voluntas seipsam agit, seu movet, liberè operatur; unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 2. in argumento sed contra, probat bruta non esse liberi arbitrii, quia non se agunt & movent, sed potiùs aguntur & moventur ab authore naturæ: At voluntas in omni actu perfectè voluntario seipsam movet, cùm sit potentia vitalis, cui proprium est se movere ab intrinseco: Ergo in omni tali actu est formaliter libera.

Probatur tertio: Omnis actus humanus est liber: Sed amor beatificus v.g. est actus humanus: *Quis enim* (inquit idem Author) *amorem ultimi finis & beatificum hominis, negabit actum humanum esse?* Ergo est actus liber.

Addit quod, *cùm libertas sit maxima perfectio voluntatis, & ad eam exercendam intellectus tanquam dux & lucifer sit ei à natura datus, nimis incredibile est, perfectissimâ & splendidissimâ operatione intellectûs, qualis est visio beatifica, voluntati libertatem & perfectionem istam eripi, & à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem dejici.*

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus 269 primam probationem, distinguo Majorem: quoties judicium rationis ducem se præbet voluntati, seu præit actui voluntatis, toties ipsa liberè agit, si judicium sit indifferens, concedo Majorem: si non sit indifferens, sed omnino determinatum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: in omni actu voluntario, etiam si sit necessarius, præit judicium rationis, determinatum ad unum, concedo Minorem: indifferens, nego Minorem, & Consequentiam. Ut ergo voluntas liberè agat, non sufficit quod prævio rationis judicio operetur, alioquin semper liberè ageret, quia cùm non possit ferri in incognitum, semper præsupponit lucem ac dictamen rationis; sed necessariò requiritur quod reguletur per iudicium indifferens, quod est proxima radix libertatis, juxta illud D. Thomæ 1.p. quæst. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quod homo sit liberi arbitrij.* Unde cùm amor beatificus, & alij actus necessarij, non supponant judicium rationis indifferens, sed omnino determinatum, non sunt liberi, licèt sint perfectè voluntarij.

Nec obstat, quod in illis actibus voluntas modum agendi naturalium agentium supergrediatur: ipsa enim non solùm in actibus liberis, sed etiam in necessariis, agentia naturalia superat, quando isti sunt necessarij ex perfectione cognitionis: nam ex duplici capite potest contingere, quod aliquis actus voluntatis necessarius sit, primò ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò-primi & indeliberati in homine necessarij sunt; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ repræsentat objectum ut in se est; & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ Deum ut in se est perfectissimè voluntati repræsentat.

Secundò responderi potest, concessa Majori, 270

Digitized by Google

negando Minorem: licèt enim in actibus neceſſariis judicium rationis præcedat, non tamen ducem voluntati ſe præbet: dux enim eſt non qui præit qualitercumque, ſed qui præit regendo, diſponendo, ordinando, præſcribendo hoc vel illud, juxta arbitrium ſuum; quod certè locum non habet, ubi ratio ab ipſa natura eſt determinata ad unum tantùm, tam quoad ſpecificationem, quàm quòad exercitium, ſicut contingit in actibus omnino neceſſariis; tunc enim nec ipſa ratio, nec voluntas ſe ducunt, ſed tam hæc quàm illa ducitur à natura, vel authore naturæ, ut docet D. Thom. infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ aut ſuperioris cauſæ.* Idem dicendum eſt de amore beatifico: licèt enim amor ille ſit ordinatiſſimus, non pendet tamen ex directione & ordinatione intellectûs humani, vel angelici, ſed ex ordinatione rationis, quæ eſt in intellectu divino; ſicut & opera naturæ dicuntur ordinata, non per rationem quæ ſit in natura, ſed per rationem quæ eſt in authore naturæ.

271 Ad ſecundam probationem principalis Antecedentis, Major diſtinguenda eſt: Quoties voluntas ſeipſam movet tam moraliter quàm phyſicè, liberè operatur, concedo Majorem: quoties ſeipſam movet phyſicè tantùm, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: voluntas in omni actu perfectè voluntario, etiam neceſſario, ſeipſam movet phyſicè, concedo Minorem: moraliter, nego Minorem, & Conſequentiam. Ut enim aliquod agens liberè dicatur operari, non ſufficit quod phyſicè ad agendum ſe moveat (alioquin omne vivens liberè ageret, cùm de ratione viventis ſit ſeipſum phyſicè & à principio interno movere ad operandum) ſed inſuper requiritur quod ſeipſum moraliter moveat, hoc eſt, ut habeat dominium ſui actus, & agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis: unde cùm in amore beatifico, & aliis actibus neceſſariis, voluntas non agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, nec ſuper illos actus dominium habeat, in illis non operatur liberè, & prout voluntas eſt formaliter, ſed neceſſariò, & quatenus habet rationem naturæ ſicut §. 5. notabili 3. expoſuimus.

272 Ad tertiam probationem, abſolutè negari poteſt amorem beatificum eſſe actionem humanam: quia ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 3. art. 1. *Illæ actiones propriè humanæ vocantur, quarum homo eſt dominus; & quæ ex voluntate deliberata* (id eſt ſupponente deliberationem rationis) *proceduut*: Amor verò beatificus, ut jam diximus, nec ſubditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem ſupponit: Ergo non eſt propriè actio humana, ſed potiùs finis omnium actionum humanarum. Vel dici poteſt, amorem beatificum eſſe actionem humanam, quoad ſubſtantiam operis, non verò quoad modum operandi: quia quamvis ſit actio ſpiritualis quoad ſuam ſpeciem, ſubindeque ſoli ſubſtantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine ſecundùm modum agendi illi proprium, qui eſt agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe *incredibile eſſe perfectiſſimâ & ſplendidiſſimâ operatione intellectûs, qualis eſt viſio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ eſt libertas, & à culmine mentis, in modum & impetum agendi brutorum dejici.* Reſpondetur primò, quòd omnino abuſivè dicitur per viſionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licèt enim voluntatis libertatem exerceri non ſinat reſpectu objecti primarii, quod eſt divina bonitas ſecundùm ſe, non tamen libertatem abſolutè eripit, cùm permittat eam exerceri circa objecta ſecundaria, ſeu circa divinam bonitatem, ut eſt ratio diligendi creaturas; imò cùm actus neceſſarii ſint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus procedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. immobilis adhæſio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, eſt fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter ſeu mutabiliter exercent.

Secundò dico, quod licèt per viſionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod eſt bonitas divina clarè viſa; non tamen propterea fit deterioris conditionis, quàm eſſet in via, ubi liberè diligebat Deum, per fidem obſcurè cognitum: quia ereptâ illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, ſeu operationem longè ſuperiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino neceſſarium, qui perfectior eſt amore libero, cùm ſit magis voluntarius (ut ſuprà contra Vazquem & Lorcam oſtendimus) ac minus habet de potentialitate & plus de actualitate, ſitque omnino immutabilis & indefectibilis. 274 *Diſp. præced. art. 2.*

Addo quod amor omnino neceſſarius, provenit à voluntate ut natura eſt; liber verò procedit à voluntate ut voluntas eſt, ſicut §. 5. notabili 3. declaravimus: At cæteris paribus perfectior eſt voluntas ut natura, quàm ut voluntas: Ergo & amor neceſſarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit à voluntate divina ſecundùm conceptum ejus perfectiſſimum; quis hoc neget? At procedit à voluntate ut natura eſt, non tamen ab ea ut voluntas eſt formaliter, teſte D. Thoma qu. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ eſt ſimpliciter perfectior conceptu voluntatis.

Confirmatur: Sicut ſe habet intelligere ſine diſcurſu, ad intelligere cum diſcurſu; ita ſe habet amare ſine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere ſine diſcurſu eſt abſolutè perfectius, quàm intelligere cum diſcurſu, ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo, cæteris paribus, etiam amare ſine libertate eſt abſolutè perfectius, quàm amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non dejici, ſed potiùs à flexibilitate mentis in perpetuam ſtabilitatem Sanctorum erigi; & ad perfectiſſimam divini amoris participationem, ac modum operandi mobiliſſimum elevari. 275

Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune eſſe brutis, & rebus inſenſibilibus; agere verò per modum liberi proprium eſſe creaturæ intellectuali, quæ per libertatem à brutis diſcernitur, ac Deo aſſimilatur. Non valet, inquam, quia (ut ſuprà dicebamus) ex duplici capite oriri poteſt quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primò ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, ſeu proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine, nequit attingere; ſecundò ex ſumma perfectione cognitionis, quæ objecti 276

bonita-

bonitatem ac meritum clarè & distinctè repræ- A sentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quæ non se movent in finem, sed moventur ab authore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres, vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quod ab ipsâ natura divina immediatè procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et ideò etiam D. Thomas suprà citatus docet productionem Spiritus Sancti esse à voluntate, non ut voluntas sed ut natura est.

Ex his abundè satisfactum puto præcipuis B Jansenii & Vincentii Lens argumentis: unde de illis verè dicam, quod dixit in simili Claudianus Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11. *Vide quàm parvò negotiò veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit.*

DISPVTATIO III.

De circunstantiis humanorum actuum. C

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

CONSIDERATA ratione voluntarij & involuntarij, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thomas de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circumstant, & ideò *circunstantiæ* appellantur. Nulla autem circa hanc quæstionem sese offert celebris controversia: unde in ejus expositione diu non erit immorandum.

ARTICULUS UNICUS. D

Quid, & quot sint circunstantiæ humanorum actuum?

1 DIco primò: Circunstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thomæ hic art. 1. Quod est extra essentiam actûs, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circunstantiæ attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thomas, dicens nomen circunstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo, ideoque dicitur ipsum ambire & E circunstare; ita similiter circunstantiæ actus humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actûs, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

2 Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actûs considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circunstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actui humano in genere virtutis aut vitij, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circunstantiæ dant speciem essentialem actui in esse moris; nam circunstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circunstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem, v. g. si sit cum soluta, est fornicatio; si cum conjugata, adulterium; si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circunstantiæ sint accidentia respectu actus humani in esse moris considerati.

Respondeo quod circunstantiæ, quæ in præ- 3 senti considerantur à Theologis, non sunt circunstantiæ & accidentia ipsius actûs solùm in esse naturæ considerati, sed etiam actûs ut voluntarij, & humani, seu moralis; ita quod in linea morali, & non solùm in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentiæ & quidditatis, aliud per modum circunstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ; sed quod bonum alienum sit magnum, vel parvum, quod rapiatur in loco sacro, vel prophano, se habet per modum circunstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quod circunstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actûs moralis, quando munus & officium circunstantiæ exercent; si verò non exerceant formaliter rationem circunstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentiæ contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis actus humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actûs, ut contingit in exemplis adductis.

Dico secundò: Septem tantùm esse circunstan- 4 tias humanorum actuum, hoc versu contentas:

Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Cur,
Quomodo, Quando.

Probatur primò ratione D. Thomæ hic art. 3. Circunstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum: Sed possunt ipsum attingere tripliciter, Primò afficiendo ipsius substantiam intrinsecè vel extrinsecè; & tunc est circunstantia *Quomodo*, vel *Ubi*, vel *Quando*. Secundò ipsum afficiunt ex parte causæ, & hoc adhuc tripliciter, sicut potest esse triplex causa; una nempe est causa finalis, & ita est circunstantia *Cur*, altera est efficiens principalis, & ita est circunstantia *Quis*. tertia est causa instrumentalis, & sic fit circunstantia *Quibus auxiliis*. Tertiò ipsum actum attingunt ex parte effectûs, & tunc est circunstantia *Quid*, Porrò nulla alia circunstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur: nam circunstantia *Quoties*, quæ ab aliquibus ponitur, non est propriè circunstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit; unde numerus semper confitendus est in peccatis, ut definit Tridentinum sess. 14. quamvis circunstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantùm sunt circunstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatur secundò conclusio, explicando sin- 5 gulas circunstantias in particulari. Circunstantia *Quis*, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit sæcularis, vel clericus, conjugatus, vel solutus; voto adstrictus, vel non, persona particularis, vel communis; hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circunstantia *Quid*, non denotat substantiam ipsius

effectus

effectus, sed aliquod accidens illi adjunctum. *Nam quod aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipsum, non est circunstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circunstantia*, inquit D. Thomas hîc art. 3. ad 3. Circunstantia *Ubi* exprimit locum in quo fit actio; qui si sit publicus, reddit peccatum publicum & scandalosum; si sacer, facit illud esse sacrilegium, & Deo specialiter injuriosum, quia domum Dei decet sanctitudo. Circunstantia *Quibus auxiliis*, significat instrumenta seu media quibus operans vtitur: v.g. si quis utatur auxilio infidelium ad aliquod bellum, si incantationibus magicis, si ope Dæmonum; illa præbent speciem malitiæ distinctæ. Circunstantia *Cur* designat finem, non intrinsecum & qui se tenet ex parte operis (hic enim pertinet ad essentiam) sed extrinsecum, & ab ipso operante intentum, ut si quis furetur propter adulterium, vel det eleemosynam propter vanam gloriam. Circunstantia *Quomodo*, explicat modum quô actus fit, nempe tardè vel velociter, intensè vel remissè; & hæc circunstantia communiter non mutat speciem, sed tantùm modificat actum. Ultima denique circunstantia, scilicet *Quando*, significat tempus, in quo duo considerantur, scilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas, ut si sit dies festus, & quis non audiat missam, vel faciat opus servile; quantitas verò, ut si actus multùm vel parùm duret; si enim sit diuturnitas valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur species. De quo infrà, cùm agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPVTATIO IV.

De *simplici volitione*.

Ad quæstionem 1. D. Thomæ.

EXPLICATIS conditionibus generalibus actuum humanorum, quæ sunt ratio voluntarij, ac liberi, & circunstantiæ in communi, exponit S. Doctor singulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui sunt circa finem, & progrediendo in alios qui versantur circa media. Primus autem voluntatis actus circa finem, appellatur *voluntas* (nomine potentiæ illi appropriato, sicut prima principiorum cognitio nuncupatur *intellectus*) vel *simplex volitio*, quia habet objectum omnino simplex, nempe finem sumptum præcisè secundum se; cùm alij actus posteriores, vel respiciant finem in ordine ad media, ut intentio, vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, & usus, atque ita non habeant objectum simplex, sed aliquo modo duplicatum. Licèt autem D. Thomas de simplici volitione in hac quæstione principaliter intendat differere, plura tamen admiscet de ipsâ potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICULUS PRIMUS.

An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

LICET omnes ferè Theologi & Philosophi tanquam generale principium, ab omnibus sapientibus admissum, recipiant, voluntatem non esse nisi boni, & omnia bonum appetere: sunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem posse ferri in malum, sub ratione mali, & ita adæquatum ipsius objectum non esse bonum, sed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. dist. 1. quæst. 4. aliisque in locis, circa hoc videtur anceps & dubius, aitque non esse sufficienter hucusque probatum, quod voluntas non possit odio habere bonum, & velle malum sub ratione mali.

§. I.
Conclusio negativa statuitur.

DICO tamen: Solum bonum, ut abstrahit à vero vel apparenti, esse objectum voluntatis, seu simplicis volitionis: unde licèt voluntas affectu prosecutionis possit ferri in bonum aliquod apparens, quod revera malum est, non tamen in malum cognitum ut tale.

Probatur primò ex Aristotele qui 1. Ethic. cap. 1. tanquam fundamentum totius moralis scientiæ ponit illud principium: *Bonum est quod omnia appetunt*: Sed illud esset falsum, si voluntas affectu prosecutionis posset ferri in malum, sub ratione mali, & sic ejus objectum esset aliquid abstrahens à bono & malo: Ergo &c.

Confirmatur ex SS. Patribus: Dionysius enim cap. 4. de divin. nominibus, docet quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt, ut refert D. Thomas hîc art. 1. in argumento *sed contra*. Et Augustinus in Enchir. cap. 86. sic ait: *Beati esse volumus: & miseri non solùm esse nolumus, sed neque velle possumus.* Item Boëtius 4. de consolat. prosa 2. *Omnes* (inquit) *homines, boni pariter ac mali, indiscretâ intentione ad bonum pervenire nituntur.*

Respondent Nominales, Aristotelem, & SS. Patres, nomine boni & mali intellexisse idem quod appetibile & odibile.

Sed hæc interpretatio absurda est: nam si in hoc sensu Aristoteles & SS. Patres locuti essent, nugatoria esset eorum locutio: cùm enim dicunt solum bonum esse appetibile, & solum malum odibile, sensus esset, solum appetibile esse appetibile, & solum odibile esse odibile.

Probatur secundò conclusio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo ferè modo, proportione servatâ, philosophari oportet, quô de intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adæquatum intellectûs est ens ut verum, non verò ens ut abstrahens à vero vel falso: Ergo pariter objectum adæquatum voluntatis, subindeque primæ operationis illius, erit ens ut bonum, non verò ut abstrahens à bono & malo, seu à convenienti & disconvenienti. Unde sicut intellectus non potest assentiri falso, nisi sub ratione veri; ita nec voluntas potest prosequi malum, nisi sub ratione boni, seu ut vestitum bonitate aliquâ verâ, vel apparente.

Pro-

Digitized by Google

3 Probatur Tertiò conclusio ratione D. Thomæ. Voluntas sumpta pro volitione, seu actu volendi, est quidam appetitus rationalis : Sed omnis appetitus tendit in bonum : Ergo & omnis volitio. Major patet, Minor probatur. Appetitus nihil aliud est, quam quædam appetentis inclinatio in aliquid : Sed nihil inclinatur nisi ad id quod est sibi conveniens, & per consequens bonum : Ergo appetitus non est nisi boni. Hæc tamen, inquit S. Doctor, est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quod appetitus naturalis semper fertur in verum bonum, ac verè conveniens ipsi appetenti; appetitus autem rationalis non semper fertur in verum bonum, ac verè conveniens ipsi appetenti, sed sæpe fertur in bonum tantùm apparens, quod est simpliciter malum ac disconveniens appetenti. Cujus differentiæ ratio est, quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, quę tendit semper ad suam perfectionem, ac proinde ad verum bonum, & vere ipsi conveniens; appetitus autem rationalis consequitur formam apprehensam : constat autem quod aliquid potest apprehendi ut bonum & conveniens, quod in se nec est bonum nec conveniens: Ex qua differentia solvuntur plura argumenta advertæ sententiæ, quæ solùm probant voluntatem posse ferri in malum apprehensum sub ratione boni, ut ex solutione argumentorum patebit.

A B

§. II.

Solvuntur objectiones.

4 OBJICIES primò : Si bonum esset objectum adæquatum voluntatis, ipsa nullum posset habere actum qui versaretur circa malum : Sed hoc est falsum, ut patet in actu nolitionis & fugæ : Ergo &c. Sequela probatur: quia nullus actus potentiæ potest se extendere extra objectum adæquatum illius.

D

5 Respondeo, negando sequelam Majoris: nam sæpè potentia & habitus operantur per modum recessûs & fugæ circa contrarium sui objecti, v. g. intellectus respuit falsum, & habitus justitiæ actum injustitiæ, &c. Unde D. Thomas hic art. 1. ad 1. *Voluntas se habet & ad bonum & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum verò fugiendo illud.* Nec propterea voluntas se extendit extra suum objectum adæquatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit: v. g. ideò quis odit mortem aut ægritudinem, quia amat vitam & sanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adæquatum intellectûs, quamvis intellectus possit cognoscere negationes & privationes, quæ sunt non entia, ex eo quod illæ cognoscantur sub ratione entis ex parte modi cognoscendi, & ad illud per se ordinentur : & sicut Deus est objectum formale adæquatum Theologiæ, quamvis aliquis actus Theologiæ versetur circa creaturas, quia illæ non considerantur aut attinguntur à Theologia, nisi in ordine ad Deum : ita quia voluntas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit sub ratione alicujus boni, ideò semper stat objectum formale adæquatum voluntatis esse bonum.

E

6 Objicies secundò : In odio inimicitiæ, quò volumus malũ inimico, volumus malum sub ratione mali formaliter: ergo voluntas potest ferri in malum sub ratione mali. Consequentia patet, Antecedens probatur, tum ex D. Thoma qu. 12. de malo art. 4. ubi ait: *Odium quærit malum proximi sub ratione mali, & invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni.* Tum etiam hac ratione. Odium inimicitiæ opponitur directè amori amicitiæ : Sed amor amicitiæ vult bonum amico, quatenus est bonum illi: Ergo odium inimicitiæ vult malum inimico, formaliter quâ malum illius est.

7 Respondeo, odium inimicitiæ respicere malum sub ratione mali proximi, sed non absolutè sub ratione mali : quia malum & destructio inimici apparentiam boni habet respectu odientis, & sub illa apparentia & repræsentatione appetitur; sicut è contra bonum alterius ut crescens, invidenti apparet malum. Unde D. Thomas non dicit quod odium quærat malum absolutè sub ratione mali, sed malum proximi : in quo directè opponitur amori amicitiæ, quæ vult bonum amico, quatenus illi bonum est.

8 Objicies tertiò : In hoc differt peccatum ex malitia à peccato ex ignorantia, vel passione, quod ille qui peccat ex malitia, vult malum sub ratione mali; ille autem qui peccat ex ignorantia, vult malum credens esse bonum; qui verò ex passione, vult malum ex ipso impetu boni sensibilis attrahentis : Sed voluntas aliquando peccat ex malitia, ut quando odit Deum : Ergo interdum vult malum sub ratione mali.

Confirmatur ex D. Thoma infrà qu. 19 ar. 7. ad 2. ubi ait: *Qui vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali.*

9 Ad objectionem respondeo, negando Majorem : non enim ideò aliquis dicitur peccare ex malitia, quia vult malum sub ratione mali, sed quia peccat cum perfecta cognitione malitiæ & deformitatis; quod non contingit in illis qui peccant ex ignorantia, vel ex passione, quia ignorantiâ & passione intellectus impeditur ne malitiam actûs perfectè cognoscat. Ille ergo qui peccat ex malitia, apprehendit quidem malitiam & deformitatem actûs, & ex hoc dicitur peccare ex malitia; illud tamen quod movet ejus voluntatem, est bonum delectabile, vel utile, quod apprehendit in actione peccaminosa.

Ad confirmationem dicatur D. Thomam loco citato solùm velle, quod ille qui dat eleemosynam propter inanem gloriam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali moralis, nempe inanis gloriæ; non tamen sub ratione mali ut hic, quia tunc intendit honorem, quem bonum quoddam naturale reputat.

10 Objicies quartò : Potest aliquis appetere non esse, ut patet in damnatis, & in illis qui ex desperatione se occidunt : Sed non esse non potest appeti sub aliqua ratione boni; cùm omnis bonitas fundetur in entitate & existentia rei : Ergo potest aliquis appetere malum sub ratione mali.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam ut ex Aristotele docet D. Thomas hìc art. 1. ad 3. *Carere malo, habet rationem boni*; unde cùm non esse possit apprehendi, & de facto apprehendatur à damnatis & miseris, ut medium conducens ad carentiam mali, seu ad liberationem à miseria & pœna, apprehenditur & appetitur sub aliqua ratione boni, non absoluta, sed respectiva.

Addo quod, cùm beatitudo duo includat, unum positivum, scilicet esse cumulum omnium bonorum; & aliud privativum, nempe carere

omni miseriâ, potest appeti duobus modis: primò per modum prosequutionis boni, & hoc contingit, quando aliquis appetit possidere aut obtinere positivè aliquod bonum; secundò per modum remotionis mali, sicut quando aliquis desiderat carere aliquâ miseriâ, & hoc secundo modo ipsi damnati & miseri, dum appetunt non esse, quærunt beatitudinem, quatenus tunc optant carere omni miseriâ.

11 Objicies ultimò: Voluntas est libera libertate contrarietatis circa bonum & malum, juxta illud Eccl. 15. *Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi*: Ergo potest indifferenter velle bonum & malum.

Respondeo, quod licèt voluntas sit libera libertate contrarietatis, in ordine ad quodcumque bonum & malum particulare & limitatum, subindeque possit indifferenter illud velle aut nolle, non tamen circa bonum & malum ut sic, sed est determinata ab authore naturæ ad amandum bonum ut sic, & ad odiendum malum ut sic: unde ad libertatem voluntatis non requiritur quod per actum prosequutionis possit ferri in malum sub ratione mali, sed sufficit quod possit velle malum sub ratione boni: juxta illud Augustini in Enchir. cap. 105. *Nec enim culpanda est voluntas, nec dicendum, aut voluntas non est, aut libera non est, quia beati esse sic volumus, ut esse miseri non solùm nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.*

ARTICULUS II.

An bonitas finis sit non solùm objectum primarium & principale voluntatis, sed etiam totale & adæquatum?

PARTEM affirmativam tenent aliqui ex nostris Thomistis, existimantes in mediis nullam inveniri bonitatem intrinsecam, sed illa extrinsecè tantùm denominari bona à bonitate finis; sicut medicina dicitur extrinsecè sana à sanitate animalis, cujus est effectiva: unde volunt bonum respectu finis & medii esse analogum analogiâ tantùm attributionis seu proportionis.

§. I.

Sententia negans, ut probabilior eligitur.

12 DICO tamen: Media gaudere bonitate intrinseca, diminuta, ac dependente à bonitate finis; & per consequens finem esse quidem objectum primarium & principale voluntatis, non tamen adæquatum & totale. Ita videtur docere Divus Thomas hîc art. 2. ut patebit ponderanti ejus verba: Nam in primis loquens de objecto adæquato voluntatis, ut potentia volitiva est, dicit: *Quod voluntas se extendit ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem: ad ea enim se extendit unaquæq; potentia, in quibus inveniri potest ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæ participant quocumque modo colorem: ratio autem boni, quod est objectum voluntatis, invenitur non solùm in fine, sed in his quæ sunt ad finem.* Deinde in calce corporis articuli, docet quod sicut intellectus respicit conclusiones, ut in eis relucent principia; ita voluntas fertur in media, prout in eis relucet ordo ad finem; sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Et in solut. ad 2. ait quod medium se habet respectu finis, sicut color respectu lucis: Sed A constat conclusiones in se habere veritatem & cognoscibilitatem intrinsecam, dependentem tamen à veritate principiorum, eique subordinatam; & similiter colorem esse actu visibilem, licèt dependenter a luce in exercitio movendi visum: Ergo ex D. Thoma media gaudent bonitate intrinseca, diminuta tamen, ac dependente à bonitate finis, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minus principale voluntatis: sicut intellectus non solùm habet pro objecto principia, sed etiam conclusiones; vel sicut visus non solùm habet pro objecto lucem, sed etiam colorem.

Favet etiam Aristoteles lib. 1. magnorum Mo- 13
B ralium cap. 5. ubi sic habet: *Bonorum quædam sunt fines, alia verò non*: Sed quæ non sunt fines, haud dubiè media sunt: Ergo ex Aristotele non solum finis, sed etiã media, sunt verè & intrinsecè bona.

Ratio etiam id suadet: Media enim ratione propriæ naturæ habent ordinem, proportionem, & coaptationem in finem, nam medicinæ habent vim naturalem & proportionem ad temperandum humores, & restituendam sanitatem: Ergo gaudent bonitate intrinseca, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minùs principale voluntatis. Consequentia probatur, tum exemplo materiæ primæ, quæ ratione ordinis ad formam, & capacitatis ejus, dicitur bona, ut docent Philosophi in physica, & colligitur ex Divo Thoma 1. p. qua st. 5. art. 3. ad 3. ubi ait:
C *Materia prima participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum.* Tum etiam quia bonum idem est quod appetibile, seu conveniens appetitui: Sed media ratione proportionis & coaptationis in finem, movent formaliter appetitum, & terminant ejus actum qui est electio; quare quantò major proportio & efficacia est in mediis ad obtinendum finem, tantò magis appetuntur & eliguntur: Ergo ratione illius ordinis, proportionis, & coaptationis in finem, gaudent bonitate intrinseca in ordine ad illum. Unde D. Thomas 2. 2. quæst. 33. art. 6. ad
D 3. *Ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem.*

Addo quod, sicut virtus existens in lapide, per 14
quam tendit in centrum, est quædam participatio virtutis conservativæ lapidis existentis in eodem centro; ideòque cum lapis movetur deorsum, eò velociùs movetur, quò magis ad centrũ appropinquat, quia per approximationem ad suam causam, virtus prædicta quodammodo confortatur & roboratur ad causandum prædictum motum, ut docet Aristoteles 1. de cælo textu 38. & ibi D. Thomas lect. 17. Ita utilitas, per quam media ducunt in finem, est quædam participatio
E convenientiæ & bonitatis ipsius finis; unde illud medium utilius est ad finem aliquem, quod magis ad illum appropinquat, quodque magis participat de ipso fine: Ergo si media ab intrinseco habeant utilitatem, ordinem, proportionem, & coaptationem ad finem, gaudent etiam bonitate intrinseca, non absoluta, sed respectiva, ac dependente à bonitate ipsius finis. Quare S. Doctor in 2. dist. 21. qu. 1. art. 3. loquens de bonitate mediorum, & distinguens illam à bonitate finis, sic ait. *Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem, bonitatem quandam sortitur, quæ utilitas nominatur.*

Potest etiam suaderi seu confirmari conclusio 15
alia ratione desumpta ex eodem Angelico Doctore

ctore 1.p.quæſt. 5.art.6. Intantum aliquid eſt bonum, inquantum eſt appetibile,& terminus motûs appetitûs: Sed media ut talia terminant ſecundùm quid,ſive aliquo modo motum appetitûs, finis verò ſimpliciter & ultimò eum terminat: Ergo media gaudent bonitate intrinſeca,diminuta,& ſecundùm quid; finis verò ſimpliciter,& abſolutè bonus eſt. Major patet. Minorem verò declarat D. Thomas exemplô motus corporalis: *Terminatur autem* (inquit) *motus corporis naturalis ſimpliciter quidem ad ultimum; ſecundùm quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, & dicitur aliquid terminus motûs, inquantum aliquam partem motûs terminat.....Sic ergo in motu appetitûs, id quod eſt appetibile, terminans motum appetitûs ſecundùm quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile; id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitûs, ſicut quædam res in quam per ſe appetitus tendit, vocatur honeſtum, quia honeſtum dicitur quod per ſe deſideratur.*

A

B

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 OBJICIUNT in primis Adverſarij plura Ariſtotelis & D. Thomæ teſtimonia, in quibus rationem & nomen boni ſoli fini attribuunt, bonumque cum fine converti ſæpe aſſerunt. C

Verùm facilè reſpondetur, eos loqui de bono ſimpliciter & abſolutè; illud enim cum fine coincidit,& cum illo convertitur, non autem de bono ut ſic,& prout abſtrahit à bono ſimpliciter & ſecundùm quid; à primario & ſecundario, abſoluto & reſpectivo: ſic enim ratio boni non ſolùm fini, ſed etiam mediis intrinſecè convenit, ac de illis prædicatur.

17 Inſtant Adverſarii, & adducunt aliqua Divi Thomæ loca, in quibus ait media non appeti propter aliquam bonitatem in eis exiſtentem.

Sed hæc etiam facilè ſolvuntur, dicendo S. Doctorem his locis non negare mediis omnem bonitatem intrinſecam, ſed ſolùm primariam & abſolutam, quæ eſt propria finis. Unde quando ait 1.p.quæſt. 5.art.6.ad 2. *Utilia non habent in ſe unde deſiderentur*, ſenſus eſt, non habere unde deſiderentur propter ſe,& ſiſtendo in ſe, quamvis habeant intrinſecam bonitatem & appetibilitatem propter aliud, ut denotant verba ſubſequentia, *ſed deſiderantur ut ſunt ducentia in alterum.* Similiter cùm qu. 21.de verit.art. 1. dicit quod *tota ratio appetibilitatis ejus quod eſt ad finem, eſt finis*, loquitur de appetibilitate, quæ conſtituit rationem omnino formalem & motivam appetitûs, cujuſmodi eſt ſola bonitas finis: non excludit tamen aliam intrinſecam appetibilitatem, per quam media ſecundariò & dependenter à fine terminent ſuo modo appetitum, ut patet ex locis ſuprà relatis. D E

18 Urgebis: D. Thomas ſuprà qu. 1.art. 1. probat omnes actiones humanas eſſe propter finem, ex eo quod finis ſit objectum voluntatis: At ſi finis non eſſet objectum illius adæquatum, ſed primarium ſolùm & principale, hic diſcurſus non valeret; cùm omnes actus alicujus potentiæ non tendant in ejus objectum primarium & principale, ſed aliqui verſentur circa objectum duntaxat ſecundarium & minùs principale: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, finis eſt objectum totale & adæquatum voluntatis; ſubinde-

que ille ſolus eſt intrinſecè & formaliter bonus, media verò denominativè ſolùm & extrinſecè.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: ut enim diſcurſus D. Thomæ ſit legitimus, ſufficit quod ratio formalis *ſub qua*, ſeu objectum formale *quô* adæquatum voluntatis, ſit finis, licèt media pertineant ad objectum ſecundarium illius, ſubindeque gaudeant bonitate intrinſeca: nam ex hoc rectè infertur omnes actus humanos dependere à fine, ſicut à motivo & ratione *ſub qua*. Sicut licèt colores pertineant ad objectum formale terminativum viſûs, quia tamen lux eſt ratio formalis *ſub qua* adæquata illius,& colores non habent vim immutandi viſum, niſi dependenter à luce, benè colligitur omnia quæ videntur, videri mediante luce. Quo exemplo utitur S. Doctor hîc art. 2. ad 2. ubi docet media ſe habere reſpectu finis, ſicut colores reſpectu lucis: colores autem habent viſibilitatem intrinſecam, dependentem tamen à luce, ut ab objecto motivo & ratione ſub qua: Ergo pariter media, ratione proportionis & coaptationis quam habent cum fine, gaudent bonitate intrinſeca, licèt imperfecta ac diminuta,& à bonitate finis, ut à cauſa motiva dependente, eique ſubordinata. 19

Objicies ſecundò: Tota ratio medii conſiſtit in tendentia & relatione ad finem: At relativa, ut talia, nullam dicunt bonitatem aut perfectionem, ut in tractatu de Trinitate oſtendimus: Ergo media ut talia, nullâ habent in ſe bonitatem. 20 *Diſp. 3. art. 5.*

Reſpondeo, media ut ſic, eſſe relativa tranſcendentalia, non prædicamentalia; licèt enim fundent relationem prædicamentalem, non tamen propria eorum ratio in illa conſiſtit, ſed in eo quod ipſam fundat: quamvis autem relatio prædicamentalis ſecundùm rationem *ad* non exprimat perfectionem, ut diximus loco citato, relatio tamen tranſcendentalis poteſt ipſam importare. Et ratio diſcriminis ſumitur ex utriuſque relationis natura: nam prædicamentalis eſt purus reſpectus ad aliud tanquam ad purum terminum, in quo proinde nulla convenientia neque ad ſubjectum, neq; ad ipſum terminum, neque ad appetitum importatur; & ita ex nullo capite perfectionem vel bonitatem explicat: tranſcendentalis verò, quamvis relatio nuncupetur, revera eſt forma abſoluta; & licèt ordinetur ad aliquid extrinſecum, aut ab illo dependeat, non tamen eſt purus reſpectus, ſed dicit vel influxum in terminum, vel proportionem & commenſurationem cum eo, vel participationem ab ipſo, vel alias ſimiles rationes, quæ convenientiâ & appetibilitatem importare poſſunt.

Objicies tertiò: Movere & allicere voluntatem, eſt propria cauſalitas finis, ut docent Philoſophi 2. Phyſicorum: Ergo nequit convenire mediis, nec ſubinde bonitas intrinſeca. 21

Reſpondeo cauſalitatem finis, ſecundùm quod à mediis diſtinguitur, non eſſe utcumque movere & allicere voluntatem, ſed movere illam primariò, & propter ſe: media autem quamvis habeant vim intrinſecam movendi, non tamen primariò & propter ſe, ſed ſecundariò & propter finem, ac dependenter & participativè ab illo.

§. III.

Corollaria ex dictis.

EX dictis colligitur primò, bonum analogicè convenire fini & mediis, non ſolùm analo-

gia attributionis ſed etiam analogiâ proportionalitatis: quia in mediis invenitur intrinſecè ratio boni, quæ ad movendum & excitandum appetitum proportionaliter ſe habet ſicut bonitas finis, cum diſcrimine tamen in ſolutione præcedentis argumenti adducto.

23 Colligitur ſecundò, hoc eſſe diſcrimen inter voluntatem ſumptam pro potentia volitiva, & pro primo ejus actu, qui *ſimplex volitio* appellatur, quod in prima acceptione habet pro objecto adæquato bonum ut ſic, abſtrahens à bono finis & medii, in ſecunda verò reſpicit ſolum finem ut objectum adæquatum. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi ſic ait: *Si loquamur de voluntate ſecundùm quod nominat potentiam, ſic ſe extendit ad finem & ad ea quæ ſunt ad finem ..... ſi autem loquamur de voluntate, ſecundùm quod nominat propriè actum, ſic propriè loquendo eſt finis tantùm*: ſcilicet quia voluntas, ut nominat actum, & ſimplicem volitionem ſignificat, fertur in id tantùm, quod eſt objectum per ſe potentiæ; atque adeò quia objectum per ſe voluntatis eſt finis tantùm (nam ea quæ ſunt ad finem non ſunt bona, vel volita propter ſeipſa, ſed tantùm ex ordine ad finem; cùm ſolùm bonitate diminuta & reſpectiva gaudeant, ut ſuprà oſtenſum eſt) ſimplex volitio reſpicit ſolùm finem, non verò media; ſicut primus actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur *intellectus ſeu intelligentia*, non reſpicit concluſiones, ſed prima principia. Unde Philoſophus 3. Ethic. cap. 2. ait: *Voluntas eſt finis: electio autem, eorum quæ ſunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas hîc in ſolut. ad 1. dicit, quod *ibi Philoſophus loquitur de voluntate ſecundùm quod propriè nominat ſimplicem actum voluntatis, non ſecundùm quod nominat potentiam.*

24 Colligitur tertiò, omnem actum voluntatis neceſſariò verſari circa finem, vel circa media; atque adeò non poſſe dari actum neutrum, qui neque ad finem, neque ad media terminetur, ſed ad aliquid ab eis abſtractum, vel diſtinctum. Ita communiter Theologi contra Scotum in 2. diſt. 1. quæſt. 3. ubi ponit differentiam inter actum intellectus & voluntatis, quod in intellectu non poteſt eſſe aliquis aſſenſus, qui non ſit vel circa principia, vel circa concluſiones, quia nulla eſt evidentia ex parte objecti media inter has duas: in voluntate autem dicit quod eſt aliquis actus medius, quia poteſt oſtendi voluntati aliquod objectum, quod neque ſit propter ſe bonum, neque propter aliud; unde hunc actum *neutrum* appellat, & dicit eſſe medium inter fruitionem & uſum; nomine *fruitionis* comprehendendo omnem actum qui verſatur circa bonum propter ſe, & nomine *uſûs* omnem actum qui verſatur circa bonum propter aliud, ut expreſſis terminis declarat ibidem §. *quantùm ad primùm.* Unde leviter & inconſideratè dixit Vazquez hîc diſp. 32. cap. 1. Scotum illum actum medium ſeu neutrum non admiſiſſe, ſed in hoc ei imponi à Cajetano & Thomiſtis: qui enim attentè Scotum legerit, plenè cognoſcet nihil ei imponi à Thomiſtis, ſed ipſum revera hunc actum neutrum ſeu medium poſuiſſe. Sed quicquid ſit de hujuſmodi opinionis patronis,

25 Probatur corollarium ex dictis: Objectum adæquatum voluntatis eſt bonum, ut articulo præcedenti oſtendimus: Sed bonum non eſt niſi triplex, ſcilicet honeſtum, delectabile, & utile; ex quibus duo priora habent rationem finis, & ſunt appetibilia propter ſe, poſterius verò habet rationem medij & appetibilis propter aliud: Ergo non poteſt dari aliquis actus voluntatis, qui non ſit de fine vel de medio.

26 Hinc ſumitur alia ratio quaſi à priori, quam tradit Cajetanus in introductione hujus quæſtionis. Inter oppoſita contradictoriè non datur medium: Sed appetibile propter ſe, & appetibile propter aliud, ſunt contradictoriè oppoſita: Ergo inter illa non datur medium.

27 Hanc rationem impugnat Vazquez ubi ſuprà, quia (inquit) oppoſitio contradictoria non reperitur inter extrema poſitiva, ſed inter poſitivum & negativum: bonum autem appetibile gratiâ ſui, & bonum appetibile gratiâ alterius, ſunt extrema poſitiva.

28 Verùm ille Author vim prædictæ rationis, & Cajetani mentem non penetravit. Nam licèt oppoſitio contradictoria non reperiatur formaliter niſi inter poſitivum & negativum, hoc tamen non impedit quominus in duobus extremis poſitivis virtualiter contradictio implicetur; quatenus unum dicit formaliter aliquid poſitivum, cujus aliud ex ſua ratione formali fundat negationem: quod patet in motu ſurſum & deorſum; nam motus deorſum dicit tendentiam ad centrum mundi, cujus negationem fundat motus ſurſum ex ſua formali ratione. Quamvis ergo bonum amabile gratiâ ſui, & bonum appetibile gratiâ alterius, ſint poſitiva, hoc non impedit quominus implicitè & virtualiter includant cõtradictionem, quatenus unum dicit formaliter aliquid poſitivum, cujus aliud inquantum hujuſmodi fũdat negationẽ. Et hoc eſt quod intelligit Cajetanus, dũ dicit amabile propter ſe, & amabile propter aliud, eſſe oppoſita contradictoriè.

29 Addo quod finis & medium opponuntur relativè; finis enim dicitur per ordinem ad medium, & medium per ordinem ad finem: Sed inter oppoſita relativè non datur medium, ut inductivè patet: Ergo neque inter finem & media.

Dices cum Scoto: Intellectus poteſt proponere voluntati bonum abſolutè, abſtrahendo à fine & à mediis, ſeu à bono propter ſe, & bono propter aliud; bonum enim poteſt concipi ab intellectu in univerſali & abſtractè, & ſic proponi voluntati: Ergo voluntas poteſt circa bonũ habere actum mediũ, ſeu neutrum, qui non ſit finis, nec mediorum. Conſequentia patet: quia ſi objectum abſtrahit ab utroque, etiam actus abſtrahet, quandoquidem actus ſequitur objectum.

30 Confirmatur: In voluntate datur actus ſimplicis volitionis, qui nec eſt circa media, ut patet; cùm nondum ſupponat finem intentum, ratione cujus diliguntur media; nec circa finem, cùm nullum ordinem dicat ad media: Ergo in voluntate poteſt dari, & de facto datur actus neuter, qui nec eſt circa finem, nec circa media.

31 Ad objectionem reſpondeo primò, negando Majorem: intellectus enim non poteſt oſtendere voluntati bonum abſtractum, quod non ſit appetibile propter ſe, aut propter aliud; quia bonum eſt analogum, ac proinde non poteſt ita abſtrahi ab illis duabus rationibus, quod illas ſaltem implicitè non includat.

32 Reſpondeo ſecundò, dato quod ratio boni poſſit abſtrahi ab illis duabus rationibus, & ſic oſtendi voluntati, non poſſe tamen voluntatem ab ea moveri, utpote cùm hujuſce rationis oſtenſio in illo caſu foret merè ſpeculativa. Probatur hoc primò: quia bonum nõ movet voluntatẽ, niſi ut exiſtens, aut dicens ordinem ad exiſtenti-

ſentiam: ſumptum autem præcisè in communi, A ſecundum rationem univerſalem, non involventem particulares, nec eſt exiſtens, nec poſſibile exiſtere: Ergo nec poteſt voluntatem movere.

Secundò probatur: Bonum non movet practicè, niſi inquantum exercet rationem convenientiæ ad appetentem: Sed non poteſt exerceri iſte ordo, niſi bonum ſit conveniens, vel ratione ſui, vel ratione alterius, & conſequenter vel propter ſe, vel propter aliud: Ergo bonum abſtrahens ab utroque, nequit practicè movere.

Explicatur magis: Sicut licèt actus humanus ſecundùm ſe abſtrahat à circumſtantiis, & ita ſecundùm ſe, & ex ratione & quidditate ſui objecti poſſit eſſe indifferens; in individuo tamen non poteſt abſtrahere à circumſtantiis, & ſic de- B bet determinatè eſſe bonus vel malus, ut docet S. Thomas infrà qu. 18. art. 9. Ita licèt bonum ſecundùm ſe, & in abſtracto, non dicat quòd ſit bonum propter ſe, vel propter aliud, ſed tantùm quod ſit perfectum & appetibile; in exercitio tamen non poteſt movere, & practicè proponi ab intellectu, niſi proponatur vel ut diligendum gratiâ ſui, quod eſt ipſum proponi ut finem in actu exercito; vel ut diligendum in ordine ad alterum, quod eſt ipſum proponi ut medium in actu exercito. Unde

33 Ad confirmationem dicatur, actum ſimplicis volitionis eſſe circa finem, non reſpectivè ſeu comparativè ſumptum, ſed abſolutè & ſecun- C dùm ſe conſideratum, ſeu ut gratiâ ſui amabilem: finis enim duo habet, nempe quod ſit appetibilis gratiâ ſui, & quod ſit ratio appetendi alia quæ in ipſum ordinantur; ſub prima ratione, terminat actum ſimplicis volitionis, ſub altera verò attingitur ab actu intentionis, non à ſimplici volitione, ut patebit ex dicendis corollario ſequenti.

34 Colliges ultimò: ſex eſſe tantùm actus humanos à voluntate elicitos, nempe volitionem, fruitionem, intentionem, conſenſum, electionem, & uſum: de quibus agit D. Thomas ab hac quæſtione uſque ad 16.

Probatur: Omnis actus humanus à voluntate elicitus, vel eſt circa finem, vel circa media: D At circa finem ſufficienter conſtituuntur tres actus, nempe volitio, fruitio, & intentio; & circa media ſufficiunt alii tres, ſcilicet conſenſus, electio, & uſus: Ergo non ſunt plures quàm ſex. Major patet ex dictis corollario præcedenti. Minor quoad primam partem probatur. Voluntas vel fertur in finem abſolutè, & ſic conſtituitur ſimplex volitio; vel ut quieſcens in fine, & ſic conſtituitur fruitio; vel quatenus finis eſt terminus alicujus quod in ipſum ordinatur, & ſic conſtituitur intentio: Ergo circa finem ſolùm tres actus verſantur, nimirum volitio, fruitio, & E intentio. Suadetur etiam quoad ſecundam: Nam vel voluntas vult media abſolutè, & ſic conſtituitur conſenſus; vel vult unum medium præ alio, & ſic conſtituitur electio; vel media applicat ad aliquid, & ſic ponitur uſus, ſeu applicatio potentiæ executivæ ad opus: Ergo non ſunt plures actus à voluntate eliciti circa media, quàm tres aſſignati; nempe conſenſus, electio & uſus.

35 Dices: Nullus eſt actus in appetitu ſenſitivo, cui non correſpondeat ſimilis in voluntate: Sed in appetitu ſenſitivo ſunt undecim actus, quos paſſiones appellamus, nempe amor & odium, deſiderium & fuga, delectatio & triſtitia, ſpes & deſperatio, timor & audacia, ac ira, ut docet D. Thomas infrà qu. 23. art. 4. Ergo tot etiam erunt actus in voluntate, & non ſolùm ſex quos enumeravimus.

Reſpondeo, verum eſſe dari ex parte voluntatis actus, reſpondentis illis qui ſunt in appetitu ſenſitivo; ſed nego illos inter ſe eandem ſervare diſtinctionem & numerum: multa enim, quæ in inferioribus ſunt diſperſa, reperiuntur adunata in ſuperioribus: unde ſicut ea quæ pertinent ad diverſos ſenſus inferiores, à ſenſu communi percipiuntur; ſic voluntas per ſex actus enumeratos fertur ad ea, quæ appetitus ſenſitivus per undecim actus, quos paſſiones appellamus, attingit.

In articulo 3. quærit D. Thomas, utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod eſt in finem? Sed de hoc redibit ſermo infrà qu. 12. art 4.

DISPVTATIO V.

De Motivo voluntatis.

Ad quæſtionem 9. Divi Thomæ.

CUM motivum voluntatis ſit cauſa actuum qui ab illa procedunt, ad tractatum de actibus voluntatis pertinet agere de ejus motivo, & modo quo illa movetur. Unde de primo agemus in hac diſputatione: de ſecundo in ſequenti.

ARTICULUS I.

An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad ſpecificationem, & ſeipſam, ac cæteras potentias quoad exercitium moveat?

NOTANDUM ex D. Thoma hîc art. 1. voluntatem moveri, nihil eſſe aliud quam eam reduci de potentia ad actum, & de ſtatu indifferentiæ ad ſtatum determinationis: quare tot erunt motiones voluntatis, quot erunt ejus indifferentiæ. Duplex verò eſt voluntatis indifferentia, una dicitur indifferentia contradictionis, quæ eſt ad duo contradictoriè oppoſita: ſcilicèt agere vel non agere, amare v. g. vel non amare: alia dicitur indifferentia contrarietatis, id eſt, ad duo contrariè oppoſita, & eſt inter terminos poſitivos, putà agere hoc vel illud, amare vel odio habere. Igitur duplex quoque datur voluntatis determinatio, & motio, duplici jam dictæ indifferentiæ correſpondens: una quâ voluntas reducitur de indifferentia contradictionis; & hæc dicitur *motio quoad exercitium*, quia voluntatem, indifferentem ad agendum vel non agendum, determinat hîc & nunc ad exercendum ſuum actum: alia verò quâ reducitur de indifferentia contrarietatis; & hæc vocatur *motio quoad ſpecificationem*, quia voluntatem indifferentem ad plura objecta diverſæ ſpeciei, determinat potiùs ad unum, quàm ad aliud. De hac ergo duplici voluntatis motione breviter hîc agendum eſt, & declarandum à quo voluntas tam quoad ſpecificationem,

tionem, quàm quoad exercitium determinetur & moveatur?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

2 DIco primò: Voluntatem moveri quoad specificationem ab intellectu, non quod ipse formaliter specificet actus voluntatis, sed quia applicat, & proponit ei id quo tam ipsa quàm ejus actus specificantur formaliter.

Conclusio sic explicata est Divi Thomæ art. 1. & communis inter Theologos, potestque facilè suaderi. Motivum voluntatis quoad specificationem est illud quod determinat voluntatem ad unum specie actum, potiùs quàm ad alium: Sed intellectus determinat, modo in conclusione posito, voluntatem ad actum unius speciei, potiùs quàm alterius: Ergo illam movet quoad specificationem. Minor probatur: Voluntas non elicit hunc specie actum potiùs quàm alium, nisi quia tendit in hoc potiùs objectum quàm in aliud: Sed quod tendat in hoc potiùs objectum quàm in aliud, habet ab intellectu, illud potiùs objectum quàm aliud proponente: Ergo intellectus proponendo voluntati objectum, illam movet & objectivè determinat, ut eliciat hunc specie actum potiùs quàm alium.

Dico secundò: Voluntatem moveri etiam ab appetitu quoad specificationem, non directè & immediatè, sed indirecte & mediatè. Ita D. Thomas art. 2.

3 Probatur: Ex affectu seu passione appetitûs sensitivi homo disponitur, ut objectum intellectui appareat conveniens aut disconveniens: nam ut ait Philosophus 3. Ethic. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, id est, juxta modum quo aliquis est dispositus, judicat objectum esse conveniens vel disconveniens: Cùm ergo objectum determinet voluntatem ad unum specie actum potiùs quàm ad alium, appetitus, mediatè saltem & indirectè (mediante scilicet judicio intellectûs, cui objectum sub ratione convenientis aut disconvenientis repræsentat) voluntatem quoad specificationem movere potest. Quod ut magis declaretur:

4 Observandum est, quod dum aliquid conveniens aut disconveniens apprehenditur per sensus externos, & per phantasiam (cujus notitiâ regulatur appetitus sensitivus) exurgit in ipso appetitu vehemens motus prosequutionis aut fugæ, cum quadam corporis alteratione, & rursùs totum hoc repræsentatur in phantasia; phantasma autem virtute intellectûs agentis movet intellectum possibilem, imprimendo ei horum omnium repræsentationem, ex qua intellectus possibilis, convertendo se ad prædictum phantasma, illa apprehendit, & exhibet voluntati; voluntas autem prorumpit in actum prosequutionis aut fugæ, proportionatum motui appetitus sensitivi, si succumbat; aut disproportionatum, si resistat.

5 Ex quo intelliges unum valdè notabile, scilicet vehementiam motionis appetitus sensitivi oriri ex eo quod versetur immediatè circa singularia, & tangentia sensus. Cùm enim singularia, & sensibus conjuncta, sint in statu existendi, & habendi omnes circumstantias, in quo solùm statu possunt acquiri; ideò efficaciùs movent, quàm res in communi consideratæ, & à sensibus remotæ. Et ob hanc etiam rationem magis trahimur ad res materiales & sensibiles, quàm ad immateriales & divinas: quia scilicet illæ sunt magis à sensibus remotæ, quàm illæ.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

6 DIco tertiò: Voluntatem movere quoad exercitium omnes alias potentias, exceptis potentiis animæ vegetativæ. Ita S. Doctor hîc art. 1. & 1. p. quæst. 82. art. 4. ubi sic discurrit: *In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia, quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis. Cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium, movet omnia inferiora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum & finis in communi: qualibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.* Quibus verbis utramque partem conclusionis luculenter docuit ac probavit.

Sed quæres, an voluntas potentias inferiores ad suos actus moveat & applicet, ex vi naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum ipsis, absque impressione alicujus realis, & sine physica potentiarum inferiorum mutatione; vel in hac applicatione & motione aliquid reale & physicum eis imprimat, quod realiter & physicè illas immutet?

7 Respondeo, utramque opinionem esse probabilem, licèt secunda videatur probabilior, & menti S. Thomæ conformior: nam infra qu. 16. art. 1. de potentiis voluntati inferioribus ait: *Comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.* Et 1. p. qu. 82. art. 4. citato, asserit voluntatem movere intellectum, & omnes vires animæ, *Sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum*: Sed principale agens, quando movet instrumentum, aliquid reale ei imprimit, & alterans alterato, ac impellens impulso: Ergo ex D. Thomâ voluntas movendo & applicando potentias inferiores ad suos actus, eis imprimit aliquid reale prævium ad earum operationes, sive illud sit motio virtuosa, sive virtus, aut qualitas fluens & transiens. Quamvis enim actio voluntatis sit formaliter immanens, virtualiter tamen potest esse transiens, & habere duplicem terminum seu effectum; unum in seipsâ, qui est pondus quoddam in objectum quod prosequitur; & alium extra se in potentiis quas movet, qui est quædam motio seu impulsus, aut vis aliqua fluens & transiens, qua ad agendum applicantur, & reducuntur de potentia in actum: non enim repugnat ab eadem potentia plures attingi effectus ordine quodam.

8 Addo quod sympathia solùm deservit in potentiis, quæ sic subordinantur, quod una non possit resistere alteri; ubi enim datur resistentia, non vincitur nisi immutando & movendo:

Sed

Digitized by Google

Sed aliæ potentiæ interdum reſiſtunt motioni & applicationi voluntatis, ut patet in intellectu, qui interdum non ſinit ſe applicari à voluntate ad conſiderationem alicujus objecti, ſed ipſa invita & renitente ad alia diſtrahitur: Ergo ſignum eſt potentias animæ non moveri à voluntate, ratione ſympathiæ & colligationis, ſed per aliquid eis realiter à voluntate impreſſum, cujus impulſus aliquando ſuperatur à reſiſtentia illarum potentiarum.

9 Non eſt etiam omittendum, ex motione & applicatione voluntatis redundare in potentias inferiores quandam perfectionem intrinſecam, aliquem ſcilicet modum libertatis, quem non haberent, ſi non moverentur ab illa; ex quo fit quod appetitus inferior ſit ſubjectum virtutum moralium infuſarum, ut in tractatu de virtutibus oſtendemus: difficile autem id poteſt intelligi & explicari, niſi admittatur aliquid reale in potentiis inferioribus, ex motione & applicatione voluntatis derivatum, quò eleventur ad operationem, propriam virtutem ſpecificam excedentem: Ergo voluntas potentias inferiores movet & applicat ad ſuos actus, per impreſſionem alicujus virtutis aut impulſus, & non ex vi ſolius naturalis ſympathiæ & colligationis quam habet cum illis, ex eo quòd in eadem anima conjungantur & radicentur.

Diſp. 2. art. 2.

Dico ultimò: Voluntas non ſolùm alias potentias, ſed etiam ſeipſam movet quoad exercitium. Eſt etiam D. Thomæ art. 3. hujus quæſtionis.

10 Probat in argumento *ſed contra*: quia voluntas eſt domina ſui actûs, & in ipſa eſt velle & non velle. In corpore probat hoc diſcurſu: Ita ſe habet finis in appetibilibus, ſicut principium in intelligibilibus: Sed intellectus per hoc quod cognoſcit principium, reducit ſeipſum de potentia in actum, & movet ſeipſum ad cognoſcendas concluſiones: Ergo ſimiliter voluntas ex eo quod vult finem, reducit ſeipſam & movet ad volendum ea quæ ſunt ad finem.

Dices: Si voluntas moveret ſeipſam, eſſet in continuo motu: Sed hoc eſt falſum: Ergo & illud. Probatur ſequela: Nam mobile movetur ad præſentiam ſui moventis: Sed voluntas eſt ſemper ſibi præſens: Ergo ſi moveat ſe, ſemper movebitur.

11 Reſpondeo, negando ſequelam. Ad probationem dico cum D. Thoma hîc in reſp. ad 2. quod voluntas non eſt ſemper ſibi præſens in ratione motivi: quia non ſemper adeſt actualis volitio, per quam ſeipſam movet ad electionem mediorum. An verò ad primam etiam volitionè finis ſe moveat, dicemus articulo ſequenti.

ARTICULUS II.

An in prima volitione finis voluntas ſeipſam moveat?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur.

12 NOTANDUM primò: Volitionem finis poſſe dici primam, vel ſimpliciter & reſpectu totius vitæ, quam ſcilicet homo elicit dum primò pervenit ad uſum rationis; vel ſolùm ſecundum quid, & in aliquo ordine ſeu negotio; quam nimirum in aliquo negotio tractando aliquis primò habet, ut dum quis incipit velle ſanari, aut bellum gerere, vel ingredi religionem: & hæc intentio aliquando habet connexionem cum aliis actibus antecedentibus: interdum verò nullum ſupponit actum priorem, cum quo formaliter aut virtualiter connectatur.

13 Notandum ſecundò: Duobus modis poſſe intelligi, voluntatem ſe movere in finem: Primò largè & communiter, per hoc ſcilicet quod producit actum tendentem in finem; quod contingit, cùm regulatur per cognitionem finis, formaliter ut finis eſt. Secundò ſtrictè & propriè, cùm nimirùm non ſolùm producit actum tendentem in finem, ſed etiam per actum præcedentem ſe applicat ad illum. Et de hac motione loquimur in præſenti, non verò de alia; cùm certum ſit in prima intentione finis voluntatem dirigi à cognitione finis, & tendere in illum formaliter quà talis eſt. Unde

14 Notandum tertiò: Aliud eſſe in actibus voluntatis, liberè elicere actum, & aliud deliberatè ſe habere ad illum. Nam ad liberè eliciendum actum, ſufficit quod voluntas illum eliciat cum dominio & indifferentia, ſaltem in exercitio, ita quod nec ex meritis objecti, nec ex aliqua cauſa effectivè influente, aut judicio proponente neceſſitetur ad unum. Ad hoc autem ut deliberatè procedat, opportet quod fiat ex conſilio & deliberatione rationis, & quod voluntas ex aliquo priori actu ſe reducat in alium. His præmiſſis,

15 Duæ ſe offerunt difficultates breviter hîc diſcutiendæ. Prima eſt, an homo in prima intentione finis, quam habet initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad uſum rationis, per conſilium & deliberationem rationis ſe moveat, vel ad illam à Deo ſpecialiter moveatur & applicetur? Secunda, an voluntas indigeat hac ſpeciali motione & applicatione Dei, nedum initio vitæ, quantùm ad primum actum ſimpliciter, ſed etiam pro omni primo actu, ſeu negotio quod homo de novo incipit.

16 Ratio dubitandi pro una parte eſt, quia ſi ſolùm pro primo actu totius vitæ Deus debet movere inſtinctu ſuo voluntatem, ruit fundamentum, quo D. Thomas hîc art. 4. probat neceſſe eſſe voluntatem moveri ab aliquo exteriori principio: ſcilicet quia cùm voluntas non ſemper ſit in actu, ſed quandoque in actu, quandoque in potentia, non poteſt ſemper ſeipſam reducere de potentia in actum, ſed neceſſe eſt ponere quod in primum actum moveatur & applicetur ab aliquo exteriori movente. Hic autem diſcurſus procedit in quolibet primo actu & negotio quod homo incipit: nam ſicut ad primum actum ſimpliciter, non ſupponitur in voluntate aliquid ex quo ſe moveat, ita nec in primo actu cujuslibet negotii: Ergo nedum in primo actu ſimpliciter, & initio vitæ, ſed etiam in quolibet negotio, debet ſpecialiter à Deo moveri.

17 Nec valet reſpondere, ad primum actum cujuslibet negotii præſupponi primum actum circa finem ſimpliciter ultimum, ex quo poſſit voluntas ſe applicare ad finem particularem in hoc particulari negotio. Non valet, inquam, quia finis particularis interdum eſt contrarius fini ultimo ſimpliciter, cujus intentio præextitit, ut contingit quando aliquis primò ſe convertit ad Deum, poſtea verò fertur in aliquem finem malum particularem, aut è contra: Ergo tunc ſaltem non poteſt dici quod voluntas ſe moveat ex præ-

Digitized by Google

præſuppoſita intentione finis ultimi, ad quem A primò fuerat converſa.

18 Ex alia verò parte, ſi in quolibet primo actu cujuſvis negotii occurrentis, debet voluntas à Deo moveri per inſtinctum ſpecialem, ſequitur maximum inconveniens, videlicet nullam finis noviter occurrentis volitionem poſſe eſſe peccatum, aliàs peccatum Deo ut cauſæ tribueretur: undè in tractatu de Angelis docuimus primam Angeli volitionem non potuiſſe eſſe malam & peccaminoſam, quia erat à Deo ut ſpeciali motore: At negari non poteſt voluntatem poſſe multoties incipere operari peccando, & intendendo malum aliquem finem; deliberatio enim quam præſupponit peccatum, non neceſſariò debet eſſe conſultatio cum inquiſitione, quæ propriè conſilium dicitur, ſed ſufficit quod ſit perfecta cognitio, quæ ad libertatem requiritur, quæ cognitio poteſt ſupponi ad intentionem finis particularis, ut de ſe patet: Ergo ad intentionem cujuſcumque finis particularis, noviter occurrentis, non poteſt voluntas ſpecialiter moveri & applicari à Deo.

Diſp. 11. art. 5.

B

§. II.

Difficultas propoſita reſolvitur.

19 DIco breviter: Prima intentio finis, quam homo elicit initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad uſum rationis, à Deo ut ſpeciali motore procedit: in reliquo autem vitæ tempore, quando nova negotia incipiunt, novuſque finis intenditur, aliquando incipit homo operari ex ſpeciali Dei motione & inſtinctu, aliquando verò ſeipſum applicat ex aliquo actu præſuppoſito, formaliter aut virtualiter permanenti. C

20 Probatur prima pars: ut voluntas moveret ſe quoad exercitium in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet eſſe in actu reſpectu illius: Sed voluntas non poteſt intelligi eſſe in actu reſpectu talis volitionis: Ergo in illa non poteſt ſe movere, ſed debet ſpecialiter à Deo moveri. Major eſt certa: nam unumquodque intantum movet, inquantum eſt in actu: Ergo nihil poteſt ſe movere ad illud, reſpectu cujus non eſt in actu, ſed in potentia. Minor verò probatur: quia volitio illa, cùm ſit omnium prima, nullam aliam præſupponit, per quam voluntas conſtituatur in actu, & ſe reducat de potentia in actum. D

21 Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Idcircò ad electionem mediorum voluntas movet ſeipſam, quia ſupponitur jam in actu per intentionem finis: Cùm ergo ad primam ſimpliciter finis volitionem nullus actus ſupponatur (nam ipſa eſt primus actus voluntatis) non poteſt ſeipſam voluntas ad illam movere, ſed debet moveri ab aliquo principio extrinſeco actuali: ſicut animal movet quidem ſe multipliciter, mediante motu cordis; ad ipſum verò motum cordis non ſe movet, ſed movetur ab Authore naturæ; quia cùm ſit primus omnium motuum vitalium, non præſupponit alium, ex quo animal ad illum ſe applicet. E

22 Confirmatur ampliùs: Ita ſe habet finis reſpectu voluntatis, ſicut principium reſpectu intellectûs: Sed intellectus in aſſenſu primorum principiorum non ſe movet, ſed movetur ab Authore naturæ: Ergo & voluntas in prima intentione finis non ſe movet, ſed à Deo ut ſpeciali motore applicatur & movetur.

23 Ex quo inferes, Deum duobus modis cum voluntate ad illum actum concurrere. Primò in ratione agentis univerſalis, eam ad illum prædeterminando, eo modo quo in ſententia Thomiſtarum prædeterminat omnes cauſas ſecundas motione quadam generali, per quam attingit in illarum operationibus & effectibus exiſtentiam, actualitatem, bonitatem tranſcendentem, aliaſque rationes divinæ omnipotentiæ per ſe primò correſpondentes, & in Deum ut in primam cauſam & ultimum finem reducibiles: Secundò in ratione agentis particularis, eam ſpecialiter applicando ad primam illam intentionem; eo proportionali modo, quò ipſa ſe applicat ad electionem, & ad alios actus circa ea quæ ſunt in finem. Unde ſicut voluntas ſe explicat ad ea quæ ſunt ad finem, ex vi actualis illius & practicæ cognitionis, quam vocamus *imperium*, ut infra oſtendemus: ita applicatur à Deo ad primam intentionem finis, mediante aliquâ cognitione practicâ & actuali, ab ipſo ſpecialiter cauſatâ, quæ *inſtinctus* appellatur, & quæ ſupplet vices imperii, ut colligitur ex D. Thoma infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Cùm imperium ſit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi ſubditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ, aut ſuperioris cauſæ, ut ſuprà dictum eſt, & idèo non oportet quod in infinitum procedatur.*

Diſp. 11. art. 4.

24 Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quod etiam in decurſu vitæ, dum homo nova negotia incipit, novumque finem intendit, ſæpè à Deo ſpecialiter movetur & applicatur, patet: Tum quia interdum intentio illa eſt ſupernaturalis, & à gratia operante, cujus effectus ſunt à voluntate, non ſe movente, ſed mota à Deo (teſte D. Thoma infrà qu. 111. art. 2.) ut dum quis ſubitò movetur ad fidem, vel ad pœnitentiam. Unde idem S. Doctor hic art. 6. ad 3. *Deus interdum ſpecialiter movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod eſt bonum; ſicut in his quos movet per gratiam.* Tum etiam, quia ut docet Cajetanus 1. p. quæſt. 82. art. 4. Deus, etiam ut auctor naturæ, ad demonſtrandam particularem providentiam quam habet de natura intellectuali, aliquando movet hominem ad opera de quibus antea non cogitaverat, putà ad quærendum theſaurum, ad inſequendos hoſtes, &c. Quare Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum conſilium.* Et Ariſtoteles libro 7. Ethic. ad Eudemium cap. 18. aſſerit primam bonam voluntatem eſſe à bona fortuna: ex quo infert D. Thomas hîc art. 4. in calce corporis articuli, quod *neceſſe eſt ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex inſtinctu alicujus exterioris moventis.* Ubi non loquitur de volitione quæ eſt prima ſimpliciter, ſed de illa quæ eſt prima in aliquo ordine vel ſerie; ut patet exemplo ſanitatis quod adducit, aſſerens quod dum aliquis incipit velle ſanari, movetur à Deo, quia ad hunc actum non ſupponitur conſilium aut deliberatio: Ergo non ſolùm ad primum actum totius vitæ, ſed etiam in decurſu vitæ, dum homo nova negotia incipit, interdum ſpecialiter movetur & applicatur à Deo.

25 Tertia denique pars, quæ aſſerit hominem in incœptione cujuſcumque negotii, & intentione cujuſcumque finis particularis, non agi ſpeciali Dei motione & inſtinctu, ſed interdum ad illam

ſe

Digitized by Google

se applicare & movere, etiam constat : Tum quia homo in inchoatione alicujus negotij & intentione alicujus finis particularis, potest peccare : Tum etiam quia talis intentio potest habere connexionem cum aliis actibus antecedentibus, & ad idem negotium pertinentibus, ex quibus homo potest se applicare ad illam : Ergo non oportet quod in omni primo actu, & inchoatione cujuscumque negotii, incipiat præcisè ex instinctu Dei, sicut in primo actu totius vitæ ; sed potest etiam ex aliis principiis inchoare, putà ex suggestione Dæmonis, aut impulsu appetitûs sensitivi, & hujusmodi : & tunc primus ille actus voluntatis, quem de novo habet circa finem illum, supponit aliquem alium voluntatis affectum, putà boni proprii, boni delectabilis, aut hujusmodi, ex quo voluntas applicat intellectum, non ut inquirat & consulter, sed ut judicet talem finem esse hic & nunc bonum & convenientem, sicque seipsam ad illum movet.

26 Ex his patet solutio ad rationem dubitandi initio propositam. Dicimus enim voluntatem specialiter applicari à Deo, non solùm ad primum actum totius vitæ, sed etiam in cujuslibet negotij nova simpliciter inceptione, & in ea nullquam posse peccare : in inceptione verò non simpliciter prima, sed supponente aliquem actum ad illud negotium pertinentem, non indigere speciali illa applicatione Dei, sed posse seipsam activè applicare ex illo actu præsupposito, formaliter aut virtualiter permanente ; & hic in inceptione alicujus negotij, & intentione alicujus finis particularis, posse esse peccatum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

27 OBjicies primò contra primam partem conclusionis : Voluntas se movet in omni operatione libera : Sed prima volitio, non solum in quolibet negotio, sed etiam initio usûs rationis, potest esse libera, saltem quoad exercitium : Ergo ad illam voluntas se potest movere. Minor patet : Tum quia voluntas eam potest elicere & non elicere : Tum etiam quia potest esse meritoria, & de facto meritoria fuit in Angelis, & in Christo, ut vidimus in tractatu de Angelis. Major autem inde probatur, quòd hæc sit differentia inter actus necessarios & liberos, quod in illis voluntas non se movet, sed movetur ab Authore naturæ, secùs verò in istis, ut præcedenti tractatu ostensum est.

Disp. 12. c. 3.

Disp. 1. c. 2.

28 Respondeo, distinguendo Majorem : In omni operatione libera voluntas se movet, largè & impropriè, producendo actum tendentem in finem, concedo Majorem : strictè & propriè, seseque applicando ad agendum, nego Majorem. Solutio patet ex dictis in secundo notabili : plus enim requiritur ut voluntas se moveat motione illa stricta & rigorosa, de qua agimus in præsenti, quàm ut liberè operetur ; quia ut liberè operetur, sufficit quod ejus actus reguletur per judicium indifferens ; ut verò se moveat specialiter, necesse est ut illud judicium sit ex aliquo alio priori motu, quo intellectus applicetur ad consiliandum & judicandum : quare cùm ad primum voluntatis actum non possit suppeni judicium indifferens, quod sit ex alio ejus actu, sed tale judicium debeat esse specialiter à Deo applicante intellectum, stat quod in tali actu voluntas possit esse libera, si præsupponatur in intellectu judicium indifferens, & tamen non se moveat, sed specialiter moveatur à Deo. Unde ad probationem Majoris dico, operationes liberas in hoc distingui à necessariis, quòd voluntas in illis se movet per modum principii elicitivi, quatenus scilicet illas elicit ex cognitione finis, sub ratione finis, non autem in necessariis, quia in istis non operatur ex cognitione finis formaliter : quod autem voluntas se moveat in ratione principii applicantis se ad operationem (quod est movere se quoad exercitium) non est differentia actus liberi à necessario, sed actus liberi perfecti tendentis in media, ab actu libero tendente in finem : nam cùm prior supponat alium actum voluntatis, scilicet volitionem finis, bene potest intelligi quòd voluntas ex intentione finis seipsam applicet ad ea quæ sunt ad finem.

Objicies secundò : Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum : Sed ad electionem mediorum ita illam movet, ut etiam voluntas seipsam moveat ad illam : Ergo etiam in prima volitione finis ita voluntas à Deo movetur, ut etiam moveat seipsam. Minor patet, Major probatur. Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem, quàm voluntatem applicando ad eam eliciendam : Atqui etiam applicat voluntatem ad electionem mediorum ; cùm in sententia Thomistarum, nec voluntas, nec ulla causa secunda, possit operari & in actum prodire, nisi ut applicata à Deo : Ergo Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum.

29

Respondeo, negando Majorem : ad cujus probationem, distinguo Majorem : Non aliter Deus movet voluntatem ad primam volitionem, quàm eam applicando, applicatione generali quam exhibet omnibus causis secundis in ratione primi motoris, & generalis provisoris, nego Majorem : applicatione speciali, quam præstat in ratione motoris ac provisoris specialis, concedo Majorem ; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Dupliciter ergo Deus movet & applicat voluntatem ad agendum : primò motione quadam & applicatione generali, quâ omnes causas secundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad secundum ; secundò motione quadam & applicatione speciali, quâ ut motor ac provisor specialis supplet defectum & impotentiam alicujus causæ secundæ : primo modo applicat & movet voluntatem ad electionem & alios actus qui versantur circa ea quæ sunt ad finem ; secundo autem modo solùm eam applicat ad primam volitionem, quia respectu illius duntaxat voluntas non est in actu in ratione principij applicativi, ut suprà ostensum est. Unde Deus facit respectu primæ volitionis, quod facit voluntas mediante intentione finis, respectu electionis mediorum ; & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem specialem, quia supplet id quod in electione præstat causa particularis ; ad electionem verò, & alios actus qui circa media versantur, concurrere solùm ut motorem & provisorem generalem, quia dum applicat voluntatem a illos actus, non supplet

30

Digitized by Google

vices alicujus causæ creatæ, sed gerit munus causæ primæ, & motoris generalis. A

31 Objicies tertiò, & simul instabis contra præcedentem solutionem. Homo potest peccare in primo instanti usûs rationis : Ergo non movetur specialiter à Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Consequentia patet, aliàs peccatum refunderetur in Deum ; hac enim ratione probant Thomistæ cum S. Doctore 1.p.quæst.63.art. 5. Angelos non potuisse peccare in primo instanti creationis, quia cùm Deus specialiter moveat ad primam operationem, peccatum Deo ut authori aut motori speciali tribueretur. Antecedens verò probatur ex D. Thoma infrà quæst. 89. art. 6. ubi docet peccatum originale nusquam posse cum solo veniali reperiri : quia si homo in primo instanti usûs rationis convertatur in Deum, justificabitur à peccato originali ; si verò non convertatur, peccabit mortaliter ; primum enim quod occurrit homini attingenti usum rationis, est benè disponere de seipso. B

32 Respondeo, distinguendo Antecedens : homo potest peccare in primo instanti usûs rationis, si intelligatur de primo instanti initiativo attingentiæ usûs rationis, nego Antecedens : si de terminativo, concedo Antecedens, & nego consequentiam. C

Explicatur solutio : Homo non incipit attingere usum rationis in unico instanti physico, sed in aliqua morula temporis longioris aut brevioris, secundùm quod fuerit subtilioris aut tardioris ingenij : cujus ratio est, quia non attingit usum rationis, nisi per discursum formalem, procedendo de cognitione confusa & in communi ad distinctam : & quia omnis temporis morula terminatur duobus instantibus, & ab uno eorum incipit per ultimum non esse, in alio verò consummatur sive completur per primum non esse. cùm dicitur hominem posse peccare in primo instanti usûs rationis, hoc non debet intelligi de primo instanti illius morulæ, D quod dicitur initans initiativum attingentiæ usûs rationis (in eo enim homo se habet sicut Angelus in instanti creationis, quia ejus intellectus applicatur à Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter sequitur primus actus rectus voluntatis) sed de alio instanti terminativo illius ; quia cùm tunc voluntas supponatur in actu per actum quem ex speciali Dei motione elicuit, potest per consilium & deliberationem se applicare ad illud quod voluerit, & consequenter peccare, convertendo se ad bonum utile vel delectabile dissonum rationi : sicut Angelus in secundo instanti creationis peccare potuit, & de facto peccavit, inordinatè appetendo propriam excellentiam ; E quia tunc plenè potuit deliberare & se movere.

DISPVTATIO VI.

De Modo quo voluntas movetur.

Ad quæstionem 10. Divi Thomæ.

DUo sunt tantùm principia interna à quibus voluntas movetur, intellectus scilicet & appetitus, ut constat ex supra dictis ; & unum extrinsecum, nempe Deus, qui cùm solus sit author voluntatis creatæ, & bonum universale, solus eam movere ac intrinsecè immutare potest, ut docet S. Thomas qu. præcedenti art. 6. unde ut plenè & perfectè modum quo voluntas movetur explicemus, declarandum est, quomodo à tribus illis principiis moveatur?

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus per propositionem objecti moveat voluntatem in genere causæ efficientis?

AFfirmant Cajetanus, Conradus, Medina, & alij ex nostris Thomistis : negant verò Capreolus, Ferrariensis, Bannez, & alii.

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primò : Objectum apprehensum, aut intellectus per apprehensionem objecti, non movet propriè physicè seu affectivè voluntatem.

Probatur primò ex D. Thoma hîc quæst. 9. art. 1. ubi dicit : *Objectum movet, determinando actum ad modum principij formalis.* Et 1. contra Gentes cap. 72. *Intellectus non secundùm modum causæ efficientis & moventis, sed secundùm modum causæ finalis movet voluntatem, proponendo ei suum objectum, quod est finis.* Item 1.p.quæst.82.art.4. sic ait : *Aliquid dicitur movere dupliciter ; uno modo per modum finis..... & hoc modo intellectus movet voluntatem.....alio modo per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum : & hoc modo voluntas movet intellectum, & omnes animæ vires.* Ergo ex D. Thoma intellectus, seu objectum cognitum, non movet voluntatem in genere causæ efficientis, sed solùm in genere causæ finalis & formalis extrinsecæ. 1

Respondent Cajetanus & Conradus, D. Thomam solùm velle quòd objectum ut cognitum non sit causa efficiens ut quod volitionis, sicut voluntas est causa efficiens ut quod intellectionis, quatenus applicat intellectum ad intelligendum ; non tamen negare quod sit causa efficiens ut quo, tanquam ratio agendi, ultimò complens & determinans voluntatem ad producendam volitionem, quantùm ad rationem specificam ; quod posterius ipsi solùm intendunt. 2

Sed contra : D. Thomas 1.p.quæst.27.art.4. docet intellectum ex se non esse constitutum in actu primo, ideòque indigere aliquo extrinseco, nempe specie, qua compleatur, & in actu 3

primo

primo constituatur; voluntatem verò ex seipsâ esse in actu primo ad volendum, nec egere aliquo extrinseco: Ergo juxta D. Thomam, objectum non solùm non est causâ efficiens ut quod respectu volitionis, sed nec etiam ratio agendi, & principium quo simul cum voluntate ad volitionem concurrens, ut magis patebit ex dicendis in ultima probatione.

Addo quod, si objectum cognitum concurreret ad volitionem ut principium quò, & ratio agendi, intellectus ad illam concurreret ut principium quod, eo modo quo voluntas applicando intellectum concurrit ad intellectionem: Sed D. Thomas locis citatis negat intellectum concurrere ad volitionem effectivè, sicut voluntas concurrit ad intellectionem: Ergo sentit objectum cognitum non concurrere ad volitionem ut rationem agendi, & principium effectivum ut quo.

4 Probatur secundò conclusio ratione: Duæ potentiæ non possunt se invicem movere in eodem genere causæ; sic enim essent simul causa & causatum, priores & posteriores in eodem genere causæ, quod repugnat: Sed voluntas est principium movens efficienter intellectum, cùm ipsum applicet ad agendum, ut vidimus disputatione præcedenti: Ergo intellectus non potest movere voluntatem in genere causæ efficientis, sed solùm in genere causæ formalis & finalis. Unde D. Thomas 1. p. quæst. 82. art. 4. objicit sibi secundo loco: *Movens non movetur à moto, nisi fortè per accidens: Sed intellectus movet voluntatem.....Ergo non movetur à voluntate.* Cui argumento respondet, *quod intellectus alio modo movet voluntatem, quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est*, in corpore scilicet articuli, ubi (ut suprà vidimus) docet intellectum movere voluntatem per modum finis, quia movet ostendendo ei bonum, quod eam allicit ad sui amorem; voluntatem verò intellectum movere per modum agentis & impellentis, quia ipsum applicat ad agendum.

5 Respondent aliqui, nullam esse repugnantiam quod voluntas & intellectus se moveant ad invicem in eodem genere causæ efficientis, quia se diversimodè movent; nam intellectus movet efficienter voluntatem, quantùm ad specificationem; voluntas autem movet intellectum quoad exercitium.

Sed præterquam quod hæc responsio non est conformis menti S. Doctoris, qui ut ostendimus, ab hac difficultate non aliter se expedit, quàm recurrendo ad diversa genera motionis & causalitatis, facilè potest confutari. Impossibile enim est quod idem respectu ejusdem, etiam secundùm diversas rationes, simul sit causa & effectus in eodem genere causæ verè efficientis: Ergo repugnat quod intellectus & voluntas se moveant ad invicem in genere causæ efficientis, quamvis intellectus moveat quoad specificationem, & voluntas quantùm ad exercitium. Consequentia patet, Antecedens probatur. Causa efficiens, inquantum hujusmodi, est simpliciter prior quàm ejus affectus, quia unumquodque operatur inquantum est actu: Ergo esse ejusdem causæ efficientis nullo modo potest à suo effectu produci aut pendere in genere causæ efficientis; quod enim jam est in suo esse constitutum, non potest efficienter ab alio produci, aliàs bis produceretur, quod non est possibile.

A Tertiò suadetur conclusio: Appetitus naturalis lapidis v. g. fertur in suum finem, id est in centrum, sine hoc quod centrum moveat effectivè lapidem, sed effectivè movetur à suo generante ut principio quod, à gravitate autem ut principio quo instrumentali: Ergo similiter appetitus elicitus non movebitur à fine & objecto efficienter, sed finaliter & specificativè; in hoc enim non apparet discrimen inter appetitum elicitum & naturalem. 6

Denique probari potest conclusio ratione fundamentali. Si objectum cognitum simul cum voluntate effectivè ad volitionem concurreret, maximè in ratione principii quò, seu ut ratio agendi, sicut species intelligibilis simul cum B intellectu concurrit ad intellectionem: Sed non potest concurrere per modum principii quò ad actus voluntatis: Ergo non concurrit effectivè ad volitionem. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Minor autem sic ostenditur: Principium quò seu ratio agendi est intrinseca potentiæ seu agenti, ut inductione patet; nam calor qui est principium quò calefaciendi, est intrinsecus igni; potentia generativa generanti; & species impressa, quæ est principium quo intellectionis, in intellectu recipitur: Atqui objectum cognitum non afficit intrinsecè voluntatem, nec in ea recipitur, sed in C intellectu, mediante specie intelligibili: Ergo non potest concurrere per modum principii quò ad volitionem, sed solùm ad intellectionem, & productionem verbi. 7

Confirmatur: Illud est ratio agendi, cui terminus per actionem productus assimilatur: Sed terminus productus per intellectionem, scilicet verbum, assimilatur objecto, cùm sit ejus similitudo formalis; terminus autem productus per volitionem, non assimilatur objecto, sed magis ipsi voluntati; cùm ille nihil aliud sit quàm impulsus & inclinatio actualis in objectum, sicut voluntas est inclinatio in actu primo: Ergo objectum est ratio agendi respectu intellectûs, non D autem respectu voluntatis. 8

Respondent Adversarii, objectum cognitum, etiamsi non afficiat intrinsecè voluntatem, nec in ea subjectetur, posse efficienter concurrere ad ejus actus, per modum principii quò, & illi esse rationem agendi; quia non requiritur formam & rationem agendi, esse conjunctam cum potentia operativa, dummodo sit in eadem essentia animæ. 9

Sed contra: Non solùm principium radicale & remotum debet intrinsecè compleri, sed etiam proximum, quando est impotens & incompletum in actu primo; propterea siquidem non solùm datur gratia in anima, sed etiam habitus supernaturales in intellectu & voluntate ponuntur, ut possint elicere actus supernaturales: Sed voluntas est impotens ad operandum, seu ad attingendum rationem specificam suæ operationis; completur verò per objectum, ut volunt Adversarii: Ergo objectum debet esse extrinsecum voluntati, & non solùm essentiæ animæ. 10

Confirmatur: Quod est impotens, non potest fieri potens, nisi intrinsecè mutetur; quia denominatio potentis est intrinseca, unde necessariò debet peti à forma intrinseca: ex quo principio probant communiter Thomistæ necessitatem præmotionis ad operandum, luminis gloriæ ad videndum Deum, motionis in instrumento ad effectum causæ principalis producen- 11

dum : Ergo ſi voluntas de ſe ſit impotens ad attingendam rationem ſpecificam ſuarum operationum, ut fiat intrinſecè potens, debet intrinſecè mutari, & per conſequens id quod eſt illi ratio agendi, debet ipſi eſſe intrinſecum, & in ea immediatè recipi, & non ſolùm remotè & mediatè.

12 Dixi autem, in concluſione, intellectum non movere propriè phyſicè voluntatem, ſeu vera & reali efficientia phyſica, quia cum hoc ſtat quòd aliquo modo dicatur eam activè movere : ſicut enim rationem cauſæ materialis non ſolùm habet id quod aliquid in ſe recipit, ſed etiam illud omne quod per modum conditionis aut diſpoſitionis conducit ad receptionem ; ita etiam non ſolùm quod per veram actionem influit in aliquem effectum, habet rationem cauſæ efficientis ; ſed etiam quicquid ad efficiendum conducit per modum conditionis, vel diſpoſitionis, aut hujuſmodi, ad ejuſdem genus cauſæ reducitur : & ſic non mirum ſi actum intellectûs proponentem objectum voluntati, & media objecti propoſitione eam ad ſpeciem actûs determinantem, aſſeramus eſſe quodammodo principium activum actûs voluntatis ; quia licèt per veram actionem in eam non influat, conducit tamen ad hoc ut eliciatur à voluntate.

13 Dico ſecundò : Objectum apprehenſum, aut intellectum, per apprehenſionem objecti, movere voluntatem in genere cauſæ finalis, & formalis extrinſecæ. Ita D. Thomas locis ſuprà relatis, & alii Theologi communiter.

Probatur prima pars : Objectum propoſitum movet voluntatem, inquantum eſt bonum : Ergo in eo genere cauſæ movet, in quo bonitas poteſt movere : Sed bonitas movet in genere cauſæ finalis, alliciendo appetitum ad ſui amorem & deſiderium : Ergo & objectum apprehenſum.

Secunda etiam pars ſuadetur : Cùm voluntas ex ſe ſit indifferens & indeterminata ad eliciendum actum hujus vel illius ſpeciei, v. g. actum amoris vel odii, fugæ vel deſiderii ; ut hunc potiùs quàm illum producat, indiget aliquâ formâ quâ extrinſecè determinetur : Sed talis forma extrinſeca, nulla alia eſſe poteſt, quàm objectum propoſitum ab intellectu : Ergo objectum cognitum movet & determinat voluntatem in genere cauſæ formalis extrinſecæ. Unde Divus Thomas infra quæſt. 18. art. 2. ad 2. ſic ait : *Objectum non eſt materia ex qua, ſed materia circa quam ; & habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat ſpeciem.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

14 COntra primam concluſionem objici ſolent plura S. Doctoris teſtimonia, quibus videtur aſſerere objectum cognitum activè influere in volitionem : Nam infrà quæſt. 22. art. 3. ad 2. ait : *Objectum appetitus intellectivi eſſe magis activum, quàm objectum appetitus ſenſitivi.* Et 1. p. quæſt. 82. art. 3. ad 2. *Intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili & activum paſſivo ; bonum enim intellectum movet voluntatem.* Et quæſt. 80. art. 2. dicit, *Potentiam appetitivam eſſe potentiam paſſivam, quæ nata eſt moveri ab objecto apprehenſo.* His addi poteſt celebre illud Commentatoris effatum 3. de anima textu 55. quò aſſerit balneum extra animam movere vires ſenſitivas (viſum ſcilicet & tactum) ſed balneum intra animam, eſſe *agens deſiderium.*

Pro hujus argumenti ſolutione advertendum eſt, quod quamvis activum & agere propriè & ſtrictè dicantur ſolùm de cauſa efficiente, tamen ſæpè confunduntur cum aliis cauſis, & quælibet cauſa dicitur agere ſuo modo ; ut notavit S. Thomas quæſt. 22. de verit. art. 12. & 1. p. quæſt. 48. art. 1. ad 4. ubi ait, quod agere tribus modis accipi poteſt, primò formaliter, ut cùm albedo facit album ; ſecundò efficienter, ut cùm pictor facit tabellam ; tertiò finaliter, ſicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. Cùm ergo D. Thomas aſſerit bonum apprehenſum eſſe activum reſpectu voluntatis, & Commentator, ait balneum intra animam eſſe *agens deſiderium*, loquuntur in hac ampla ſignificatione, quâ agere vel activum dicitur de quolibet genere cauſæ, & intelligi debent de cauſalitate activa lato modo ſumpta, & prout comprehendit motionem finalem & formalem extrinſecam, aut de efficientia morali. Similiter cùm S. Doctor appellat voluntatem potentiam paſſivam, quæ nata eſt moveri ab objecto, loquitur de paſſione metaphorica, correſpondente cauſalitati finis, quæ dicitur actio ſeu motio metaphorica. Unde quæſt. 22. de veritate art. 12. tertio loco ſibi objicit : *Omnis potentia paſſiva movetur à ſuo objecto : Sed voluntas eſt potentia paſſiva, eſt enim appetitus movens motum, ut dicitur 3. de anima : Ergo movetur à ſuo objecto ; ſed objectum ejus eſt bonum intellectum : ergo intellectus movet voluntatem.* Cui argumento reſpondet, *quod ratio illa oſtendit quod intellectus movet per modum finis ; hoc enim modo ſe habet bonum apprehenſum ad voluntatem.* 15

Objicies ſecundò : Verbum in Divinis influit activè propriè in amorem, nam Spiritus ſanctus procedit activè à Filio ſecundùm fidem ; unde D. Thomas 1. p. quæſt. 43. art. 5. ad 2. *Filius eſt verbum, non qualecumque, ſed ſpirans amorem* : Ergo etiam in nobis verbum ſeu conceptio intellectûs effectivè ſpirat amorem in voluntate. Conſequentia probatur : Tum quia Theologi 1. p. quæſt. 36. art. 2. ex eo probant cum S. Thoma, Spiritum ſanctum procedere à Filio, quia eſt de ratione amoris ut ſic, activè procedere à Verbo : Tum etiam, quia Verbum Divinum eſt per ſe ſubſiſtens, creatum verò eſt accidens : ſubſiſtentia autem addita cauſæ, non variat genus cauſalitatis, quamvis variet cauſandi modum ; nam ſi calor ſubſiſteret ſine limitativo, nihilominus activè calefaceret, uti modò, quamvis tunc operaretur ut quod, ex eo quòd eſſet ſubſiſtens, nunc verò ſolùm ſit agens ut quo : Ergo ſi Verbum in Divinis activè influat ut principium quod in amorem, debet etiam in creatis activè in eum influere, ſaltem ut principium quô. 16

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam : nam quia de ratione amoris eſt quodammodo activè, ſaltem lato modo procedere à verbo, ut ſuprà diximus, Verbum Divinum elevans omnes conditiones verbi ad eſſe perfectiſſimum, ex eo quòd ſit ſubſiſtens & infinitum, habet activè influere propriè & ut quod in amorem. Ex quo patet ad utramque probationem : infinitas namque & ſubſiſtentia non variant genus cauſæ quod convenit verbo, ſed illud elevant ad ſummum perfectionis gradum ; 17

Digitized by Google

dum; unde cùm in verbo creato ſit imperfectiſſimè ratio principij activi amoris, oportet quod perfectiſſimè reperiatur in Verbo Divino.

Addo, ex eo quòd Verbum Divinum per ſe ſubſiſtat, ſequi quod habeat ordinem originis cum Spiritu Sancto; quem ordinem non haberet, niſi eſſet principium productivum illius: verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Item Verbum Divinum, cùm ſit infinitum, & Patri conſubſtantiale, habet eandem voluntatem, & per conſequens eandem virtutem ſpirativam, quàm Pater; quod non habet verbum creatum: & ideò non mirum, ſi illud ſit principium productivum amoris, non verò iſtud. Unde

Secundò reſponderi poteſt, quod licèt ſubſiſtentia ut ſic non variet genus cauſandi vel influendi, benè tamen ſubſiſtentia, quatenus eſt divina, & infinita: nam ſicut facit Verbum Divinum perſonam Patri coæqualem & conſubſtantialem, ita facit ut una cum illo activè producat amorem perſonalem.

18 Objicies tertiò: Voluntas ſæpè rapitur efficaciſſimè à bono apprehenſo, & in illud fertur neceſſariò, ut patet in motibus primò-primis. & in amore beatifico: At hæc neceſſitas nequit intelligi abſque effectiva motione: Ergo voluntas activè movetur ab objecto.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: nam ſicut ignis applicatus combuſtibili neceſſariò comburit, non ex eò quòd moveatur efficienter à combuſtibili, ſed à terminatione ſuæ naturæ; ita voluntas neceſſariò rapitur in objectum ſibi propoſitum ſine indifferentia, ex ſola naturali inclinatione & determinatione ſuæ naturæ, non verò ex eo quòd effectivè & quoad exercitium à tali objecto moveatur.

19 Objicies quartò: Imperium eſt actus intellectûs, cùm ſit quædam enuntiatio & locutio: Sed illud effectivè movet voluntatem, & alias potentias inferiores, cùm illæ non applicentur ad agendum, niſi per actum imperij, ut infrà declarabitur: Ergo intellectus effectivè movet voluntatem.

Reſpondeo, imperium eſſe actum intellectûs, non ſimpliciter & abſolutè, ſed ut moti à voluntate, & ex voluntate præſuppoſita procedentis; quare licèt effectivè moveat voluntatem & alias potentias inferiores, hoc tamen non habet ex propria virtute, ſed in vi actus præcedentis voluntatis, virtualiter in eo remanentis: nos autem hic loquimur de intellectu ſecundùm ſe, non autem ſecundùm id quod participat à voluntate.

20 Objicies ultimò, & eſt præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum: Quamvis voluntas ex ſe ſit ſufficienter in actu, quoad exercitium ſui actus, quia ipſa eſt primum movens quoad exercitium, non eſt tamen ſufficienter ex ſe in actu quoad ſpecificationem ſui actus; aliàs omnes actus ipſius eſſent ejuſdem ſpeciei, ſicut ipſa unius eſt naturæ; eo proportionali modo, quo omnes actus caloris ſunt ejuſdem ſpeciei, quia calor ex ſe eſt determinatus quoad ſpecificationem ſuæ actionis: Oportet ergo quod detur aliud principium, quod cum ipſa voluntate cauſet ſpecificationem actûs: Sed hoc non poteſt eſſe aliud, quam ipſum objectum, ut actu intellectum, ſive ut exiſtens in intellectu in ratione termini intellectionis. Ergo illud activè ad ſpecificationem actuum voluntatis concurrit.

A Huic argumento, quod in hoc certamine veluti Achylles eſt, reſpondetur negando Antecedens: voluntas enim habet vim completam nedum ad ſubſtantiam ſuorum actuum, ſed etiam ad rationem ſpecificam illorum, vel ex ſe, vel ex habitibus aut donis ipſi ſuperadditis, tam in ordine naturali, quàm ſupernaturali; & ideò ex parte objecti, ſeu intellectûs proponentis objectum, non requiritur activus influxus, ſed ſolùm finalis, objectivus, & formalis. Unde S. Thomas 1. p. qu. 27. art. 4. ait: *Hæc eſt differentia inter intellectum & voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta eſt in intellectu ſecundùm ſuam ſimilitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc* B *quòd aliqua ſimilitudo voliti ſit in voluntate, ſed ex hoc quòd voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis apertè declarat, quod cùm cognitio fiat per aſſimilationem potentiæ cum objecto, & ſit veluti quidam partus intellectualis, ex objecto & potentia, ut ex viro & fœmina procedens, debet activè procedere ab objecto, intra potentiam cognoſcentem, ratione ſpeciei intelligibilis, exiſtente: volitio autem cùm ſit inclinatio actualis & tendentia in objectum, non verò partus illius, non pendet ab objecto ut à principio effectivo ut quo, ſed ſolùm tanquam à termino in quem tendit, vel tan- C quam à forma extrinſeca à qua ſpecificatur. Unde non ſequitur omnes actus voluntatis eſſe ejuſdem ſpeciei: Tum quia voluntas comparatur ad ſuas operationes per modum cauſæ æquivocæ, quæ licèt ſit unius ſpeciei, poteſt tamen effectus ſpecie diverſos producere, ſicut lux, ſol, cælum, & ſimilia cauſant effectus ſpecie diverſos: Tum etiam, quia ut actus ſint ejuſdem ſpeciei, non ſufficit eos produci ab eadem cauſa, ſed etiam requiritur ut ſit eadem forma ſpecificans; motus enim ſurſum & deorſum, etiamſi aliquando ab eodem motore fiant, ſpecie diſtinguuntur, quia diverſos habèt terminos à quibus formaliter ſpecificantur: non eſt autem omnium actuum voluntatis eadem forma ſpecificans, ſed diverſa, ſecundùm diverſitatem objec- D torum in quæ tendit, & à quibus (ut ſuprà oſtendimus) ut à formis extrinſecè ſpecificantibus dependet.

Ex dictis inferes, voluntatem non moveri ab 22 appetitu ſenſitivo phyſicè & effectivè, ſed tantùm moraliter & objectivè. Nam, ut diſp. præcedenti art. 1. oſtendimus, appetitus ſenſitivus non movet voluntatem directè & immediatè (cùm ſit materialis, & objectum ejus ſit bonum apprehenſum per ſenſum) ſed indirectè tantùm & mediatè, quatenus ſcilicet ex affectu ipſius diſponitur homo, ut aliquod objectum videatur ei conveniens, ſi ſit conforme illi affectui, vel diſconveniens, ſi ſit contrarium; unde movet voluntatem mediante ſolùm judicio intellectûs, E cui objectum ut conveniens vel diſconveniens repræſentat: Ergo ſi judicium rationis non moveat voluntatem phyſicè & effective, ſed moraliter tantùm & objectivè, à fortiori appetitus ſenſitivus illam phyſicè & activè movere non poterit.

* * *

ARTICULUS II.

An voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè moveatur à Deo?

23 SIcut ſecretiſſima eſt operatio gratiæ, ac ſoli ejus largitori cognita, ita & modus quo voluntatem noſtram movet, obſcuriſſimus, & humanæ mentis aciem tranſcendens; ut ſatis indicat Auguſtinus lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 21. dicens quod ſicut ſpiritus creatus movet corpus, ita Spiritus creator movet ſpiritum creatum; & poſtea ſubdens, quod ſi velimus intelligere quomodo Deus moveat ſpiritum, oportet antea cognoſcere quomodo ſpiritus moveat corpus: quod ſi intelligere non poſſumus, non tamen negamus. Quapropter luce Angelici Præceptoris nobis, ſi unquam aliàs, certè in præſenti, difficillimam, obſcuriſſimamque quæſtionem reſoluturis, maximè opus eſt. Eam ut accipiamus, acceptamq; lectori fœneremur,

24 Notandum eſt primò ex qu. 22. de verit. art. 9. quod cùm actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & objectum, immutatio actûs voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex poteſt dari motio voluntatis, una moralis & objectiva, ſe tenens ex parte intellectûs, & nihil reale & phyſicum ponens in voluntate, ſed ſolùm extrinſecè, per manifeſtationẽ bonitatis quæ eſt in objecto: & alia ſe tenet ex parte voluntatis, & eam intrinſecè immutat, & applicat ad volendum illud objectum, quo ſua bonitate & convenientia eam allicit: unde iſta ſpectat ad genus cauſæ efficientis, & realis ac phyſica, ſeu effectiva & applicativa appellatur; illa verò ad genus cauſæ finalis, & *metaphorica* ſeu *objectiva* dici ſolet; finis enim cùm non agat actione propria, ſed metaphorica, alliciendo voluntatem ad ſui amorem, impropriè tantùm & metaphoricè movere dicitur. Una certò & infallibiliter inducit effectum ad quem movet: altera verò ſua vi & natura, non eſt efficax & infallibilis; quia in hoc ſtatu nullum objectum creatum, quantacumque bonitate præditum, imò nec ipſe Deus, ut cognoſcitur à nobis obſcurè per fidem, poteſt ex vi ſua efficaciter & infallibiliter determinare voluntatem ad ſui amorem, ut infrà patebit. Motio denique phyſica, cùm ſit applicativa voluntatis, ejus conſenſum & determinationem cauſat & prævenit: moralis verò ipſum à voluntate petit & expectat: illumque, ut ita dicam, ab ea emendicat, & veluti precariò obtinet.

Tract. 26. in Joan.

Ramum (inquit) *viridem oſtendi ovi, & trahis illam; nuces puero demonſtrantur, trahitur.* Unde Virgilius Ecloga 2. metro 65.

Trahit ſua quemque voluptas.

idque ex animalium exemplis probat, dicens:

Torva leæna lupum ſequitur, lupus ipſe capellam.

25 Notandum ſecundò ex eodem D. Thoma hîc qu. 9. art. 6. 1. p. qu. 105. art. 5. & aliis locis infrà referendis, quod operari in voluntatem per modum objecti, omnibus commune eſt, tam Deo, quàm creaturis; utraque enim bonitas, ſive divina, ſive creata, poteſt movere & allicere voluntatem ad ſui amorem & proſecutionem: ſed hoc ſpeciale privilegium Deus habet ſupra creaturas, quòd nulla creatura, quantumvis perfecta, poteſt intra ſinum voluntatis illabi, & ut ita loquar, libertatis officinam intrare, nec conſequenter ipſam phyſicè & efficienter immutare, ac applicare ad volendum; quia voluntas, ratione ſui dominii & libertatis, ſuperior eſt, & independens ab omnibus creaturis in ſua volitione & determinatione. Et hac ratione oſtendimus in tractatu de Angelis, illos non poſſe naturaliter cognoſcere cogitationes cordium, quia illæ clauduntur intra ſcrinium noſtri cordis & pectoris, quod nulla creatura, etiam Angelica, poteſt in vitâ voluntatem intrare. Omnes ergo creaturæ ſolùm ad voluntatis portam & veſtibulum, id eſt ad fores intellectûs excubare poſſunt, ut ipſam inde ſollicitent, eam tamen ingredi non valent, niſi peſſulum oſtij ſui aperiat. Imò & ipſe Deus, per modum objecti propoſitus, ſic etiam ingredi debet voluntatem. Veruntamen ut prima cauſa efficiens, & ut author ac primum principium ipſius, poteſt in eam illabi, & intra ipſam operari, ac libertatis officinam intrare, juxta illud Ezech. 44. *Porta hæc clauſa erit: non aperietur, & vir non tranſibit per eam: quoniam Dominus Deus Iſraël ingreſſus eſt per eam.* Quæritur ergo, utrum Deus moveat & determinet voluntatem, non ſolùm primo modo, motione ſcilicet morali & metaphorica, ſe tenente ex parte objecti, ſed etiam ſecundo; ita ut non ſolùm oſtendat ei bonitatem objecti, & ad illud amandum ipſam invitet & ſollicitet, verùm etiam eam phyſicè immutet, & applicet ad volendum illud objectum, quod ſua bonitate & convenientia eam allicit.

26 Notandum tertiò, idem eſſe Deum præmovere voluntatem, ac eam movere: quia ut ait Ariſtoteles 4. Metaph. textu 23. *Movens natura prius eſt moto*: vel ut loquitur S. Doctor 3. contra gent. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis ratione & cauſâ*, id eſt, prioritate rationis & cauſalitatis. Unde ſi probemus Deum phyſicè movere voluntatem ad agendum, eo ipſo oſtendimus ipſum eam phyſicè præmovere.

§. I.

Mens D. Thomæ aperitur.

LIcet authoritas D. Thomæ apud ſapientes & doctos maxima ſit, in hac tamen quæſtione tanti ponderis eſt, ut Clemens VIII. & Paulus V. hujus opinionis examen ad mentem & doctrinam Divi Thomæ, tanquam ad lydium lapidem, referendum eſſe cenſuerint. Quapropter priùſquam rationes Theologicas in favorem noſtræ ſententiæ expendamus, operæ pretium eſt, hujus Sancti Doctoris mentem aperire, & multipliciter demonſtrare, ipſum pluribus in locis apertè noſtræ favere ſententiæ.

Dico igitur, juxta D. Thomam, Deum non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè præmovere voluntatem creatam ad operandum.

27 Probatur primò ratione generali: D. Thomas variis in locis, ut 1. p. quæſt. 105. art. 5. & 1. 2. quæſt. 109. art. 1. & tertio contra gent. cap. 70. & quæſt. 3. de potentia art. 7. docet Deum omnes cauſas (ſub quibus voluntas creata haud dubiè comprehenditur) ad ſuas operationes movere & applicare; quod de motione morali

Diſp. 1. art. 5.

rali explicari nequit (cùm cauſæ naturales, utpote rationis expertes, illius capaces non ſint) ſed ſolùm de motione phyſica : Atqui per talem motionem & applicationem, neque collatio virtutis activæ, neque concurſus ſimultaneus poſſint intelligi : Ergo ibi D. Thomas concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem admiſit. Major patet ex locis citatis. Minor etiam quoad primam partem evidens eſt ; cùm D. Thomas ibidem expreſsè diſtinguat motionem & applicationem à collatione virtutis operativæ, dicens loco citato de potentia : *Deus eſt cauſa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi, & inquantum conſervat eam, & inquantum applicat actioni.* Item ibidem ſubdit : *Tertio modo dicitur una res eſſe cauſa actionis alterius, inquantum eam movet ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conſervatio virtutis activæ, ſed applicatio virtutis ad actionem : ſicut homo eſt cauſa incisionis cultelli, ex hoc ipſo quòd applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipſum:* Ergo D. Thomas nomine motionis, quam Deo attribuit reſpectu omnium cauſarum ſecundarum, non intelligit collationem aut conſervationem virtutis activæ illis inditæ. Unde infra quæſt. 109. art. 1, ſic ait : *Actio intellectûs & cujuſcunq; entis creati dependet à Deo quantùm ad duo : uno modo, inquantum ab ipſo habet perfectionem ſive formam per quam agit : alio modo, inquantum ab ipſo movetur ad agendum.*

A B C

38 Quod autem de concurſù ſimultaneo explicari non poſſit (ut illum interpretantur Suarez libro 3. de auxiliis cap. 38. Petrus à S. Joſeph in opuſculo quod D. Thomæ defenſionem appellat diſput. 2. ſect. 3. & plures alij Recentiores) multipliciter demonſtrari poteſt. Primò quidem quia, ut notabili tertio oſtendimus, motio moventis, juxta D. Thomam, eſt prior motu mobilis naturâ & cauſalitate : Sed concurſus ſimultaneus non eſt prior cauſalitate & naturâ operatione cauſæ ſecundæ, alias non eſſet ſimultaneus, ſed prævius : Ergo non poteſt dici motio cauſæ ſecundæ. Unde egregiè P. Nicolai 1. 2. quæſt. 109. in ſcholiis ad art. 1. *Quàm ſponte cæcos eſſe oportet qui phyſicam præmotionem S. Thomam non vident agnoviſſe ! Quid enim eſt movere ad agendum, niſi omnino præmovere ? Quomodo ad agendum quis movet, niſi de non agente faciat agens ? Facit-ne porro de non agente agens, niſi priùs in illud agat, aut præveniat ejus motum ? An præventre motum ejus ut agat, vel facere ut moveatur ad agendum, non eſt phyſicè promovere : id eſt efficienter ac realiter.*

D

39 Secundò, D. Thomas loco citato de potentiâ in reſp. ad 3. ait : *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam, non operatur natura* : Sed quando Deus ſimul concurrit cum cauſis naturalibus ad earum operationes & effectus, operatur natura, ut patet : Ergo per talem concurſum Deus illam non movet, ſed ſolùm per concurſum prævium, in ordine ad quem natura merè paſſivè ſe habet.

E

30 Tertiò, Idem S. Doctor ibidem in reſp. ad 7. ſic habet : *Id quod à Deo fit in re naturali quô actualiter agat, eſt ut intentio ſola habens eſſe quoddam incompletum, per modum quô colores ſunt in aëre* (in eſſe ſcilicet intentionali, ratione ſpecierum quæ illas repræſentant) *& virtus artis in inſtrumento artificis* : Sed hæc verificari nequeunt de concurſù ſimultaneo ; ille enim non eſt vis quædam fluens & tranſiens, nec habet eſſe diminutum, incompletum, intentionale, ac ſimile illi quod habent ſpecies colorum in aëre exiſtentes ut manifeſtum eſt ; cùm talis concurſus ſit ipſamet actio cauſæ ſecundæ, prout dependet à Deo ſimul influente & operante : Ergo idem quod priùs.

31 Quartò, D. Thomas 1. p. quæſt. 105. art. 2. ad 1. ait : *Deus movendo creaturas, tangit eas ſecundum virtualem contactum* : Sed per concurſum ſimultaneum Deus non tangit cauſas ſecundas contactu virtuali ; cùm per talem concurſum nihil reale ipſis imprimat, ſed ſolùm cum eis agat : Ergo per motionem, quâ Deus movet creaturas, D. Thomas non intellexit concurſum ſimultaneum, ſed prævium, per quem agit in cauſas ſecundas, & virtutem aliquam fluentem & tranſeuntem ipſis imprimit. Unde ibidem qu. 103. art. 8. dicit quod *omnis inclinatio alicujus rei, vel naturalis, vel voluntaria, nihil aliud eſt quàm quædam impreſſio à primo movente : ſicut inclinatio ſagittæ ad ſignum determinatum, nihil aliud eſt, quàm quædam impreſſio à ſagittante.* Et quæſt. 2 2. de verit. art. 8. *Sicut omnis actio naturalis eſt à Deo, ita omnis actio voluntatis inquantum eſt actio, non ſolùm eſt à voluntate ut immediatè agente, ſed à Deo ut primo agente, qui vehementiùs imprimit.*

32 Quintò, Quando duæ cauſæ ſimul influunt in eundem effectum, per talem concurſum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, ſed eam duntaxat adjuvare : v. g. quando duo trahunt eundem currum, unus non dicitur movere alium, ſed uterque dicitur movere currum : Ergo ſimiliter cum Deus ſimul cum cauſa ſecunda eandem producit actionem & effectum, non dicitur cauſam ſecundam movere, ſed juvare.

33 Sextò, Juxta Divum Thomam opuſc. 3. cap. 130. *Oportet quòd Deus cuilibet agenti adſit interiùs, quaſi in ipſo agens, dum ipſum ad agendum movet* : At per concurſum ſimultaneum Deus non agit in cauſas ſecundas, ſed ſolùm cum ipſis operatur, præſertim quando actio cauſæ ſecundæ eſt tranſiens ; hæc enim, juxta communem ſententiam, non recipitur in agente, ſed in paſſo : Ergo per concurſum ſimultaneum Deus non movet cauſas ſecundas ad agendum.

34 Dices primò cum Suare, Deum non movere cauſas ſecundas ad agendum per concurſum ſimultaneum de facto exhibitum, & in actu ſecundo conſideratum, quia talis concurſus nihil aliud eſt quam ipſa operatio cauſæ ſecundæ, prout eſt à Deo ſimul influente ; eas tamen movere & applicare per concurſum ſimultaneum in actu primo conſideratum, ſeu per decretum, quo ſtatuit ſimul cum cauſis ſecundis ad operandum concurrere.

35 Sed contra : Movere cauſam ſecundam eſt eam intrinſecè immutare, cùm motus ſit eſſentialiter mutatio : Sed per decretum concurrendi cum cauſis ſecundis, Deus eas intrinſecè non mutat ; cùm nihil in eis producat, ſed ſolùm ſtatuat cum eis concurrere, ut docent Adverſarii : Ergo per tale decretum eas non movet.

Addo quod, juxta D. Thomam ſupra relatum, id quo Deus movet cauſas ad agendum, *eſt ut intentio ſola, habens quoddam eſſe incompletum &c.* At hæc verificari nequeunt de decreto concurrendi cum cauſis ſecundis, ut patet : Ergo hæc ſolutio apertiſſimè menti Divi Thomæ contradicit.

36 Dices ſecundò cum eodem Authore, & aliis Recen-

Digitized by Google

Recentioribus : Si D. Thomas nomine motionis & applicationis, quam Deo tribuit reſpectu cauſarum ſecundarum, non intellexiſſet concurſum ſimultaneum, ipſum ignoraſſet, aut omiſiſſet, cùm nullibi faciat illius mentionem : At hoc ſine gravi S. Doctoris injuria dici nequit : Ergo per talem motionem & applicationem intellexit concurſum ſimultaneum.

37 Sed hoc etiam frivolum eſt, & facilè poteſt confutari. Primò, quia falſum eſt, D. Thomam nullibi feciſſe expreſſam concurſus ſimultanei mentionem : nam loco citato de potentia in reſp. ad 3. ſic ait : *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, ſed ipſa naturæ operatio eſt etiam operatio virtutis divinæ.* Quibus verbis expreſsè diſtinguit in Deo duplicem concurſum ; unum qui eſt a ſolo Deo, ipsâ naturâ non operante, qui proinde prævius eſt, & operationem cauſæ ſecundæ prioritate ſaltem naturæ antecedens : alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic eſt concurſus ſimultaneus, qui eſt ipſamet operatio cauſæ ſecundæ, prout à Deo ſimul influente dependet. Unde ſubdit ibidem in reſp. ad 4. quod *tam Deus quàm natura immediatè operantur, licet ordinentur ſecundùm prius & poſterius.* Item 1. p. q. 105. art. 5. poſtquam in corpore articuli docuit Deum movere res ad operandum, applicando earum formas & virtutes (quibus verbis, ut ſuprà oſtendimus, concurſum prævium ſignificavit) poſtea in reſp. ad 2. clarè expreſſit concurſum ſimultaneum, dicens : *Una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis, ſed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo & ſecundo agente :* Ergo D. Thomas expreſsè meminit concurſus ſimultanei.

38 Deinde : Eſto locis citatis illum clarè & diſtinctè non expreſſerit, quia ibi explicabat modos quibus Deus eſt cauſa actionis cauſæ ſecundæ, quatenus ab ipſa emanat & egreditur ; hinc tamen non licèt inferre quod ipſum ignoraverit, aut omiſerit : nam dici poteſt ipſum nomine *motionis* & *applicationis*, omnem actualem Dei concurſum cum cauſis ſecundis, ſive prævium, ſive ſimultaneum, comprehendiſſe ; quia cùm illi duo concurſus exiſtant in eodem inſtanti, & habeant indiſſolubilem inter ſe connexionem, unuſq; ordinem dicat ad alium, prævius ſcilicet ad ſimultaneum, ſe habent per modum unius, juxta illud commune axioma deſumptum ex Philoſopho 3. topic. cap. 2. *Ubi eſt unum propter aliud, ibi eſt unum tantùm* : unde & unico nomine exprimi poſſunt, & ſub vocabulo *motionis* & *applicationis* comprehendi.

§. II.

Celebre ejuſdem Doctoris Angelici teſtimonium adducitur.

39 PRÆTER tam clara & evidentia teſtimonia, quæ §. præcedenti adduximus, aliud habetur opuſculo 1. (quod S. Doctor juſſu Urbani IV. contra Græcorum errores edidit) ita evidens & expreſſum, ut videatur D. Thomam prævidiſſe futuram Thomiſtarum & Neotericorum ſententiam, illamque approbaſſe, hanc verò rejeciſſe. Explicans enim cap. 23. quomodo creatura creatori cooperetur, ſic loquitur : *Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter : uno modo, quia operatur ad eundem effectum, ſed per aliam virtutem ; ſicut miniſter domino, dum ejus præceptis obedit, & inſtrumentum artifici à que movetur* (Ecce expreſſam Thomiſtarum ſententiam, cum exemplo prædeterminationis, tum moralis, tum phyſicæ : conſtat enim quod dominus priùs moraliter movet & determinat ſervum per ſua præcepta ; artifex verò priùs naturâ phyſicè movet & determinat inſtrumentum, ipſum applicando ad opus, ſicque phyſicè movet ac prædeterminat) *Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, inquantum operatur eandem operationem cum ipſo : ſicut ſi diceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quòd unus alteri cooperatur.* (Ecce expreſſam Molinæ, Suaris, & aliorum Recentiorum ſententiam, cum ipſiſmet exemplis quibus utuntur, nempe duorum portantium idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim.) *Secundum igitur primum modum* (ſubdit S. Doctor) *creatura poteſt dici creatori cooperari : ſecundo autem modo creatura creatori non cooperatur, ſed ſolùm tres perſonæ* (ſanctiſſimæ Trinitatis) *ſibi invicem cooperantur, quia earum eſt operatio una : non autem ita quod quælibet earum partem virtutis poſſideat, per quam operatio completur, ſicut accidit in multis trahentibus navim (ſic enim cujuslibet virtus eſſet imperfecta) ſed ita quòd tota virtus ad operationem ſufficiens eſt in qualibet trium perſonarum.* Quo nihil clarius pro Thomiſtis contra Recentiores afferri poteſt. Imò D. Thomas inſinuat, illos attribuere creaturis id quod ſolis Sanctiſſimæ Trinitatis perſonis convenit. Eandem doctrinam expreſsè tradit D. Bonaventura in 2. diſt. 34. qu. 1. ad 5. his verbis : *Non eſt ſic intelligendum quod Deus cooperetur libero arbitrio, ſicut cùm duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri : ſed quia Deus eſt intime agens in omni actione, & intimus eſt ipſi potentiæ operanti ; ita quòd potentia ipſa in nihil exit quod non ſit ab ipſo.*

Ex his patet quanta fides adhibenda ſit Fulienſi, dum ait ſe ſumma cum diligentia & attentione evolviſſe omnia D. Thomæ opera, & nullibi phyſicam prædeterminationem inveniſſe : incipit enim ſuum librum ab opuſculis D. Thomæ, & tamen nequidem verbum habet de authoritate jam adducta. Certè aut ſumma fuit ejus negligentia in legendo D. Thomam, dum omiſit illud quòd ejus oculis primitùs occurrebat ; aut quod veriſimilius eſt, authoritatem iſtam diſſimulavit, quia prorſus inſolubilem vidit. Et quod mirum eſt, incœpit ſuum librum à teſtimoniis deſumptis ex opuſculo nono, de quo dubitatur an ſit D. Thomæ, adeoque minuſculis characteribus juſſu Pij V. editum eſt ; & ſuppreſſit aut diſſimulavit teſtimonium ex opuſculo primo depromptum, quod indubitanter ab omnibus ut legitimus S. Doctoris fœtus ſuſcipitur. 40

§. III.

Aliis teſtimoniis ejuſdem D. Doctoris mens amplius declaratur.

TEſtimonia præcedentibus paragraphis expoſita, generalia ſunt, & probant Deum omnes cauſas ſecundas, ſive naturales, ſive liberas, ad agendum phyſicè præmovere, juxta principia doctrinæ D. Thomæ. Verùm alia inſuper expendenda ſunt, quibus ſpecialiter oſtendatur, eundem S. Doctorem utrumq; genus motionis, tam phyſicæ quàm moralis, in Deo reſpectu voluntatis creatæ admittere, ut habet concluſio paragrapho primo ſtatuta.

Probatur

41 Probatur itaque primò: Motio quæ se tenet ex parte objecti ab intellecta repræsentari, moralis est & objectiva: quæ verò se tenet ex parte potentiæ, illamque vetè & realiter immutat, physica & effective dicitur: at D. Thomas variis in locis docet, Deum movere voluntatem, non solùm ex parte objecti, etiam intrinsecè allicientis & invitantis, sed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando: Ergo non solùm motionem Dei moralem, sed etiam physicam admittit. Major patet ex dictis antea in 1 notabili. Minor verò probatur ex 1 p. qu. 105. art. 4. ubi quærit: *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam?* & in corp. articuli distinguit duplex genus motionis, quarum una se tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit: *Quodutroque modo prædictum est Deum movere voluntatem*, (intelige effenaciter, ut ibidem ex 1 Sent.) *sed maximè secundo modo. Interius enim tactum.* Et quæst. 106. art. 2. in corp. ait: *Ex parte ejus potentiæ voluntas primo modo potest moveri, scilicet à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinare quodammodo voluntatem in volitum: hanc autem inclinationem solus Deus immutare potest, qui virtutem voluntati creaturæ conulit; sicut & naturalem inclinationem scivit illud agens præstitisse naturæ, quod potest dare virtutem majorem quam consequatur naturalem inclinationem.*

Idem docet q. 22. de verit. art. 9. his verbis: *Cum actus voluntatis sit quidam medius inter potentiam & objectum; tertium autem voluntatis potest contingere vel ex parte ejus voluntatis, vel ex parte objecti: ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis potest quod operatur intra voluntatem; & hoc est ejus motivum. Id quod est causa ejus voluntatis, quod potest in talem finem Deus est: unde solus Deus potest inclinationem voluntatis transformare de uno in aliud, secundum quod vult.* Ergo juxta D. Thomam Deus non solùm movet voluntatem moraliter, & ex parte objecti eam suæ bonitate & convenientiâ ad sui amorem allicientis, sed eam physicè & ex parte potentiæ, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam.

42 Confirmatur: S. Thomas ibidem art. 8. sic ait: *Sicut voluntas potest immutare actum suum in actum, ita & multo amplius Deus*: atqui voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè ipsam immutat de uno actu in alium, absque violentia & læsione libertatis: Ergo a fortiori Deus id potest.

43 Confirmatur amplius: D. Thom. loc. cit. 1 part. ubi docet, *Deum movere voluntatem, interius eam inclinando*, statim sibi opponit argumenta, quæ procederent ex violentia & læsione libertatis, ut ibidem videri potest: At quidnam sibi hæc argumenta opponeret, si motionem solùm moralem & objectivam doceret; cùm nulli possit esse dubium, quòd motio illa inferat violentiam, aut lædat libertatem? Ergo revera physicam motionem admittit.

44 Secundò mens ejusdem S. Doctoris investigari potest ex his, quæ docet tum hic qu. 9. art. 6. tum 1 p. qu. 111. art. 2. tertiò contra gentes, cap. 89. & pluribus aliis in locis, ubi alterutra probatum esse Deo movere voluntatem, vi hæc nequit agenti creato competere possit: Sed agentia creata possunt movere voluntatem moraliter, & per modum suadentis, ut iisdem locis expresse docet, præsertim loco citato ex 1. parte hujus.

A Ubi ait: *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, lapidem autem & omnem creaturam sola natura*: Ergo juxta principia D. Thomæ, Deus altiori modo, atque adeo physicè, movet voluntatem.

Confirmatur. D. Thomas locis citatis reddens rationem, cur solus Deus possit movere 45
B voluntatem, non aliam assignat, nisi quia solus, Deus cùm sit author & causa voluntatis, potest intra ipsam illabi, eamque intrinsecè immutare, ut patet ex loco citato 3. contra gent. ubi sic discurrit: *Oportet quod omnis motus voluntarius ab interiori principio procedat. Nulla autem substantia creata contingat animæ intellectuali quantùm ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & suprà omnia ipsa existit. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.* Item qu. 22. de verit. art. 9. ait: *Ea quæ voluntatem immutare actum voluntatis non possunt, nisi quod operentur intra voluntatem, & hoc est ejus voluntas, & ratio est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus est Deus*, ut suprà retulimus. Eandem rationem rursus explanat in Compendio Theologiæ quod est tertium inter ejus Opuscula, cap. 129. his verbis: *Cum actus voluntatis sit inclinatio quædam ad interiora ab eo exeuns procedens, & comparetur inclinationibus naturalibus: sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt à causa quæ naturæ; ita actus voluntatis à solo Deo est, qui solus causa est naturæ rationalis voluntatem habentis. Una pacta quod homo contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet; sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operetur: sed tam inclinatio naturalis quàm voluntaria à Deo est, ut ita dicamus, præveniens secundum conditionem rei cujus est, ita enim Deus res movet secundum quod competit earum naturæ. Patet igitur quod in corpus humanum & virtutes ejus corporeas imprimere possint corpora cœlestia, sicut & in alia corpora: in voluntatem autem solus Deus imprimere potest.* Hic autem discurrens non valeret, I. deliberatè omnino negatorius, sit D. Thom. de motu solùm moraliter quæ erat: quia ad motionem physicam moralem & objectivam, ex parte intellectûs, & objecti per illûm
D repræsentati se tenentem, non requiritur illapsus intra terminos voluntatis, nec realis & physica ejus immutatio; & ad genus illud motionis impertinens est, quòd Deus sit author & causa voluntatis, cùm Angeli, qui non sunt causæ illius, eam possint movere moraliter, & per modum suadentis, ut suprà ostendimus: Ergo D. Thomas de motione physica intelligendus est.

Probatur tertiò ipsa dicta conclusio: Mo- 46
tio moralis & objectiva fit per internam mentis illustrationem, quâ voluntati offenditur bonitas & convenientia objecti: Sed ex D. Thoma Deus aliter movet voluntatem, quàm per internam mentis illustrationem: Ergo eam movet physicè, & non solùm moraliter. Minor probatur ex D. Thoma lect. 3. super caput 8 Epist. ad Roman. ubi hæc verba Apostoli expendens: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, subdit: *Posset sic intelligi: quicunque Spiritu Dei aguntur, sicut quodam ductore & directore; quod quidem in nobis facit Spiritus Sanctus, inquantum nos illuminat interius quid agere debeamus: sed plus intelligendum est; illa enim agi dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur: unde de brutis dicimus, quod non agunt, sed aguntur, quia à natura moventur, & non ex proprio motu, ut*

Recentioribus : Si D. Thomas nomine motionis & applicationis, quam Deo tribuit reſpectu cauſarum ſecundarum, non intellexiſſet concurſum ſimultaneum, ipſum ignoraſſet, aut omiſiſſet, cùm nullibi faciat illius mentionem : At hoc ſine gravi S. Doctoris injuria dici nequit : Ergo per talem motionem & applicationem intellexit concurſum ſimultaneum.

37 Sed hoc etiam frivolum eſt, & facilè poteſt confutari. Primò, quia falſùm eſt, D. Thomam nullibi feciſſe expreſſam concurſus ſimultanei mentionem : nam loco citato de potentia in reſp. ad 3. ſic ait : *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, ſed ipſa naturæ operatio eſt etiam operatio virtutis divinæ.* Quibus verbis expreſsè diſtinguit in Deo duplicem concurſum ; unum qui eſt à ſolo Deo, ipsâ naturâ non operante, qui proinde prævius eſt, & operationem cauſæ ſecundæ prioritate ſaltem naturæ antecedens : alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic eſt concurſus ſimultaneus, qui eſt ipſamet operatio cauſæ ſecundæ, prout à Deo ſimul influente dependet. Unde ſubdit ibidem in reſp. ad 4. quod *tam Deus quàm natura immediatè operantur, licet ordinentur ſecundùm prius & poſterius.* Item 1. p. q. 105. art. 5. poſtquam in corpore articuli docuit Deum movere res ad operandum, applicando earum formas & virtutes (quibus verbis, ut ſuprà oſtendimus, concurſum prævium ſignificavit) poſtea in reſp. ad 2. clarè expreſſit concurſum ſimultaneum, dicens : *Una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis, ſed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo & ſecundo agente :* Ergo D. Thomas expreſsè meminit concurſus ſimultanei.

38 Deinde : Eſto locis citatis illum clarè & diſtinctè non expreſſerit, quia ibi explicabat modos quibus Deus eſt cauſa actionis cauſæ ſecundæ, quatenus ab ipſa emanat & egreditur ; hinc tamen non licèt inferre quod ipſum ignoraverit, aut omiſerit : nam dici poteſt ipſum nomine *motionis* & *applicationis*, omnem actualem Dei concurſum cum cauſis ſecundis, ſive prævium, ſive ſimultaneum, comprehendiſſe ; quia cùm illi duo concurſus exiſtant in eodem inſtanti, & habeant indiſſolubilem inter ſe connexionem, unumq; ordinem dicat ad alium, prævius ſcilicet ad ſimultaneum, ſe habent per modum unius, juxta illud commune axioma deſumptum ex Philoſopho 3. topic. cap. 2. *Ubi eſt unum propter aliud, ibi eſt unum tantum* : unde & unico nomine exprimi poſſunt, & ſub vocabulo *motionis* & *applicationis* comprehendi.

§. II.

Celebre ejuſdem Doctoris Angelici teſtimonium adducitur.

39 PRÆTER tam clara & evidentia teſtimonia, quæ §. præcedenti adduximus, aliud habetur opuſculo 1. (quod S. Doctor juſſu Urbani IV. contra Græcorum errores edidit) ita evidens & expreſſum, ut videatur D. Thomam prævidiſſe futuram Thomiſtarum & Neotericorum ſententiam, illamque approbaſſe, hanc verò rejeciſſe. Explicans enim cap. 23. quomodo creatura creatori cooperetur, ſic loquitur : *Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter : uno modo, quia operatur ad eundem effectum, ſed per aliam virtutem ; ſicut miniſter domino, dum ejus præceptis obedit, & inſtrumentum artifici à que movetur* (Ecce expreſſam Thomiſtarum ſententiam, cum exemplo prædeterminationis, tum moralis, tum phyſicæ : conſtat enim quod dominus priùs moraliter movet & determinat ſervum per ſua præcepta ; artifex verò priùs naturâ phyſicè movet & determinat inſtrumentum, ipſum applicando ad opus, ſicque phyſice movet ac prædeterminat) *Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, inquantum operatur eandem operationem cum ipſo : ſicut ſi diceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quòd unus alteri cooperatur.* (Ecce expreſſam Molinæ, Suaris, & aliorum Recentiorum ſententiam, cum ipſiſmet exemplis quibus utuntur, nempe duorum portantium idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim.) *Secundum igitur primum modum* (ſubdit S. Doctor) *creatura poteſt dici creatori cooperari : ſecundo autem modo creatura creatori non cooperatur, ſed ſolum tres perſonæ* (ſanctiſſimæ Trinitatis) *ſibi invicem cooperantur, quia earum eſt operatio una : non autem ita quòd qualibet earum partem virtutis poſſideat, per quam operatio completur, ſicut accidit in multis trahentibus navim (ſic enim cujuslibet virtus eſſet imperfecta) ſed ita quòd tota virtus ad operationem ſufficiens eſt in qualibet trium perſonarum.* Quo nihil clarius pro Thomiſtis contra Recentiores ullerri poteſt. Imò D. Thomas inſinuat, illos attribuere creaturis id quod ſolis Sanctiſſimæ Trinitatis perſonis convenit. Eandem doctrinam expreſsè tradit D. Bonaventura in 2. diſt. 34. qu. 1. ad 5. his verbis : *Non eſt ſic intelligendum quòd Deus cooperetur libero arbitrio, ſicut cùm duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri : ſed quia Deus eſt intimè agens in omni actione, & intimus eſt ipſi potentiæ operanti ; ita quòd potentia ipſa in nihil exit quod non ſit ab ipſo.*

Ex his patet quanta fides adhibenda ſit Fulienſi, dum ait ſe ſummâ cum diligentia & attentione evolviſſe omnia D. Thomæ opera, & nullibi phyſicam prædeterminationem inveniſſe : incipit enim ſuum librum ab opuſculis D. Thomæ, & tamen nequidem verbum habet de authoritate jam adducta. Certè aut ſumma fuit ejus negligentia in legendo D. Thomam, dum omiſit illud quòd ejus oculis primitùs occurrebat ; aut quod veriſimilius eſt, authoritatem iſtam diſſimulavit, quia prorſus inſolubilem vidit. Et quod mirum eſt, incœpit ſuum librum à teſtimoniis deſumptis ex opuſculo nono, de quo dubitatur an ſit D. Thomæ, adeoque minuſculis characteribus juſſu Pij V. editum eſt ; & ſuppreſſit aut diſſimulavit teſtimonium ex opuſculo primo depromptum, quod indubitanter ab omnibus ut legitimus S. Doctoris fœtus ſuſcipitur.

§. III.

Aliis teſtimoniis ejuſdem D. Doctoris mens amplius declaratur.

TEſtimonia præcedentibus paragraphis expoſita, generalia ſunt, & probant Deum omnes cauſas ſecundas, ſive naturales, ſive liberas, ad agendum phyſicè præmovere, juxta principia doctrinæ D. Thomæ. Verùm alia inſuper expendenda ſunt, quibus ſpecialiter oſtendatur, eundem S. Doctorem utrumq; genus motionis, tam phyſicæ quàm moralis, in Deo reſpectu voluntatis creatæ admittere, ut habet concluſio paragrapho primo ſtatuta.

Probatur

41 Probatur itaque primò: Motio quæ se tenet ex parte objecti ab intellecta repræsentati, moralis est & objectiva: quæ verò se tenet ex parte potentiæ, illa inquiunt realiter & realiter influat, physica & effective dicitur: At D. Thomas variis in locis docet, Deum movere voluntatem, non solùm ex parte objecti, etiam intrinsecè allicientis & invitantis, sed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando: Ergo non solùm motionem Dei moralem, sed etiam physicam admittit. Major patet ex dictis antea in 1. notabili. Minor verò probatur ex 1. Thæ. qu. 105. art. 4. ubi quærit: *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam?* & in corp. articuli distinguit duplex genus motionis, quarum una se tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit: *Quodutroque modo possibile est Deum movere voluntatem*, (intelligit effectiuè, ut ibidem ex 1. Cor.) *sed maximè secundo modo: interius enim tangendo.* Et quæst. 106. art. 2. in corp. ait: *Ex parte ipsius potentiæ voluntatis motio potest movere, nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinare quodammodo voluntatem in volitum. Inclinare autem in hoc solum Deus immutando potest, qui virtutem voluntatis creatæ condidit; facit & naturalem inclinationem suam illud agens possit immutare, quod potest dare virtutem, quam consequuntur inclinationes naturales.*

Idem docet qu. 22. de verit. art. 9. his verbis: *Cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & rem; nihil non actus voluntatis potest contingere vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte rei volitæ. Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa voluntatis, quod secundum solum Deus est. Unde solus Deus potest immutationem voluntatis transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* Ergo juxta D. Thomam Deus non solùm movet voluntatem moraliter, & ex parte objecti eam suâ bonitate & convenientiâ ad sui amorem alliciendo, sed eam physicè & ex parte potentiæ, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam.

42 Confirmatur: S. Thomas ibidem art. 8. sic ait: *Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multò amplius Deus*: Atqui voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè seipsam immutat de uno actu in alium, absque violentia & læsione libertatis: Ergo a fortiori Deus id potest.

43 Confirmatur amplius: D. Thom. loc. cit. 1. partis ubi docet, Deum movere voluntatem, *interius & tangendo.* Illatum sibi opponit argumenta, quæ procederent ex violentia & læsione libertatis, videbam videri posse: At indicavit sibi hæc argumenta opponere, si motionem solùm moralem & objectivam doceret; cùm nulli possit esse dubium aut scrupulo quòd motio illa inferat violentiam, aut lædat libertatem: Ergo revera physicam motionem admittit.

44 Secundò meus ejusdem S. Doctoris investigari potest ex his, quæ docet tum 1. hic qu. 9. art. 6. tum 1. p. qu. 111. art. 2. tertiò contra gentes, cap. 88. & aliis in locis, ubi affert ita posse Deo movere voluntatem, ut hoc nullus agens creatus complere possit: Sed agens creatum posset movere voluntatem moraliter, ex prædictis fundamentis, ut ibidem locis explicat, præsertim loco citato ex 1. parte

A ubi ait: *Solus Deus operatur in voluntate, possit movere voluntatem Angelus etiam, sicut per modum suadentis*: Ergo juxta principia D. Thomæ, Deus altiori modo, atque adeò physicè, movet voluntatem.

Confirmatur. D. Thomas locis citatis reddens rationem, cur solus Deus possit movere voluntatem, non aliam assignat, nisi quia solus, Deus cùm sit author & causa voluntatis, potest intra ipsam illabi, eamque intrinsecè immutare, ut patet ex loco citato 3. contra gent. ubi sic discurrit: *Oportet quòd omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat. Nulla autem substantia creata contingit actum intellectualem quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & substantiæ earum esse: A solo igitur Deo potest motus voluntarius imprimi.* Item qu. 22. de verit. art. 9. hic ait: *Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa ipsi voluntati, quod secundum fidem solus Deus est, ut supra retulimus.* Eandem rationem solus explanat in Compendio Theologiæ quod est tertium inter ejus Opuscula, cap. 129. his verbis: *Cum actus voluntatis sit inclinatio quædam ab interiori ad exteriora procedens, & comparetur inclinationibus naturalibus: sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa quæ naturæ; ita actus voluntatis a solo Deo est, qui potest causare rationalis voluntatem boni.* Unde patet quod non est contra arbitrium libertatis, si Deus voluntatem hominis movet; sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur: sed tanta inclinatio naturalis quàm voluntaria a Deo est, ut ejus præveniens secundùm conditionem sui ordinis ejus, in eam Deus res movet secundùm quod competit earum naturæ. Patet igitur quòd in corpus humanum & virtutes ejus corporeas imprimere possunt corpora cœlestia, sicut & in alia corpora: in voluntatem autem solus Deus imprimere potest. Hic autem discursus non valeret, si D. Thom. de motu solùm moraliter loqueretur: quia ad motionem puè moralem & objectivam, ex parte intellectûs, & objecti per illum repræsentati se tenentem, non requiritur illapsus intra terminos voluntatis, nec realis & physica ejus immutatio; & ad genus illud motionis impertinens est, quòd Deus sit author & causa voluntatis, cùm Angeli, qui non sunt causæ illius, eam possint movere moraliter, & per modum suadentis, ut suprà ostendimus: Ergo D. Thomas de motione physica intelligendus est.

Probatur tertiò supra dicta conclusio: Motio moralis & objectiva fit per internam mentis illustrationem, quâ voluntati ostenditur bonitas & convenientia objecti: Sed ex D. Thoma Deus aliter movet voluntatem, quam per internam mentis illustrationem: Ergo eam movet physicè, & non solùm moraliter. Minor probatur ex D. Thoma lect. 3. super caput 8 Epist. ad Roman. ubi hæc verba Apostoli expendens: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*: ait: *Posset sic intelligi: quicunque Spiritu Dei aguntur, sicut quidam docentur & diriguntur; quod quidem in nobis facit Spiritus Sanctus, inquantum nos illuminat interius quid agere debeamus: sed plus intelligendum est; illa enim agi dicuntur, quæ quodammodo per seipsa moventur: unde de brutis animalibus, quod non agunt, sed aguntur, quia a natura moventur: & non ex proprio motu, ad*

juxta actiones agendas. Sed licet autem homo sponte se, non, quia ex merita propriæ voluntatis prima pactio, sed ex ordinatione divina ordinatur ad aliquod agendum, secundùm illud Isaiæ 59. Cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus Domini cogit. Et Ezech. 4. dicitur, quod Christus ducitur spiritu ad desertum. Non tamen per hoc excluditur, quin voluntas aliquo modo per voluntatem & libertatem arbitrii operetur: quia ipsum motum voluntatis & libertatis arbitrii movet in tali causa, secundùm illud 2. Paral. 25. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere.

47 Probatur quartò. Motio quæ de se & ab intrinseco efficax est, & cùm qua nunquam componi potest voluntatis dissensus, physica est & non solùm moralis: Sed juxta D. Thomam Deus movet voluntatem motione ab intrinseco efficaci, & tali quòd repugnet eum ea componi voluntatis dissensum. Ergo movet eam physicè, & non solùm moraliter. Major est certa, & patebit ex dicendis infrà paragrapho 1. Minor probatur ex D. Thoma qu. 6. de malo art. 1. ad 2. ubi ait: *Deus movet voluntatem ut natus est propriè esse actum voluntatis moventis, quæ dependet à primo movente.* Et hic quæst. 10 art. 4 ad 3: *Deus movet voluntatem ad aliquid, imponendo ei necessitatem, cum ipsa voluntas non moveatur.* Item 2. 2 quæst. 2. art. 11. asserit, quòd *primum principium humanorum actuum est lex æterna, quæ est ipsum divinum esse, quod participatum in voluntate humana est aliquem movere ad actum charitatis, & quod ipse charitatem immittat per gratiam.*

48 Denique suadetur eadem conclusio: Movere voluntatem moraliter, est eam movere per modum finis, cujus motio est duntaxat moralis & metaphorica: movere autem illam physicè, est illam movere per modum agentis, quod operatur per veram & propriam efficientiam; unde D. Thomas 1 p. qu. 82. art. 4 sic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod appetibile movet efficiens: & hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum, est objectum voluntatis, & movet sicut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alterabile, & impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, &c.* Sed ex eodem S. Doctore 3. contra gent cap. 88. ratione 5. *Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis*: Ergo solus Deus potest ipsam physicè movere: alia verò agentia extrinseca, ut homines & Angeli, eam solùm possunt excitare & movere moraliter.

§. IV.

Juxta D. Thomam, Deus non solùm præmovet, sed etiam prædeterminat causas secundas.

49 SUNT aliqui, qui putant D. Thomam frequenter quidem docere præmotionem voluntatis, sed nusquam ejus determinationem, seu prædeterminationem à Deo, & ejus decreto, vel concursu; quia existimant, de ratione libertatis esse, ut voluntas ita seipsam consilio suo ac electione determinet, ut à nullo extrinseco agente, etiam increato, determinetur. Verùm falli diosi stomachi scrupulus ille est, sic distinguentis inter motionem & determinationem; si enim ad hoc ponit D. Thomas præmotionem seu motum in voluntate, ut indifferentia ejus & suspensio resolvatur, quid est aliud præmotio, quam prædeterminatio? Et si juxta D. Thomam, *movens extrinsecum requiritur ad quod moveatur ab eo*, cur determinari, à se, repugnabit ei, quod determinatur ab alio? Sed ut scrupulus ille omninò tollatur, profero plura loca, in quibus S. D ctor utitur nomine *determinationis*, imò & *prædeterminationis*.

Primus sumitur ex 1 p. qu. 23. art 1. ad 1. ubi 50
explicat, quo sensu Damascenus dicit ea, quæ sunt in nobis non prædeterminari à Deo, quia scilicet non imponit necessitatem: nam licèt ibi prædeterminatio pro æterna prædestinatione accipiatur, extenditur tamen ad motionem temporalem, quæ est executio, sive causalitas decreti prædeterminantis. Ex quo sic formo tartonem. Licèt ea, quæ sunt in nobis prædeterminari, neget S. Thomas, quatenus prædeterminatio dicit impositionem necessitatis; non tamen absolutè negat prædeterminari, imò potius exclusa sola necessitatis impositione hoc ip, ponit, nec aliter admittit authoritatem Damasceni, eadem prædeterminati negantis. Ergo ex D. Thoma Deus prædeterminat actus liberos, sine imposit ne necessitatis, seu absque læsione libertatis. Unde 3. contra gent cap. 90. in fine, eundem locum Damasceni exponens, ait: *Id quod dicit Damascenus, quæ à nobis fiunt nobis, Deus prævidet, sed non prædeterminat, exponendum est, ut intelligatur, ea quæ fiunt à nobis.* DIVINÆ DETERMINATIONI *non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem acciperent*: Quibus verbis apertè declarat, ea quæ sunt in nobis, esse subjecta divinæ determinationi, subindque à Deo prædeterminata, licèt ex tali prædeterminatione non sequatur impositio necessitatis aut destructio vel læsio libertatis, ut nobis objiciunt Adversarii. Unde hic qu. 10 art. 4 ait *Deus movet voluntatem, quæ non ex necessitate id quod determinat*: Admittit ergo motionem determinantem ad unum, non per modum naturæ & imponendo necessitatem, sed desistendo potentiam ad oppositum, sed per modum liberi, & foventem ac conservantem libertatem, seu relinquentem potentiam ad oppositum. Unde P. Nicolai 1. 2 q. 111. in scholiis ad art. 3. in Adversarios physicæ prædeterminationis sic invehitur: *Eam S. Thomas* (inquiunt) *non agnovit, eaque Angelicus maximè fuit: nec agnoscere debuit, quia destruit libertatem. Quanta cæcitas ut tot locis tam evidentem non viderint, quod rem ipsam saltem, cum sic a Deo nos moveri, sive determinari ad agendum centies dixerit, ut actiones nostras Deus intendat & causet? Quod hoc pacto physica prædeterminatio vel præmotio physica & realis? non quod admitti non debeat, quia destruat libertatem. Hæc tantum phantasma est; & quid eam non agnoverit Angelicus, cohibitatio vis humanæ [illegible] Libertatem, si est tanta, qualis de ea per [illegible] tur, indifferentes actus oppositos: si ad hanc potentiam fit, aliquis, ut potentiam ad alterum actum; si [illegible] ne, ut rebelles voluntate, vel [illegible] cum non evincant. [illegible] Prædeterminatio non aliter [illegible] passivam indifferentiam vel [illegible] lens, dum ac [illegible] momente indeterm[illegible] actum, Thom[illegible]*

A
B
C
D
E

voluntatem ut non ad unum fixè, non cum necessitate, non immutabiliter, sed secundùm conditionem voluntatis determinatur, posseque illis nihilominus determinantis resistere, posse determinationem illius abjicere, &c.

51 Deinde idem S. Doctor quodl. 12. art. 4. subscribit sententiæ illorum, qui dicunt, *à providentia Dei omnia esse* PRÆDETERMINATA. Et addit posse concedi, quòd omnia subjiciuntur fato, si nomine fati intelligamus divinam providentiam, omnia quæ fiunt in mundo prædeterminantem & præordinantem, quamvis hoc nomine fati non debeamus uti, quia nec nomine cum Gentilibus convenit habere communia. Et tandem cum Augustino concludit: *Si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat, ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.*

52 Confirmatur: Immobilis Dei dispositio, voluntati inhærens, est vera prædeterminatio: Sed eam negare, est (juxta D. Thomam 3. contra gent. cap. 93) negare providentiam; dicit enim ibidem, quòd qui fatum negat, secundùm illam acceptionem, secundùm quam sumitur pro impressione immobili ex parte in rebus mobilibus, negat divinam providentiam: Ergo ex D. Thoma, qui negat prædeterminationem voluntati inhærentem, negat divinam providentiam.

53 Denique idem S. Doctor eodem libro cap. 2 ratione 7. & aliis locis infrà referendis, expressè docet, à causa contingenti & indifferenti ad utrumlibet, non posse exire actum vel effectum determinatum, nisi priùs ab alio determinetur: unde cùm voluntas sit causa contingens, & indifferenter se habeat ad multa, juxta D. Thomæ principia, manifestum est, ipsam debere à Deo prædeterminari, ut in actum determinatum exeat. De quo fusè §. 8.

54 Ex his patet, nomen hoc *Prædeterminationis* non esse novum, nec à Thomistis excogitatum, (ut passim eis objiciunt Adversarii,) sed à D. Thoma frequenter usurpatum, saltem ad significandam æternam divinæ voluntatis prædefinitionem: unde cùm præmotio physica, juxta Thomistas, sit illius executio & instrumentum, ac veluti rivulus ab illo fonte promanans, non immeritò eodem quo illa nomine insigniri potest. Præsertim verò cùm nomen *applicationis*, quo D. Thomas frequenter utitur, æquivaleat nomini *prædeterminationis*: quid enim est voluntatem prædeterminari, nisi ad actum determinatum applicari?

55 Addo, quòd Scriptura, Ecclesia, & SS. Patres, interdum utuntur nominibus, quæ plusquam præmotionem ac prædeterminationem significare videntur: ut patet, cùm dicitur Lucæ 14. *Compelle eos intrare*: & cùm Ecclesia in collecta secreta dominicæ 4. post Trinit. Deum orat, ut *nostras etiam rebelles compellat propitius voluntates.* Item ad Rom. 2. dicitur: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Et Augustinus sæpè asserit, voluntatem humanam divinâ gratiâ *insuperabiliter*, & *indeclinabiliter* agi: Deum corda hominum *omnipotentissimâ potestate* inclinare quò vult, quando vult, ubi vult: & humanas voluntates non posse ei resistere. Sanè, si vim nominum attendamus, aliquid majus videtur, voluntatem à Deo compelli, agi hominem insuperabiliter & indeclinabiliter, ac inclinari omnipotentissimâ potestate, quàm physicè prædeterminari.

A Demum ostendant quæso Adversarii apud D. Thomam, vel apud aliquem ex Theologis & Doctoribus, qui ante Molinam scripserunt, nomina *scientiæ mediæ*, *decreti indifferentis*, *gratiæ congruæ*, & alia similia, quæ passim usurpant; & ipsis pariter nomen *physicæ prædeterminationis* apud eosdem Authores ostendemus. Certè si ipsis licuit, ad rem novam declarandam, nova excogitare nomina, cur etiam nobis non licebit, ad tuendam antiquam doctrinam, uti antiquo prædeterminationis nomine, quòd non solùm à S. Thoma, sed etiam à D. Dionysio cap. 5. de divin. nomin. imò & ab ipso Apostolo usurpatur, ad declarandam divinorum decretorum
B causalitatem & efficaciam: nam ubicumque in Epistolis D. Pauli habemus nomen prædestinationis, in Græco habetur προόρισμος, quod vocabulum idem sonat ac *prædefinitio* & *prædeterminatio*?

§. V.

Prædeterminationem physicam esse de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur.

C Um Novarianus cap. 18. de Trinit. rectè 56
dixerit, *Firmum esse genus probationis, quod ab Adversariis sumitur, ut veritas etiam ab ipsis inimicis veritatis probetur:* Non possum efficaciùs
C demonstrare, physicam prædeterminationem esse de mente D. Thomæ, quàm ostendendo Adversarios idipsum non difficeri, & plura ipsorum proferendo testimonia. *Variis enim* (inquit Eucherius) *absque dubio utitur privilegiis, qui causam de Adversariis asserit instrumentis. Speciosa victoria est, contrariam partem chartulis suis velut propriis laqueis irretire.* *Hom. 2. de Pasc.*

Physicam ergo prædeterminationem variis 57
in locis docuisse S. Thomam, fatetur in primis Collegium Conimbricense, quod instar multorum reputari debet: nam 2. Physic. cap. 7.
D quæst. 14. art. 1. hæc scribit: *Circa modum, quo Deus cum causis secundis ad earum operationes, & effecta concurrit, se offert celebris opinio D. Thomæ 1. p. quæst. 105. & 1. 2. qu. 109. art. 1. & quæst. 7. de potentia, art. 7. ejusque sectatorum, Capreoli in 2. dist. 1. quæst 2. Ferrariensis contra gent cap 70. & aliorum, existimantium omnes causas secundas antequam operentur, accipere à Deo influxum quendam & motum, qui sit quasi esse intentionale virtutis divinæ, quo ad promerendas actiones excitentur, eo modo, quo artium instrumenta, ut dolabra & securis, præviam motionem à fabro accipiunt, cùm ad opus conficiendum applicantur.*

E Bellarminus etiam lib. 4. de libero arbit. 58
hanc esse Doctoris Angelici sententiam, apertè profitetur. Nam cap. 14. propositâ sibi Calvini objectione, quæ ducitur à repugnantia cooperationis divinæ voluntatis cum libertate humana, rejectis tribus responsionibus, Cajetani scilicet, Durandi, & Almaini, duas eligit ut probabiliores, & ad explicandam concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio magis accommodatas. In primis enim cap. 15. explicat concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio, per concursum purè simultaneum, & indifferentem, ac determinabilem à voluntate creata ad speciem actûs. Unde ibidem negat, Deum voluntatem mo-

vere & applicare ad opus, ut constat ex primo argumento, quod sibi objicit in hunc modum: *Inter primam causam & secundam est ordo quidam essentialis, ut prima secundam moveat, & secunda non agat, nisi mota à prima: est autem Deus prima causa; voluntas autem nostra, secunda: igitur Deus voluntatem movet & applicat ad opus.* Cui argumento sic respondet: *Respondeo, inter causam principalem, & instrumentalem est ille ordo, ut una alteram moveat: inter primam autem causam & secundam, cùm secunda non sit propriè instrumentum, non est ordo, ut una alteram moveat, sed ut una sit prior altera perfectione, illimitatione, & necessitate, &c.* quibus verbis apertè docet, Deum per concursum simultaneum non movere, nec applicare voluntatem ad opus. Deinde alia argumenta, quæ militant pro physica prædeterminatione, solvere conatur, ut legenti patebit. Demum cap 16 seq. explicat aliam rationem concordiæ libertatis cum cooperatione Dei, per concursum prævium moventem & applicantem causas secundas etiam liberas ad operandum: *Altera*, inquit, *ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina*, ET FORTASSE ETIAM PROBABILIOR, *est* JUXTA SENTENTIAM S. THOMÆ, *qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum causis secundis, etiam liberis, ut non solùm eis dederit & conservet virtutes operatrices, sed etiam eas moveat & applicet ad opus, ut cognosci potest ex 1. parte qu. 105. art. 5. & lib. 3. contra Gent. cap. 70. & quæst. 3. de potentia, art. 7. Quæ sententia videtur valde consentanea tum Scripturæ, quæ dicit nos in Deo esse, vivere, & moveri; tum etiam rationi & ordini, quem habet causa prima cum secundis.* quibus verbis doctissimus ille Cardinalis, non tantùm sententiam nostram probabiliorem, & Scripturæ sacræ valde consentaneam esse asserit, sed etiam D. Thomæ tribuit, probans ejus mentem ex locis, quæ suprà adduximus, præsertim verò ex qu. 7. de potentia, art. 7. quo loco Divum Thomam admisisse præmoticnem physicam, fatetur Suarez, ut infrà patebit. Nihil ergò veriùs, Bellarminum admisisse concursum prævium determinantem & applicantem voluntatem ad opus. Neque enim dici potest, ut quidam Recentior inconsideratè ait, Bellarminum per illam motionem & applicationem intellexisse concursum simultaneum. Tum quia capite præcedenti expresè negat, ut suprà visum est, Deum per concursum simultaneum movere & applicare voluntatem ad opus. Tum etiam, quia si per talem motionem & applicationem intellexisset concursum simultaneum, hæc secunda ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, quam dicit esse probabiliorē, & ex D. Thoma desumptam, non differret à præcedenti, quâ docuerat cum Ariminensi, Scoto, & Gabriele, concursum Dei non determinare voluntatem nostram, nec esse prævium, sed duntaxat simultaneum, subindeque nugaretur Bellarminus, & actum ageret, atque ineptam battalogiam committeret; quod sine magna tanti viri injuria dici nequit.

Addo, quòd Doctores Academiæ Lovaniensis, in epistola censuræ adversùs Lessium præmissa, testantur Bellarminum contrariam Molinæ & Lessio sententiam publicè Lovanii prælegisse, & physicam prædeterminationem docuisse. Unde si verum est, quòd Fuligatus & Sylvester Petra Sancta in Vita hujus Cardinalis afferunt, ipsum nempe jam morti proximum, coram publico Scriba professum esse, se dedisse veritati, quæ in libris Controversiarum asseruerat, neque primam sententiam ullatenus mutavisse; manifestum est, ipsum in suis Controversiis, loco nimirùm suprà relato, concursum prævium, voluntatem moventem & applicantem ad opus, cum D. Thoma & Discipulis ejus docuisse.

Non diffiteor tamen, in eo Bellarminum ab aliquibus Thomistis discrepare, quòd illi existimant concursum prævium esse motionem vel qualitatem fluentem voluntati impressam: ille verò censet, Deum per seipsum immediatè, sine ullius qualitatis impressione, uti voluntate creatâ, eamque ad opus applicare. quod etiam docent Nazarius, Sylvius, Azorius, & alii assertores physicæ prædeterminationis. Unde Bellarminus quantùm ad substantiam admittit concursum prævium, seu physicam prædeterminationem, quamvis in modo illam explicandi, ab aliquibus recentioribus Thomistis differat; ideoque pro hac sententia citatur à Sylvio in Opusculo de primo Motore, parte 2. art. 26.

Favent etiam Pererius & Azorius: ille enim lib. 8. de causis, cap 8. sic ait: *In eo quod adjungit D. Thomas, causas secundas, & in his voluntatem nostram à Deo moveri*, APPLICARI ET DETERMINARI *ad agendum, licet nonnulli dissentiant Theologi; ego tamen manibus pedibusque in eam sententiam perquam libenter eo: Hoc enim est ingenium, hæc conditio, hic nexus atque contextus moventium & causarum per se & essentialiter subordinatarum, ut posterior non moveat, nisi mota à priori: In ordine moventium, inquit Aristotales 8. phys. textu 41. quod prius est, magis est causa movendi, quam sequens, & movetur magis. Et in libello de causis, propos. 1. dicitur causa prima plus, vehementiùs, intimiùs, & inseparabiliùs concurrere ad effectus causarum secundarum, quàm ipsas causas secundas, & juvare causas secundas in operationibus ipsarum, & magis esse causam effectûs quàm causas secundas. Quemadmodum igitur in aliis causarum generibus per se subordinatis invicem, posterior causa necessariò præsupponit causalitatem priorum, veluti informis esse sensitivum præsupponit vegetativum, & hoc esse corporeum; & in materiis secundæ præsupponunt primam, idemque in finibus per se subordinatis evenit: sic etiam in moventibus per se invicem subordinatis, posterius necessariò præsupponit primum, & causæ primæ causalitas prior naturâ est, quàm causalitas causæ secundæ.* Iste verò lib. 1. instit. moral. cap. 21. quæst. 8. hæc habet: *Octavò quæritur, an Deus, quando cum natura vel voluntate operatur, ipsam moveat & applicet ad agendum? S. Thomas apertè sic ait: Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas, & applicat ad agendum, &c. Cæterùm mihi videtur verissima D. Thomæ sententia: eam enim planè videtur Augustinus tradere, &c. ideò enim dici videtur causa secunda, quia movetur à prima: alioquin enim solùm esset causa cum prima; sicut cùm duo simul trabem portant, ubi quia unus ad portandum non movetur & applicatur ab altero, dici non potest causa secunda, alteri comparata, sed est simul cum altero causa, &c.* Item lib. 4. cap. 22. quæst. 2. *Pauci*, inquit, *juniores Theologi, fortassis ut voluntatem nostram liberam faciant, faciunt sacrilegam, dum negant, Deum* OPERA NOSTRA BONA PRÆFINIRE. Eodem ferè modo loquitur Henri-

quez

quæ lib. de fine hominis, cap. 6. ubi inter alia ait: *Non tam difficile est intelligere, ut quidam putant, quod salvo usu nostræ liberæ cooperationis, Deus temperans vim sui concursus, efficaci auxilio moveat, tum* PHYSICE EX PARTE POTENTIÆ, *tum non aliter ex parte objecti.* Et cap. 24. ostendit sententiam Molinæ & Lessii doctrinæ D. Augustini & S. Thomæ penitùs repugnare.

60 Refert etiam Caramuel in Theologia fundamentali, thesi 5. notabili 4. quòd anno Domini 1654. in Universitate Viennensi Pater Herwart, Societatis JESU, magni ingenii Doctor, defendit iterum, iterumque: *Esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica & reali infallibilitatem illi libertate induceret.* Luit, inquit, *disputatio celebris, & quia jussus sui argumentari primo loco, unam aut alteram consequentiam subjeci. Sic dixi. Possibilis est qualitas, quæ ex essentia sua reali & physica infallibilitatem inducat, & humanam libertatem non tollat: Ergo possibile est non dari scientiam mediam in Deo: Ergo de facto non datur scientia media: Ergo de facto dantur physicæ prædeterminationes, si non ex essentiantes in sensu composito, saltem infallibilitantes.* Et postquam omnes illas consequentias prosecutus est, sic concludit: *Quæ attentius illam thesim considero, videtur mihi clarius subscribere sententiæ Thomistarum.*

61 Non est prætermittendus Cardinalis Toletus: ipse enim 2. phys. cap. 3 quæst. 8. expresè docet, Deum applicare causam secundam ad agendum, eamque movere, sicut instrumentum movetur ab artifice. Idem asserit Cosmas Alemannius in Summa Philosophiæ D. Thomæ, 1. 2. quæst 111. art 4 Molina etiam in Concordia disp 26. non diffitetur, hanc sententiam esse D. Thomæ, etiamsi postea videatur esse dubius, ait enim: *D. Thomas 1. p. quæst. 105. art. 5. docet Deum duplici ratione operari cum causis secundis: in primis, quia virtutes illis tribuit ad operandum, easque actu conservat, ut Durandus dicebat: deinde, quia sic eas ad agendum movet, ut quodammodo formas & virtutes earum applicet ad operationem, non secus ac artifex securim applicat ad scindendum.* Suarez vero lib. 1. de concursu Dei, cap. 11. num. 4. & 7. ait D. Thomam hanc sententiam tenuisse quæst. 7. de potentia, art. 7. sed illam postea in Summa retractasse. De quo infrà §. 13.

62 Denique prædeterminationem physicam esse aut videri de mente D. Thomæ, apertè tradit libellus de ratione studiorum, compositus à sex Patribus Societatis, & impressus Romæ in Collegio Societatis, jussu Præpositi Generalis, Anno 1586. In illo enim, §. *de opinionum delectu in Theologia facultate*, regula 15 sic dicitur: *In Theologia doctrinam S. Thomæ, ut cavetur 4. parte Constitutionum, cap 14. nostri sequantur, exceptis paucis, quæ licet fortasse aut videri possint esse S. Thomæ, ita tamen contraria, & sine periculo, & valde probabiliter defendi possunt. Si quis hæc docere velint, committant superiores ad majorum ex eo rationem majorem.* Et postea explicans quæ sint illa pauca, quæ sequi non tenentur, num. 6. inter alia istam D. Thomæ sententiam recenset: *Causas secundas esse proprie & univocè instrumenta Dei, & cùm operantur, in eas primùm influere, aut eas movere.* Et mox relatis aliis D. Thomæ sententiis, quæ sequi non tenentur, regulâ 6. sic dicitur: *In cæteris, quæ hic exceptæ non sunt, a S. Thomæ nostri non recedant.* Libellum hunc Tolosæ in nostro Conventu servamus, hujusque Capitis

A vel paragraphi, *de delectu opinionum in Theologica facultate*, extractum authenticum, & Notarii Apostolici manu subsignatum, penès me habeo. Hunc verò libellum habere vim Constitutionis, quamvis id negent Adversarii, constat tamen ex 5. Congregatione generali Societatis JESU can. 9. ubi sic dicitur: *Sequantur nostri Doctores in Scholastica Theologia doctrinam D. Thomæ, juxta praxim in libro de ratione studiorum ponendam.*

Tantam ergo habentes impositam nubem testium, qui prædeterminationem physicam esse à Divo Thoma assertam, ingenuè profitentur, de mente hujus Angelici Doctoris dubitare non licet.

B

§. VI.

Testimonia Scripturæ, & SS. Patrum.

COnstat ex dictis paragrapho præcedenti, 63
Deum physicè prædeterminare causas secundas, si eas applicet ad agendum: propter hoc siquidem, nedum Thomistæ, sed etiam plures ex Adversariis, concedunt D. Thomam docuisse prædeterminationem physicam, quia docuit Deum applicare causas secundas ad agendum, ut ibi ostendimus. Si ergo in scriptura sacra expresè invenero illud verbum *applicare*, ita ut C Deus dicatur absolutè causas secundas, etiam liberas, applicare ad agendum, procul dubio ostendam prædeterminationem physicam, juxta Scripturæ, & Spiritûs Sancti testimonium, esse necessariò admittendam. Insignis autem locus habetur Eccl. 33. ubi sic legitur: *In multitudine disciplinæ Dominus separavit eos, & immutavit vias eorum: ex ipsis benedixit, & exaltavit, & ex ipsis sanctificavit, &* AD SE APPLICAVIT, *&c.* Item Jeremiæ 30. Deus loquens de duce, qui præponendus erat populo suo, ait: *Et erit dux ejus ex eo, & Princeps de medio ejus producetur, &* APPLICABO EUM, *& accedet ad me: quis enim iste est, qui applicet cor suum ad me, vel approximet mihi, ait Dominus?* Ubi manifestè promittit Dominus, se applicaturum cor seu voluD tatem ducis populi sui ad se, sive ad amorem sui; & subdit Scriptura, quòd in virtute hujus applicationis dux ille ad Deum accedet, & appropinquabit illi. Si igitur applicare causam secundam ad operandum, idem est, ac eam physicè prædeterminare, ut jam notavimus, & supra ostensum est; consequens est, ut promiserit Deus se physicè prædeterminaturum voluntatem ducis populi ad amorem sui: ita tamen, quòd hæc prædeterminatio non impediat cooperationem voluntatis, sed eam potiùs inferat & causet: unde priùs ponitur, quòd Deus applicabit voluntatem ejus, & postmodùm subditur, quòd accedet ad Deum, & applicabit cor suum ad amoE rem ipsius, & appropinquabit ei, non gressibus corporis, sed affectibus mentis, ut Augustinus ait.

Eandem mentis & voluntatis humanæ appli- 64
cationem per gratiam, subindeque physicam prædeterminationem, apertè docent plures ex sanctis Patribus. Augustinus enim libro 1. ad Simplicianum, quæst. 2. ait: *Quis audeat dicere, defuisse Deo modum vocandi, quò et cum Ysaac ad carnalem* MENTEM APPLICARET, *voluntatemque ejus corrigeret, in qua tamen justificatus esset?*

Et ibidem utitur loco illo Ecclesiastici suprà citato, in quo dicitur Deum applicuisse creaturas ad se. Eodem etiam nomine applicandi utitur in Psal. 126. exponens illud psalmistæ: *Nisi Dominus ædificaverit domum*, ait enim: *Nos loquimur foris, ille ædificat intus, ipse monet, ipse terret, ipse intellectum aperit, ipse AD FIDEM APPLICAT sensum nostrum.* Item D. Bernardus in libro de libero arbitrio, versùs finem, dicit, quòd *Deus VOLUNTATEM APPLICAT OPERI, & opus explicat voluntati.* Et Vega in Tridentinum lib. 6. cap. 6. vocat gratiam prævenientem, *Ignotam divinæ virtutis* APPLICATIONEM, *& voluntatis nostræ mirificam inclinationem &* INFLEXIONEM. Eodem modo loquitur Cornelius Mussus, Episcopus Bituntinus, lib. 1. de divina historia, cap. 15. & 27.

A

B

§. VII.

Ratio generalis desumpta ex subordinatione & dependentia causæ secundæ à prima.

65 HAnc rationem fusè prosequuntur nostri Thomistæ in Philosophia, non breviter eam attingimus, ut ad alias speciales pro causis liberis transeamus. Sic ergo potest proponi: Deus non solùm est primum ens, sed etiam prima causa; ac proinde sicut creaturæ immediatè ab eo dependent in esse, eiq; subordinantur, ita & in operando & in causando: Sed talis dependentia, & subordinatio immediata, sine præmotione physica salvari nequit: Ergo talis præmotio admittenda est. In majori conveniunt omnes Philosophi & Theologi, excepto Durando, qui vult creaturas solùm mediatè & remotè dependere à Deo in operando, quatenus ab illo receperunt virtutes operativas. Minor autem, quam negant Adversarii, multipliciter suadetur. Primo ex Divo Thoma 3. p. qu. 19. art. 1. ubi sic discurrit: *Ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferiùs movetur à superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires à ratione: Sic igitur actiones & motus inferioris principii, sunt magis operata quædam, quàm operationes; id autem, quod pertinet ad supremum principium, est operatio.* Quibus verbis apertè docet, ad salvandum subordinationem causæ inferioris à superiori, requiri quòd inferior à superiori moveatur: unde cùm ex eodem S. Doctore 3. contra gentes, cap. 149. *Motio moventis præcedat motum mobilis causalitate & naturâ*, ad salvandam subordinationem causæ secundæ ad primam, requiritur præmotio; quę cùm non possit esse moralis, saltem respectu brutorum, & aliorum agentium naturalium, quæ motionis moralis capacia non sunt, necessariò debet esse physica.

C

D

E

66 Secundò probatur eadem Minor: Ubicumque est subordinatio & dependentia secundùm aliquam rationem, ibi secundùm eandem rationem debet reperiri aliquis ordo prioris & posterioris: Sed per solum concursum simultaneum nullus potest salvari ordo prioris & posterioris, in ratione causæ actu operantis, inter primam & secundam: Ergo per concursum simultaneum non potest salvari subordinatio & dependentia causæ secundæ à prima in causando. Major est certa: quia subordinatio essentialiter importat in suo conceptu aliquem ordinem inter ea quæ subordinantur; subordinari enim alteri, idem est, ac sub alio ordinari; ordo autem essentialiter dicit prioritatem & posterioritatem, ac subinde etiam subordinatio. Minor verò probatur: illa causa censenda est prior in ratione causæ actu operantis, quæ priùs exercet suam causalitatem; cùm enim causa dicatur formaliter talis à causalitate, oportet quod ordo prioris & posterioris in causis actu operantibus, sumatur ex ordine prioris & posterioris, qui sit inter ipsas causalitates: Atqui per concursum simultaneum neutra causa priùs exercet suam causalitatem: Ergo per solum concursum simultaneum non salvatur ordo prioris & posterioris in causando inter primam causam & secundam, sed ad talem subordinationem statuendam requiritur necessariò concursus prævius.

Respondent communiter Adversarii: concursum Dei simultaneum esse priorem concursu & operatione causæ secundæ, prioritate dignitatis, universalitatis, & subsistendi consequentiâ; & hanc prioritatem sufficere ad salvandum subordinationem & dependentiam causæ secundæ à prima, in causando.

Sed hæc responsio non infirmat, sed confirmat vim rationes propositæ. Nam quotiescunq; inter duo reperitur subordinatio in aliqua ratione, toties debet reperiri prioritas & posterioritas in tali ratione: Atqui inter Deum & creaturas reperitur subordinatio, non solùm in dignitate & perfectione, sed etiam in operatione & causalitate; cùm Deus non solùm sit primum ens, sed etiam prima causa, & primum principium: Ergo in concursu Dei debet esse prioritas non solùm dignitatis & universalitatis, sed etiam naturę & causalitatis, subindeque talis concursus debet esse prævius, & non purè simultaneus. Unde D. Thomas quæst. 3. de potentia art. 7. in fine corporis, docet ex libro de causis, quod *virtus causæ primæ PRIUS AGIT in causatum, & vehementiùs ingreditur in ipsum.* Et quæst. 27. de veritate art. 6. quarto argumento, *sed contra* sic ait: *Causa secunda PER PRIUS recipit influentiam causæ primæ, quàm actus causæ secundariæ.* Ad quod argumentum, quia suæ conclusioni omnino consonat, nihil omnino respondet, sicut ad alia quæ sibi aliquando non omnino favent. Item in 2. dist. 37. quæst. 2. art. 2. dicit quod *non posset vitari quin voluntas humana esset primum agens, si ejus actio in aliquod PRIUS AGENS non reduceretur sicut in causam.* 67

Tertiò probatur Minor principalis: Ut causæ secundæ formaliter & immediatè subordinentur Deo in causando, debent ab illo pendere, & constitui non solùm in ratione principii habitualis, sed etiam in ratione principii actualis suarum operationum: sed non possunt ab illo constitui in ratione principii actualis, nisi per concursum prævium, seu physicam præmotionem: Ergo illâ sublatâ tollitur subordinatio & dependentia immediata in causando causarum secundarum à prima. Major constat: quia causa secunda non fit actu causans, nisi per hoc quòd sit principium actuale suæ operationis. Minor autem quam negant Adversarii, facilè suadetur. Sublato concursu prævio, seu physica præmotione, tria solùm dantur in causa agente, scilicet virtus operativa, operatio, & concursus simultaneus: sed nullum ex his tribus potest 68

consti-

facilitate cum fine secundario, quia talis actus est facilis: ergo facilitas præmotione nihil ex se ponit præter id quod ponit actus, quod non est nisi connexionem actionis primi cum actibus secundis supponendo. Neque pari ratiocinio concludi potest, quod Deus non moveat quamdam singularem potentiam supernaturalem ad operationes supernaturales, quia ex hoc quod non sit necessaria ad naturales, nihil ex positione illius in eis ponitur præter ipsas operationes naturales, quæ ex hypothesi ponuntur. Quod autem ad ultimum dicitur, quod Deus non moveat ad operationes supernaturales, quia ad illas non præmovet naturam, quæ ad illas non movetur ex se, sed solum ab agente supernaturali, non videtur satis consonum: quia ex hoc ipso quod natura non movetur ad illas ex se, sed solum ab agente supernaturali, videtur quod ad illas non præmoveatur, quia ad illas non movetur

facere Solem cum virtute illuminandi, & cum illo simultaneè ad illuminandum concurrere: nam, vt jam ostendimus, quando duæ causæ simul influunt in eundem effectum, per talem concursum vna non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, sed tantùm eam adjuvare, ipsique associari ad talem effectum simul cum ea producendum. A

72 Dices: Sicut potentiæ hominis applicantur à voluntate, ipsique subordinantur in operando, per hoc præcisè, quòd voluntas vult eas operari absque eo, quòd aliquid à voluntate recipiant: Ita pariter, ut causæ secundæ applicentur à Deo, ipsique in agendo subordinentur, sufficit actus Dei immanens, quo priùs vult ac imperat causas secundas operari, quàm ipsæ operentur; neque necessarium est, quòd per influxum ad extra Deus aliquid ipsis communicet priùs naturâ quàm operentur; subindeque quòd illas physicè præmoveat ac prædeterminet ad agendum. B

Sed contra primo: Licèt aliqui censeant voluntatem applicare aliis potentias ad propriàs operationes, nihil reale ipsis imprimendo, oppositum tamen probabilius est, & menti S. Thomæ conformius, ut disp. præced. art. 1. sect. 3. ostendimus.

73 Secundò Hoc dato, & non concesso, negatur C paritas: reperitur enim ratio manifesta discriminis, consistens in hoc, quòd voluntas & potentiæ inferiores conjunguntur in eodem supposito, & in eadem anima radicantur, non verò Deus & causæ secundæ: unde licèt daretur, potentias inferiores applicari à voluntate ad suas operationes, per solam volitionem talis motionis & applicationis, quæ *Imperativus* dicitur; non sequitur tamen, causas secundas à Deo applicari per solum decretum vel actum imperii, absque physica illarum immutatione, & alicujus virtutis aut motionis impressione; ut aperte colligitur ex D. Thoma loc. §. 1. adductis, quibus asserit, Deum movendo creaturas, tanquàm per contactum virtutis, omnem inclinationem, naturalem & voluntariam, esse quandam impressionem à primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad locum determinatum, est quædam impressio à sagittante; id quo Deus movet causas secundas, esse ut intentionem habentem esse incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento artificis; & similia, quæ ibidem fusè expendimus, & quæ brevitatis causa hic non repetimus.

Addo, impossibile esse, quòd duo extrema incipiant referri ad invicem, nisi fiat mutatio in aliquo illorum: Sed per hoc, quòd causa secunda applicatur à Deo ad operandum, incipit dicere relationem realem dependentiæ ad Deum, & Deus respectum rationis ad ipsam: Ergo oportet tunc alterum extremum mutari per receptionem alicujus entitatis, unde cùm talis mutatio non possit se tenere ex parte Dei, debet se tenere ex parte causæ secundæ. D E

74 Denique Minor principalis probatur. Cùm causa dicatur formaliter talis à causalitate, ut causa secunda, in ratione causæ formaliter, Deo subordinetur, debet illi subordinari, atque immediatè ab eo dependere, in sua causalitate, vt causalitas est: Atqui seclusâ præmotione physicâ, causa secunda non dependet immediatè à Deo in sua causalitate, ut causalitas est: Ergo nec illi subordinatur in ratione causæ. Major patet, Minor probatur. Causalitas causæ efficientis est actio, prout formaliter egreditur, & emanat ab agente, ut docent Philosophi & Physici. Sed actio sub illa formalitate emanationis & egressus ab agente, non causatur à Deo, nisi secunda causa ab illo præmoveatur ad agendum: Ergo seclusâ præmotione, causa secunda non dependet immediatè à Deo in sua causalitate, vt causalitas est. Minor probatur: Non aliâ ratione potest dici, quòd aliqua causa causet actionem alterius, prout est ab ipsâ, nisi quatenus eam impellit & applicat ad agendum; unde quia vnus equus non applicat alium ad trahendum curru, sed tantùm simul cum eo concurrit, potest quidem dici causa tractationis absolutè, non tamen tractationis, prout est ab alio equo: Ergo si Deus simultaneè tantùm cum causis secundis concurrat, & eas ad agendum non applicet, ac præmoveat, erit quidem in causa actionis illarum materialiter, & in esse entis consideratæ, non tamen formaliter sub ratione actionis, & quatenus egreditur & emanat ab ipsis causis secundis. Unde egregiè air Cajetanus, quòd si Deus non moveret Solem ad illuminandum, non esset causa illuminationis Solis, quamvis posset dici causa illuminationis, quæ esset à Sole.

Addit Gibieuf lib. 1. de libert. Dei, & creaturarum cap. 19. quòd si nullus alius est influxus Dei, nisi simultaneus, Deus dabit quidem esse effectibus, sed non dabit effectus causis: quia non faciet, vt causæ secundæ faciant, & quòd ipsæ, vt ita dicam, parturiant, & extra se mittant suas operationes & effectus, sed duntaxat operationes & effectus ex ipsarum visceribus prodeuntes suscipiet, & fovebit.

Dices enim Recentioribus: Etsi vna actio possit esse à duplici causâ, attamen prout est ab una, non potest esse ab alia. Ergo licet Deus simul cum creatura efficiat actionem, & effectum ejus; actio tamen causæ secundæ, sub eâ ratione, qua est à causa secunda, non potest esse à Deo. 75

Sed præterquam quòd hæc responsio non solvit argumentum propositum, cùm illud in eo fundetur, quòd causa secunda debet immediatè dependere à Deo in sua causalitate, ut causalitas est, quæ non est aliud, quàm ipsa actio, prout formaliter egreditur ab agente, & prodit è visceribus ejus; facilè adhuc potest confutari. Cùm enim concursus Dei sit perfectissimus & vniversalissimus, ac per se primò attingat rationem entis creati & participati, quæ in omnibus differentiis, modis, & formalitatibus rerum creatarum intimè imbibitur, ejus causalitas se extendit non solùm ad substantiam & entitatem rerum creatarum, sed etiam ad omnes rationes & modos dicentes perfectionem, & bonitatem ordinabilem in Deum tanquam in ultimum finem: Atqui dependentia illa actionis à causa agente, seu ille egressus, effluxus & emanatio actionis à causa secunda, vel vt alii loquuntur, exercitium illud potentiæ operativæ, non est purum ens rationis, sed aliquid verum & reale in rerum natura existens, ut patet; nam (vt suprà dicebamus) ut tali dependentia & egressu actionis ab agente, seu in tali exercitio potentiæ, consistit causæ efficientis causalitas, quæ est aliquid reale & positivum in rerum natura existens: Ergo Deus per suum concursum debet causare actionem causæ secundæ, sub ea ratione, quâ ab ipsa dependet & causatur, subindeque eam præmovere & applicare ad agendum. 76

Confirmatur: In actionibus vitalibus, vitali - 77

tas actionem immanentium est aliqua realis perfectio, ac proinde debet esse actu & immediatè à Deo. Ex quo sic formatur argumentum: Actio vitalis, inquantum hujusmodi, est actu & immediatè Deo tanquam à prima causa: Sed eadem actio, inquantum vitalis, est à causa secunda: Ergo quod est à causa secunda, est à Deo tanquam à causa prima, etiam secundùm eam rationem secundùm quam est à causa secunda. Major patet, Minor probatur: Quia vitalitas actionis creatæ consistit in dependentia à principio intrinseco creato, & connexione necessaria cum ipso.

78 Ex quo habes, quod licèt quando causæ concurrentes ad eandem actionem sunt ejusdem ordinis, non possit una causare actionem alterius, prout est ab illa, bene tamen quando una est superioris ordinis, & continet omnem perfectionem inferioris; præsertim si ejus causalitas sit universalissima; & ad omnes rationes & modos entis se extendat, ut contingit in proposito.

§. VIII.

Ratio specialis pro causis liberis, sumpta ex indifferentia voluntatis.

79 HUne rationem tangit D. Thomas hic qu. 9. art. 4. ubi sic discurrit: Omne quod quandoq; est in actu, quandoq; in potentia, indiget moveri, determinari, & constitui in actu ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia: Sed voluntas humana est quandoq; in actu, quandoq; in potentia; incipit enim aliquando velle aliquid, quod antea non volebat: Ergo ad hoc ut actu velit, indiget moveri ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia; quod ut constat, non potest esse nisi Deus.

Eandem rationem sub aliis terminis proponit 2. Physic. lect. 8. ubi ait: *Sicut potentia motiva, quæ est ad utrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitivam determinetur ad unum, ita nihil quod est ad utrumlibet, exit in actum, nisi per aliquid determinetur ad unum; quia id, quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; potentia autem non est principium agendi, sed solùm actus: unde ex eo, quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi per aliquid aliud, quod determinat ad unum.* Et 3. contra Gentes, cap. 2. *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur, quam aliud; unde à contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid, per quod ad unum determinetur.*

80 Ex quo possumus secundum formare argumentum. A principio indifferenti & indeterminato non sequitur actio determinata, nisi priùs determinetur ab alio quod sit in actu: Tum quia indifferens & determinatum inter se opponuntur, & se habent sicut frigidum & calidum; adeòq; sicut à frigido, ut tali, non potest calor procedere; ita nec ab indifferenti, ut indifferens est, actus determinatus exire: Tum etiam, quia id quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; ens autem prout in potentia, non est principium agendi, sed solùm prout est in actu, ut docet D. Thomas loco citato, & 1 2. qu. 79. art. 2. ubi ait: *Omnis actio causatur ab aliquo, quod est in actu, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu*: Atqui (subsumo) voluntas creata ex se est principium indeterminatum & indifferens ad utrumlibet: Ergo nusquam exibit in actum determinatum, nisi priùs determinetur ab eo qui est semper in actu respectu totius objecti, id est à Deo.

Respondet Suarez libro 3. de auxiliis cap. 42. & 43. quod voluntas nostra, quamvis sit indifferens & in potentia ad suos actus, tamen propter eminentiam suæ virtutis, & propter suam libertatem, ac perfectum dominium quod habet in suos actus, est virtualiter in actu, ac proinde non indiget determinari & reduci in actum ab aliquo agente extrinseco, sed potest seipsam determinare, & in actum reducere. 81

Sed contra: Quamvis voluntas ratione suæ libertatis habeat dominium in suos actus, illud tamen non est supremum & absolutum, sed dependens à supremo & universalissimo Dei dominio, eique subordinatum: Ergo licèt possit in suo ordine, & ut secundum liberum, ac secundum movens & determinans, seipsam movere, determinare, & in actum reducere, id tamen non potest præstare, nisi cum subordinatione ad primum liberum, primumque movens & determinans; ac proinde, nisi dependenter ab ejus motione & determinatione. Sicut quia vasallus vel feudatarius non habet supremum dominium in fundum, non potest de illo disponere, nisi cum subordinatione & dependentia à Rege, vel Domino cui subditur. Unde præclarè Divus Thomas in hac parte quæst. 109. art. 2. ad 1. *Homo est dominus suorum actuum volendi, & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem, vel ad aliam: sed quòd deliberet, vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem: & cum hoc non procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc, quod liberum hominis arbitrium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo.* 82

Confirmatur: Idem S. Doctor 1. p. quæst. 19. art. 3. ad 5. ait: *Causa, quæ est ex se contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Quibus verbis hoc inter voluntatem divinam & creatam discrimen constituit, quòd voluntas divina, quia est primum liberum, & primum determinans simpliciter, determinat seipsam per se primò, & independenter à quocunque extrinseco determinante; voluntas verò creata, quia non est primum liberum simpliciter, nec prima causa suarum electionum, non se determinat nisi secundariò, ac dependenter à motione & determinatione voluntatis divinæ. Unde in 2. dist. 25. qu. 1. art. 2. ad 3. sic dicit: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrii constituitur, licèt non ita sicut primo agenti.* Ergo voluntas creata, ob eminentiam suæ virtutis, & dominium in suos actus liberos, non habet quod possit independenter à motione & determinatione Dei, seipsam movere & determinare: imò potiùs, cùm ejus libertas sit potentialis, & Deo subordinata, indiget ab illo moveri, determinari, ac in actum reduci. 83

Respondet secundò Petrus à S. Joseph in Opusculo suprà citato, disp. 2. sect. 6. Deum movere, & determinare voluntatem, motione quadam & determinatione generali, inquantum scilicet illam applicat ad primam intentionem 84

finis, & ad volitionem boni in communi, ex qua postea per consilium & deliberationem seipsam movet & determinat ad electionem mediorum, seu volitionem bonorum particularium.

85 Sed contra primò: Voluntas volitione illa boni in communi ad summum constituitur in actu primo ex parte sui, ad tendendum per electionem in bona particularia: Ergo præter hanc motionem generalem, requiritur adhuc alia specialis, quâ ad eligenda media determinetur. Probatur Consequentia: quia ut docet D. Thomas locis supra §. 1. citatis, causa secunda constituta in actu primo, indiget adhuc motione & applicatione Dei, ut exeat in actum secundum.

86 Contra secundò: A principio indifferenti, ut indifferens est, non potest exire actus determinatus, nisi priùs determinetur ab alio, inquit idem S. Doctor locis supra relatis. Sed positâ primâ intentione finis, & volitione boni in communi, voluntas adhuc manet indifferens ad electionem hujus vel alterius medii, seu ad volitionem hujus vel illius boni particularis: Ergo adhuc eget à Deo determinari.

87 Contra tertiò: Idem Angelicus Doctor docet voluntatem creatam ita moveri & applicari à Deo, ut tamen seipsam moveat & applicet: unde infra qu. 111. art. 2. dividit gratiam in operantem & cooperantem, & ait quod *motio effectus in quo mens nostra est mota & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, & secundùm hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra & movet & movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundùm hoc dicitur gratia cooperans.* De quo in tractatu de gratia. Sed in prima volitione finis, & aliis actibus indeliberatis, voluntas non se movet & applicat, sed movetur solùm & applicatur à Deo, ut docet idem S. Doctor hic quæst. 9. art. 4. & patet ex dictis disp. præcedenti art. 2. Ergo ex Divo Thoma, Deus non solùm movet, applicat & determinat voluntatem ad primam volitionem finis, & ad alios actus indeliberatos & necessarios, sed etiam ad electionem mediorum, & ad ejus actus deliberatos seu liberos. Unde quæst. 6. de malo art. unico, initio articuli, ait: *Homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, & immobiliter, non tamen repugnat libertati*, ut postea explicat in resp. ad 3. Item in resp. ad 17. *Voluntas* (inquit) *quando de novo incipit eligere, transmutatur à sua priori dispositione, quantum ad hoc quod priùs erat eligens in potentia, & postea fit eligens actu. Et hæc quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, & inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo: non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est.* Deniq; 3. contra Gentes cap. 91. sic discurrit: *Oportet omne multiforme, & mutabile, & deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme & immutabile, & deficere non valens. Omnia autem quæ in nobis sunt, invenimus esse multiplicia, variabilia & defectibilia: patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent. Quæ enim in diversis & à diversis diversa eligantur: mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in fine ultimo; tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumstant. Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur: divina autem voluntas uniformis, immutabilis, & indefectibilis est ..... Oportet ergo omnium voluntatum & electionum motus in divinam voluntatem reduci; non autem in aliquam aliam causam, quia prima Dei nostrarumque voluntatum & electionum causa est.* 88

Tertiò alii Recentiores respondent, voluntatem ab objecto determinari, quantùm ad speciem actûs: à Deo autem, quantùm ad individuum. Ita Suarez disp. 5. Metaph. sect. ultim. à citans Fonsecam, Toletũ, Conimbricenses & Alios.

Sed contra: Licèt intellectus, mediante objecto proposito, extrinsecè & objectivè possit determinare voluntatem ad speciem actûs, hæc tamen determinatio non sufficit, ut possit in actum determinatum exire: Tum quia cùm voluntas sit intrinsecè indeterminata & in potentia, ut talis indeterminatio & potentialitas tollatur, debet activè determinari, actuari per aliquid intrinsecum, scilicet per divinam motionem in ea receptam, priùs saltem naturâ quàm operetur: Tum etiam, quia ut actu operetur, debet esse determinata non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quantùm ad exercitium actûs: Atqui nullum objectum creatum, imò nec ipsum bonum universale, quod est Deus, quantumvis congruè propositum, voluntati hominis dum est in via, potest eam efficaciter movere & determinare quantùm ad exercitium actûs, ut docet D. Thomas hic qu. 10. art. 2. Ergo non sufficit determinatio extrinseca, se tenens ex parte objecti.

Deinde, si Deus determinet voluntatem ad eliciendam hanc numero operationem potiùs quàm aliam, ut docet Suarez, sequitur Deum tollere libertatem, & esse causam peccati, quæ sunt duo absurda & inconvenientia, quæ passim nobis objiciunt Adversarii. Probatur sequela quoad utramq; partem. Et primò quod sequatur libertatis destructio, sic ostenditur: Libertas voluntatis est duplex, una specificationis, altera exercitii; prima dicit potestatem eligendi actum hujus vel illius speciei; secunda versatur circa actum in individuo, & prout hic & nunc exercetur: Sicut ergo Adversarii contendunt, quod Deus libertatem specificationis tolleret, si voluntatem ad speciem actûs determinaret, quia, inquiunt, ita de ratione cujæ libertatis est seipsam determinare, ut repugnet eam à quocumq; agente extrinseco, etiam increato, determinari: Ita ex eodem principio, quod est veluti Adversariorum Achilles, nobis licet inferre, destrui libertatem exercitii, si Deus voluntatem ad hanc numero operationem eliciendam determinet. Undevel gladius quem in nos acuunt Adversarii, plumbeus est, vel eo pariter jugulatur libertas exercitii.

Quod etiam juxta hunc modum dicendi, Deus sit Author peccati, facilè suadetur: nam in actu peccati quantùm ad individuum reperitur aliqua malitia specialis, & distincta ab ea quæ ipsi convenit secundùm suam rationem specificam, puta ea quæ sumitur ex intensione actûs, vel ex circumstantiis aggravantibus intra eandem speciem: Ergo si Deus determinet voluntatem creatam ad eliciendum hunc actum circ. v. g. potiùs quam alterum, eam determinat ad aliquam specialem malitiam & deformitatem, subindeque erit author peccati, vel saltem alicujus specialis malitiæ in eo inclusæ. Hanc rationem latiùs prosecuti sumus in tractatu de volun-

probatur Dei. Unde eum his fuis fervitute, & ad libertatem, ut ad ultimum finem, ut ad ultimum propofitum.

9. IX.

Alia ratio libertatis ex dominio Dei in voluntatem humanam.

HANC rationem breviter ac illuftrius attingit, impugnando fententiam modernorum, & explicando concurfum libertatis cum Deo. Refpondeo, fed falua mihi cæpiscendia, & ea quæ figo, nego.

Sacræ quæ propono. Præterea mouere voluntatem, eft applicare ad agendum, ut ad finem, ut ad determinatum modum, fed tum quæ voluntatem ad agendum fic & quo modo determinat, Deus eft ea ipfa; fed ea voluntatem Deum per conatum non determinat tantum, non poteft quidem determinare ad agendum. Manet vera fententia: Deus habet per fuum dominium in noftram voluntatem, & in actus eius tanta, imo illud eft eius, [illegible] ut non poffit alia fingi maior, aut excogitari. Antecedens eft certum, ex dominium [illegible] ad actiones & effectus creaturæ rationalis non minus indigent à Deo motis & applicatis, quàm ipfa materialia. Cæteri quoque vere fic loquuntur. Deus eft principium omnis dominij, quod creatus eft, humanarium quoque, quæ in ipfa regione [illegible] *Deus regit res, nihil abeo, & contra quam ipfe mandat, perpetrare poteft.* Humana voluntas, eft, & ita a Deo prædicari habet dominium in illa & voluntatem, ut ad perfectum dominium.

Confirmatur: Deus voluntatem noftram applicat ad omnem actionem fuam, ergo habet tam dominij & regimen, in eam a Deo motam, quàm & eft: Deus non habet tam dominium in noftram voluntatem, quàm ipfa poteftatem inferiorem: Deus habet dominium in noftram agendum applicatum.

Ad primum: Ad dictum, Deum non mouere applicate voluntatem, ipfamque facere, & coniungere ad actionem, & operationem, non tam facit ad dominium, quàm illud, quòd, ipfam facit omnipotentem: illud, quòd, ipfam facit non impeditam, non impedimento mota: & quòd ea ipfa non impedita, ipfam facit ad omnia, quæ ipfa poteft, & quæ ipfa vult, applicata.

Secundum primi: Ad dictum, Deum non mouere & applicare phyfice noftram libertatem, & voluntatem, fubtilitas eft, quæ non eft, ea colligitur ex D. Thoma 1. p. q. 22. a. 2. ubi de voluntate creata, & increata, & de motione, & applicatione, & omnibus modis motionis, & applicationis, quos ibi recenfet, & explicat.

Contra eorum illa voluntas motionem non mouere & applicare potentiæ inferiores ad fuos operationes, ex hac ratione eft colligenda. Potens motiua ordinata ad motionem, quæ fit in fubiecto, & ad operationem, quæ fit in fubiecto, non poteft per motum & fuam applicationem, & coniunctionem fubiecti ad actionem, & operationem, quæ eft voluntaria, & agendi actionem, intelligibilem, & voluntariam, voluntatem illi fubiectam. Sed illi, & colligentibus, fint radicalionis modum omnis applicationis potentiarum, & obiectorum ad actiones, & operationes, & quod illud eft impetus, & motus, quo cum potentiam, & obiectum mouemus ad actionem, quam voluntas in potentias inferiores, & obiectum, & fuos actus, & effectus exercet, & operatur. Hæc nihil ad rem, & ad mentem, & ad fenfum noftrum. Nam quæ nos dicimus, quæ voluntas in potentias inferiores, & obiectum, & fuos actus, & effectus exercet, & operatur, & quæ Deus in voluntatem humanam exercet, & operatur, ea ipfa nos dicimus, & fentimus, & explicamus, & quæ nos dicimus, & fentimus, & explicamus, ea ipfa Deum in voluntatem humanam exercere, & operari.

Sed ut ea ipfa explicemus, & ad rem noftram accommodemus, ut ad finem, ut ad determinatum modum, fed tum quæ voluntatem ad agendum fic & quo modo determinat, Deus eft ea ipfa; fed ea voluntatem Deum per conatum non determinat tantum, non poteft quidem determinare ad agendum. Manet vera fententia: Deus habet per fuum dominium in noftram voluntatem, & in actus eius tanta, imo illud eft eius, [illegible] ut non poffit alia fingi maior, aut excogitari. Antecedens eft certum, ex dominium [illegible] ad actiones & effectus creaturæ rationalis non minus indigent à Deo motis & applicatis, quàm ipfa materialia. Cæteri quoque vere fic loquuntur. Deus eft principium omnis dominij, quod creatus eft, humanarium quoque, quæ in ipfa regione [illegible] *Deus regit res, nihil abeo, & contra quam ipfe mandat, perpetrare poteft.* Humana voluntas, eft, & ita a Deo prædicari habet dominium in illa & voluntatem, ut ad perfectum dominium.

Confirmatur: Deus voluntatem noftram applicat ad omnem actionem fuam, ergo habet tam dominij & regimen, in eam a Deo motam, quàm & eft: Deus non habet tam dominium in noftram voluntatem, quàm ipfa poteftatem inferiorem: Deus habet dominium in noftram agendum applicatum.

Ad primum: Ad dictum, Deum non mouere & applicare

finis, & ad volitionem boni in communi, ex qua postea per consilium & deliberationem seipsam movet & determinat ad electionem mediorum, seu volitionem bonorum particularium.

85 Sed contra primò: Voluntas volitione illa boni in communi ad summum constituitur in actu primo ex parte sui, ad tendendum per electionem in bona particularia: Ergo præter hanc motionem generalem, requiritur adhuc alia specialis, quâ ad eligenda media determinetur. Probatur Consequentia: quia ut docet D. Thomas locis supra §. 1. citatis, causa secunda constituta in actu primo, indiget adhuc motione & applicatione Dei, ut exeat in actum secundum.

86 Contra secundò: A principio indifferenti, ut indifferens est, non potest exire actus determinatus, nisi priùs determinetur ab alio, inquit idem S. Doctor locis supra relatis: Sed posità primâ intentione finis, & volitione boni in communi, voluntas adhuc manet indifferens ad electionem hujus vel alterius medii, seu ad volitionem hujus vel illius boni particularis: Ergo adhuc eget à Deo determinari.

87 Contra tertiò: Idem Angelicus Doctor docet voluntatem creatam ita moveri & applicari à Deo, ut tamen seipsam moveat & applicet: unde infra qu. 111. art. 2. dividit gratiam in operantem & cooperantem, & ait quod *in illo effectu in quo mens nostra est mota & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, & secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra & movet & movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundum hoc dicitur gratia cooperans.* De quo in tractatu de gratia. Sed in prima volitione finis, & aliis actibus indeliberatis, voluntas non se movet & applicat, sed movetur solùm & applicatur à Deo, ut docet idem S. Doctor hic quæst. 9. art. 4. & patet ex dictis disp. præcedenti art. 2. Ergo ex Divo Thoma, Deus non solùm movet, applicat & determinat voluntatem ad primam volitionem finis, & ad alios actus indeliberatos & necessarios, sed etiam ad electionem mediorum, & ad ejus actus deliberatos seu liberos. Unde quæst. 6. de malo art. unico, initio articuli, ait: *Homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, & immobiliter, non tamen repugnat libertati*, ut postea explicat in resp. ad 3. Item in resp. ad 17. *Voluntas* (inquit) *quando de novo incipit eligere, transmutatur à sua priori dispositione, quantùm ad hoc quod priùs erat eligens in potentia, & postea sit eligens actu. Et hæc quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, & inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo: non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est.* Deniq; 3. contra Gentes cap. 91. sic discurrit: *Oportet omne multiforme, & mutabile, & deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme & immutabile, & deficere non valens. Omnia autem quæ in nobis sunt, invenimus esse multiplicia, variabilia & defectibilia: patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent, cùm in diversis & à diversis diversa eligantur: mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in fine ultimo; tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumstant: Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur: divina autem voluntas uniformis, immutabilis, & indeficiens est..... Oportet ergo omnium voluntatum & electionum motus in divinam voluntatem reduci; non autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum & electionum causa est.* 88

Tertiò alii Recentiores respondent, voluntatem ab objecto determinari, quantùm ad speciem actûs, à Deo autem, quantùm ad individuum. Ita Suarez disp. 5. Metaph sect. ultimâ citans Fonsecam, Toletũ, Conimbricenses & alios.

Sed contra: Licèt intellectus, mediante objecto proposito, extrinsecè & objectivè possit determinare voluntatem ad speciem actûs, hæc tamen determinatio non sufficit, ut possit in actum determinatum exire: Tum quia cùm voluntas sit intrinsecè indeterminata & in potentia, ut talis indeterminatio & potentialitas tollatur, debet activè determinari, actuari per aliquid intrinsecum, scilicet per divinam motionem in ea receptam, priùs saltem naturâ quàm operetur: Tum etiam, quia ut actu operetur, debet esse determinata non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quantùm ad exercitium actûs: Atqui nullum objectum creatum, imò nec ipsum bonum universale, quod est Deus, quantumvis congrue propositum, voluntati hominis dum est in via, potest eam efficaciter movere & determinare quantùm ad exercitium actûs, ut docet D. Thomas hic qu. 10. art. 2. Ergo non sufficit determinatio extrinseca, se tenens ex parte objecti.

Deinde, si Deus determinet voluntatem ad eliciendam hanc numero operationem potiùs quàm aliam, ut docet Suarez, sequitur Deum tollere libertatem, & esse causam peccati, quæ sunt duo absurda & inconvenientia, quæ passim nobis objiciunt Adversarii. Probatur sequela quoad utramq; partem. Et primò quod sequatur libertatis destructio, sic ostenditur. Libertas voluntatis est duplex, una specificationis, altera exercitii; prima dicit potestatem eligendi actum hujus vel illius speciei; secunda versatur circa actum in individuo, & prout hic & nunc exercetur: Sicut ergo Adversarii contendunt, quod Deus libertatem specificationis tolleret, si voluntatem ad speciem actûs determinaret, quia, inquiunt, ita de ratione cujæ libertæ est seipsam determinare, ut repugnet eam à quocumq; agente extrinseco, etiam increato, determinari: Ita ex eodem principio, quod est veluti Adversariorum Achilles, nobis licet inferre, destrui libertatem exercitii, si Deus voluntatem ad hanc numero operationem eliciendam determinet. Undevel gladius quem in nos acuunt Adversarii, plumbeus est, vel eo paritet jugulatur libertas exercitii.

Quod etiam juxta hunc modum dicendi, Deus sit Author peccati, facilè suadetur: nam in actu peccati quantùm ad individuum reperitur aliqua malitia specialis, & distincta ab ea quæ ipsi convenit secundùm suam rationem specificam, putà ea quæ sumitur ex intensione actûs, vel ex circumstantiis aggravantibus intra eandem speciem: Ergo si Deus determinet voluntatem creatam ad eliciendum hunc actum odii, v.g. potiùs quàm alterum, eam determinabit ad aliquam specialem malitiam & deformitatem, subindeque erit author peccati, vel saltem alicujus specialis malitiæ in eo inclusæ. Hanc rationem latiùs prosecuti sumus in tractatu de volun-

voluntate Dei. Unde eam hic sub brevitate transcurrimus, ut ad alias progrediamur.

§. IX.

Alia ratio desumpta ex dominio Dei in nostras voluntates.

HANC rationem breviter ac iuxtim attigimus, impugnando scientiam mediam, & explicando concordiam libertatis cum prædestinatione; sed fusiùs modò expendenda est, & magis urgenda.

89 Sic ergo eam propono: Prædeterminare voluntatem, est eam applicare ad agendum, seu ad actum determinatum eliciendū: Sed Deus applicat voluntatem ad agendum: Ergo & ipsam prædeterminat. Major patet ex supra dictis: ostendimus enim Deum per concursum duntaxat simultaneum, non posse applicare causas secundas ad agendum. Minor verò suadetur: Deus habet perfectum dominium in nostram voluntatem, sicut & in alias creaturas, juxta illud Esther 13. *Dominus omnium potestatis es*: Ergo eam applicat ad agendum. Antecedens est certum, cùm dominium Dei fundetur in creatione & conservatione, & voluntas non minùs indigeat à Deo creari & conservari, quàm aliæ res universi. Consequentia verò sic ostenditur. Usus rei est proprius actus domini, quod idcircò definitur facultas utendi re in omnes usus à lege permissos: *Usus autem alicujus rei, nihil aliud est, quam applicatio illius rei ad operationem*, inquit S. Thomas infra qu. 16. art. 1. Ergo si Deus perfectum habet dominium in nostras voluntates, eas ad agendum applicat.

90 Confirmatur: Ideo voluntas nostra applicat potentias inferiores ad suos actus, quia est illarum domina & regina, ut docet S. Thomas hic qu. 9 art. 1. Sed Deus perfectius habet dominium in nostram voluntatem, quàm ipsa in potentias inferiores: Ergo à fortiori debet voluntatem ad agendum applicare.

91 Respondent Adversarii, Deum moraliter applicare voluntatem, ipsam invitando & excitando ad volendum, & operandum, non verò physicè eam præmovendo: sicut, inquiunt, ipsa voluntas non physicè, sed moraliter movet & applicat potentias inferiores, ratione sympathiæ & colligationis potentiarum in eadem anima.

92 Sed contra primò: Falsum est, voluntatem non movere & applicare physicè potentias inferiores, ut diximus præced. art. 1. ostendimus, & apertè colligitur ex D. Thomâ 1 p q 82. art. 4. ubi ait: *Voluntas movet intellectum, & alias potentias, sicut alterans movet alterabile, & impellens movet impulsum*, quod totum ad motionem physicam pertinet.

93 Contra secundò. Esto voluntas moraliter tantùm moveat & applicet potentias inferiores ad suas operationes, ex hoc non rectè colligitur, Deum moraliter duntaxat movere & applicare voluntatem ad agendum. Tum quia Deus & voluntas creata non conjunguntur in eadem suppositō, nec radicantur in eadem anima, sicut voluntas & potentiæ inferiores: unde Deus non potest per unitam & solam sympathiam, & absque impressione alicujus virtutis aut motionis, applicare voluntatem ad agendum: sicut, juxta aliquorum sententiam, voluntas ratione solius sympathiæ & colligationis, seu radicationis in eadem anima applicat potentias inferiores, & absque eo quòd aliquid reale illis imprimat, & physicè eas immutet. Tum etiam, quia cum Deus perfectus habeat dominium in nostram voluntatem, quàm voluntas in potentias inferiores, & proprios actus dominii, sit tutius & applicatio ei Deus nobiliori & altiori modo, atque adeò physicè, & non solùm moraliter, eam movere & applicare debet.

Tertiò: Ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 8. 94
Sicut voluntas potest in mutare actum suum in aliud, ita & multo amplius Deus. Sed voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè seipsam applicat ad agendum, ac movet de uno actu in alium, absque violentia & læsione libertatis: Ergo multò magis Deus id potest. Unde idem S. Doctor ex illo Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocunque voluerit, vertet illud*, probat 3. contra gent. cap. 88. solum Deum *posse movere voluntatem per modum agentis*, id est verè efficienter, ut distinguitur contra motionem moralem, sicut colligitur ex quarta ratione, ubi explicans quid sit moveri per modum agentis, ait: *Deus autem movet ab extrinseco principio, quod movet per modum agentis, & non per modum finis*. Quare D. Prosper in carmine de ingratis, divinæ gratiæ efficacitatem declarans, docet illam non solis consiliis & suasionibus movere, sed intus immutare ac reformare mentem hominis.

Non hæc consilio tantum, nec tantùm verbo,
Suadens atq; docens, quasi normam legis haberet
Gratia, sed mutans intus mentem, atq; reformans,
Vimque novam ex facto jungens virtutis agendi.

Item Divus Bernardus supra citatus ait, quod *Deus voluntatem applicet operi, & opus explicat voluntati*. Quibus verbis utramque motionem aperte declarat, physicam scilicet, cùm dicit, quòd *voluntatem applicet operi*, & moralem, cùm subdit: Et *opus explicat voluntati*: id est, convenientiam & bonitatem objecti seu operis ei ostendit, quod ad motionem moralem pertinet.

Quartò: Si Deus moraliter tantùm posset 95
movere & applicare voluntatem, eamque consiliis solùm ac suasionibus excitare, haberet in eam dominium duntaxat politicum & civile, non autem regale & monarchicum, quod videtur absurdum, quia juxta Augustinum, Deus habet cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisque in suæ potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines, eique volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium. Item Scriptura Proverb. 21. ait: *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini: quocunque voluerit, vertet illud*. Ubi divinæ voluntati apertè tribuitur vis ad inclinandum & trahendum cor humanum, quocunque voluerit, idque eâdem facilitate & suavitate, quâ rivi aquarum humanâ opera in diversas partes absque ulla violentia feruntur, ut egregiè declarat Cajetanus ibidem, his verbis. *Efficacem simul & facilitatem divinæ operationis ad inclinandum cor hominis, quocunque Deo placuerit, describit Salomon similitudine divisionis aquarum in variatos rivos. Facillima enim est derivatio aquæ in multos rivos, eo quod aqua non resistat derivanti. Quemadmodum itaque operatio humana facillimè est efficax ad dividendum aquam in multos rivulos, nec opus est laborare ad hujusmodi derivationem, quamvis laborare oporteat ad faciendos alveos, per quos aqua deducta*

ratis ad substantiam, vel Incarnationem, & ordinata ad illos generationis operationes &c. Et ratione istius relationis non constituitur de nouo Regina, quod non maneat Mater Domini. Et ratione prædictæ relationis non subsistit vltra illud Deus nouæ vnionis & filiationis & creaturæ nouæ, & nouæ operationis, quæ vel absolutæ, vel ad nouam relationem fundatæ, vel ad nouum terminum, vel ad nouum esse primo esse fundatum, vel ad nouum esse, seu ad perfectionem diuinæ vnionis existentiam dominicæ. Manebunt proprietas & actiones relationales nouendi & applicandi vsitatorum ad quodcumque existens, licet de facto non existat in natura: quia non inquit Augustinus, non magis Deo deficit ad actiones ad creaturam nouas, quæ ab æterno, quam existere, ab æterno: nouum non fuit Deo nouum.

Ex his intelligo, Cathenam & Hurtadum & D *alios omnium dissentientium in hoc puncto à nobis tribuere. Peligros non mentiosos ille assertos fore, se prout dominationem non possidentes, quia Deo agnoscit Cathena contentus pure physicum, & intellectualem, & nimium precisum numeral ego physicum fundatum in vnione, & ratione dominium Deo attribuit. Cathena verò verè putatum in D. Augustino S. 3. Ego verò possidet quamquam nouerem physicum existentiam Dominij in Deo agnoscere, & dominium gaudij & monachicum ei tribuere, decernoque talem nitigare à Patre quæ ad finem huius, & diligentes omnia fauere.*

§. X.

Rationes Thesium ex scholasticis & speculatiuis desumptæ.

97 R Ibadeneira D. Prosper, vel Ruardus ad Dominicum, cap. 7. *Gratia vnionis absoluit filios* E *non naturaliter sed non minus, & vnionis absoluit à pœna damni, & sensus, & ab omni pœna naturæ, & ab omni culpa, & ab omni pœna culpæ, & ita quo ad omnia hæc tria non distat filius adoptiuus à filio naturali. Patitur ergo filius adoptiuus pœnam damni vel naturalem, vel non includit pœnam aggregatiuam ex parte obiecti, & scientia: alias in ipsa pœna sic existentem esset infelix. Quod consequens, dico de filio adoptiuo, quo ad ea duo. Christus gratia aliqua differt à nobis, quia gratiæ quas habet Christus, non quia ut F Prosper, aut Ambrosius: sed quia ut Ruardus, & Ribadeneira. Nam Deus gratias quidem, quibus ipse gratificauit, ut reuera verbaque, & vnione nobis gratificauit.*

Prima ratio, quæ de gratis sufficienti petebatur, potest sic proponi. Et vnionis habent ad nullum sufficiens ad operandum, & ut elicitum ab alijs supernaturalis charitate vel contemptione, debet poni talem vnionis quam operatur, vel physicè ponere ad illas elicitandas. At secluso physicè ponere vnionem, vtcumque aliquam relatiuo & physicam dicit Suarezius, nullo modo ponit vnionem non potest ipsa vnionis existentia, quæ ad illas elicitandas, & ita non manet vnionis existentia physicè ponere vnionem

tatis charitatis Scientiam, nec habere ex-
ercitium charitatis, quin habeat Scientiam
supernaturalis Visionis: quod in proprie-
tatibus Scientiæ, & Visionis ostendimus.
Et ita non voluntarium naturale pertra-
ctatur, sive possit de facto poni in nobis,
sive tantum quæ operatur, ad modum dicti,
tamen ad hoc pertinet, vel debet tractari per
actus ultimo intellectivos. Quia quidem con-
cupiscentia & ipsum, & secreta procedit in intel-
lectu: sed debet tractari modo alio, quo ad
hoc supernaturale, quia voluntas eleuatur, ac
ordinatur per potentiam naturalem ad ob-
jectum, & habitudinem adæquatam ipsius
naturalem.

Secundo: Adhuc illi inducuntur ad finem fu-
pernaturalem, qui tamen non ponunt, quod
vires operativæ elicitæ possint pertractationi
poni, cum quibus voluntas ad finem supernatu-
rale tendit. Deuenit ergo quantum mente regi-
tur ad naturalem finem, & ad vires, & actus
eo voluntarium pertractatos ad actum contrita-
tionis, qui est charitatem habere: quia ad
modo modo dicta, & pertractata, ad dictum ef-
fectum sufficiunt. Ergo actus adhuc tendentes
ad finem supernaturalem voluntarium, & ad
eo complete pertractatum ad effectum actionum
humanarum de charitate. Consequens patet, quia
non perfectius adhuc tendere, debet virtuose fa-
cere unumquod humanum actus, quam ad ha-
bitualiter debet adhuc laborare, vel fallitur
ratione in particulari. Sed adhuc tendere per-
fectius v. g. non ponit tendere actibus vir-
tuosis, vel moralibus, quamvis ad perfectum
pertinet vel prius, quam tales actibus tendere. &
ita ex parte primi actus, & ex parte secundi
ita quod adhuc immediate vel ultimo pro-
pinquo ad actum ad actum debet adhuc labo-
ri, & non necessario requiritur ut quantum
ex parte primi voluntarii, potest finem
ultimum operare, vel ultimo proximum
per finem ultimum operetur in actu charitatis.

Tertio: Vel ex speciali charitate, vel ex ha-
bitu, aut ultimo operatur finaliter, dici-
tur ex voluntate agere virtuose in actu, & ha-
bitu: ergo quamdiu in primum dictum, habi-
tum non tenemur, non tenemur ex charitate
actibus primo naturalibus operationem charitatis,
& non ex primo naturalibus ad finem ultimum,
quia primum physice. Si secundum ab, necessa-
rio quia primum ad secundum, ergo ex hac
latitudine concedo, vt hoc sensu non teneat in-
fantem primum & primum actu operari
de charitate quia impossibile est quod ad
illa imponere & velle imponere, quæ non
sunt ab eodem objecto, vel ab eodem, &
aliquam operationem, quod physice ponere &
velle ponere, quamvis in eodem subiecto, non
ponit aliquam, vel eandem operationem non
habebat: eadem ratione ille physice ponens,
non ab aliquo dominabili exsistit ad, tale ha-
bentem, a virtute aliqua & principio intrin-
seco, unde consequitur dictum: non tenetur
ad hoc imperfectum actum.

Confirmatur. Illud quo voluntas de impo-
nere & ponere & complere ponendo elicitum
ab aliquibus operationem, debet ab ipsa natura
voluntatis, vel ex effectibus actus de con-
tinuo subjectum in anima esse, & operatis
operationes. Sed Deus non ponit infantem
ex voluntate de charitate, quia in ipso tem-
pore vel ipsi fuerunt, vel forent connexionis
& dependentiæ ad ipsum, & ipsi non ha-
bent, Deum non posse immediate per ipsum
Augustæ tamen quia omnia illa creata, in ef-
fectu primo tam omnia necessaria & bona
in singulis, ergo. Item non ponit per charita-
tem ad finem supernaturalem, ex charitate
& virtutes innatas, vel ex habitu charitatis
ad finem supernaturalem ponitur actus ad ho-
pernaturales. Voluntas qui dicimus in tali. Ne-
cessarium bonum, vt tale ad quodcumque ha-
bitus, finis illicitus creatus non pulit elicuit &
ex eo omnes actus voluntarii, ex quo, ita ex
possibilitate, ita ex connexione finis creati, ad
quem ipsi habent, & ex quo ipsi non habe-
bunt vel actuali connexionis cum ha natura-
lem, vel habitualem de charitate, & ita ipsi
adhuc charitas & connexionis. Patet ex illa,
quamdiu infantes & Deficiens contra petit-
tionem, & absolutionem, quia ipsi non ha-
bent actus voluntarii, vel potius, quia ipsi non habent
ex connexione ad ipsum finem supernaturalem
finem supernaturalem per quem actus voluntarii
ipsi habent ad ipsum finem supernaturalem
ex, vel per finem supernaturalem actuum naturalis
& ipsi habent ad ipsum finem supernaturalem
per finem supernaturalem ad ipsum finem supernaturalem
quod ipsi habent ad ipsum finem supernaturalem
de actu. Ita quidem actuum supernaturalium
ipsi habent ad ipsum finem supernaturalem
de ipsi habent ad ipsum finem supernaturalem
per actus ipsius naturalis finis supernaturalis
ipsius, & connexionis ipsius connexionis
naturalis, naturalis ipsius naturalis
forma, quia in naturalis vita Spiritus, & omnia
ipsius naturalis, quod habent ad ipsum finem
charitatis & connexionis, quod habent ipsius
naturalis ipsius naturalis ipsius naturalis
habitus, quod & charitatis naturalis ipsius naturalis
& ipsius naturalis ipsius naturalis ipsius naturalis
& ipsius naturalis ipsius naturalis ipsius naturalis
& ipsius naturalis ipsius

forma aut qualitate transferre illi imprefa. Ita plane sentit quidquid sit de mente Scoti, cuius immediate principium, fine per facultates suas efficientem, aut constitutivum.

Patuerunt quod ad 1. & quod ad 2. Thomas loco citato vnica gemina ratione; 3. & 4. aliis duobus fundit non vna, & perinde non vnicum, o quorum quod hoc fit per mutationem illi vel alteri substantiam: vnde non datur simultanea generatio duarum substantiarum, vel accidentium, aut compositarum, aut compositi & subsistentium per mediam compositionem, simultanea substantiarum & accidentis proprietatis, & hoc per mediam qua mutatio, qua compositio ponit in concreto, patet 1m. Quia in termino ex parte subiecti, quo proxime debet adquiri vnitas & proprietas non recipitur, aut saltem non habet recipere, nisi quod ei tam proxime adsit, ac debet esse de ratione eius, & quod ipsum proxime informet.

Alia ratio Thomæ ex dictis, & confirmatio.

10 Hæc ratio principia est & fundamentalis, quam ego hic sequor, propter quam Thomas gratiam proferimus vera & propter effectum in hoc mysterio admirandum videtur, & quia vera, & confirmatum mysterijs reuelatis, vel ad fidem quam Deus tenere nos iubet, vel ad eius intelligentiam pertinentibus, nouis, vbi videbimus plurimi proferemus. Eo igitur dumtaxat pertinebit hæc ratio, & fundamentum illius, vt ostendat, quod ad vnitatem & identitatis proprietatis Dei gratia humanam efficiat, licet absque Trinitatis influxu id esset. Quæ autem aduersus substantialem in relatio incipit à determinatum illius ratione, nihil concludit, quia determinat ad condendum mysterium illis in relationibus, quæ ad Deum ipsum filiationis, & nouum ordinem ad gratiæ efficientiam, non autem determinat ad condendum mysterium illis in relationibus, quæ ad Deum ipsum non ordinantur, vt ad gratiæ efficientiam, quæ ad Deum ipsum non terminantur, vt ad gratiæ terminum. Ergo in Trinitate Deus per gratiam potentialem vnit & proprietate quasi in ordine determinatum facit illi humanam gratiæ efficientiam.

Confirmatur Determinatio substantialis ad Deum, vel ad diuinum Deum ipsum non est ad quodlibet mysterium fidei & nouæ vnionis: sed enim tempore à parte obiecti existens, & non mutabilis, quæ ponitur in ratione substantialitatis, & in ratione proprietatis, est ad vnionem hypostaticam, & ad mysterium Incarnationis, quod est fidei, non autem ad quodlibet aliud mysterium nouæ vnionis, quod non pertinet ad Incarnationis mysterium: Ergo non est ad quodlibet mysterium, quod est nouæ vnionis, quia nihil continet, sed tantum, quod continet vnionem hypostaticam, vnionem mysticam, & quod ad hanc vnionem mysticam ordinatur, & quod ad hanc vnionem mysticam ordinatur, & quod ad hanc vnionem mysticam ordinatur

num; eam tamen verè, propriè, ac physicè causat per gratiam cooperationis & coëfficientiæ, seu per concursum simultaneum ordinis supernaturalis, quo unà cum voluntate in ejus consensum & determinationem influit.

113 Sed contra primò: Tridentinum loco citato docet exordium nostræ justificationis (subinde que determinationem voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia, à qua justificatio peccatoris incipit) à Deo gratia movente & præveniente procedere: Sed gratia cooperationis & coëfficientiæ, neque prævenit liberum arbitrium, ut patet; alias esset gratia prævenians, & non solùm cooperans & coefficiens; neque illud movet, ut paragrapho 1. contra Suarem multipliciter ostensum est: Ergo Deus per gratiam cooperationis & coëfficientiæ non efficit in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum.

Deinde concursus simultaneus, juxta principia Adversariorum, est indifferens, seu indifferenti modo voluntati oblatus: Ergo tantùm abest, quòd voluntatis nostræ determinationem verè & propriè causet, quin potiùs eam à voluntate supponat vel expectet, ut determinatè in nostros actus liberos influat; seu ut ejus indifferentia, suspensio, & indeterminatio tollatur & resolvatur. De quo plura diximus in tractatu de voluntate disp. 5. impugnando decreta indifferentia.

§. XII.

Corollaria notatu digna.

114 EX dictis inferes primò, negantes physicam prædeterminationem totum ordinem gratiæ actualis destruere. Cùm enim hic ordo in auxiliis sufficientibus & efficacibus præcipuè consistat; hujusmodi autem auxilia, sublatâ physicâ prædeterminatione, stare non possint, ut abundè ostendimus; certè qui eam negant, totum ordinem gratiæ actualis evertunt, & ut loquitur D. Prosper suprà relatus, *totaliter extra gratiam sunt.*

115 Inferes secundò, Adversarios viam sternere huic errori Semipelagianorum quo asserebant dari in nobis quædam initia fidei & bonæ voluntatis, quæ non erant à gratia, sed à natura, nec à Deo, sed à libero arbitrio.

Patet etiam hoc corollarium: Nam determinatio voluntatis ad credendum mysteriis revelatis, vel ad diligendum Deum super omnia, est quoddam initium fidei & bonæ voluntatis: Sed talis determinatio non potest verè & propriè effici à gratia duntaxat moraliter excitante: nam, ut suprà vidimus, excitatio moralis non est vera & propria efficientia, sed impropria tantùm ac metaphorica: nec etiam à gratia coëfficientiæ, seu concursu simultaneo ordinis supernaturalis; cùm talis concursus liberi arbitrii determinationem non præveniat, sed supponat, vel expectet à voluntate creata, ut docent Adversarii: Ergo sublatâ gratiâ physicè prædeterminante, determinatio voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia, verè & propriè non potest causari à gratia, subindeque in solam naturam tanquam in veram & propriam causam efficientem debet reduci.

116 Inferes tertiò, Yzambertum, & quosdam alios Doctores Sorbonicos, qui gratiam ex se & ex natura sua efficacem admittunt, & negant eam physicè prædeterminare liberum arbitrium, non loqui cõsequẽter, sed pugnantia scribere & docere.

Probatur breviter: Gratia ex se & ex natura sua efficax, debet verè & propriè efficere liberi arbitrii determinationem ad bonum, v. g. ad diligendum Deum super omnia, vel ad credendum mysteriis revelatis: Atqui gratia moraliter tantùm movens & prævenies voluntatem, non verè & propriè efficit liberi arbitrii determinationem ad bonum, sed impropriè tantùm, & metaphoricè; cùm motio moralis non sit vera & propria efficientia, sed impropria duntaxat ac metaphorica, & magis ad genus causæ finalis quàm efficientis reducatur, ut paragrapho præcedenti fusè ostendimus: Ergo gratia moraliter tantùm movens & excitans voluntatem, non potest esse de se & ex natura sua efficax, sed accidentaliter tantùm, & ab eventu, ut Molina & alii Recentiores docent.

Confirmatur primò: Motio moralis se tenens ex parte objecti, & fit per ostensionem boni, quod convenientiâ suâ voluntatem allicit & invitat; unde objectiva appellatur, ut suprà notabili primo declaravimus: Sed nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis: Ergo nec ulla motio purè moralis. Major patet ex supra dictis. Minor probatur ex D. Thom. 1. p. quæst. 105. art. 4. in corp. ubi sic discurrit: *Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis: Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum universale, sicut & intellectûs objectum est ens universale: quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale; unde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis apertè declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congruè propositum voluntati, eam ex vi propria posse efficaciter movere & determinare ad sui dilectionem, sed hoc convenire soli bono infinito & universali, clarè & intuitivè cognito. Unde Deus, prout à nobis viatoribus obscurè & enigmaticè per fidem cognoscitur, non potest in ratione objecti voluntatem efficaciter movere: quia tunc non apprehenditur ut bonum universale, continens in se omnem rationem boni, sed interdum repræsentatur ut inferens malum pœnæ, vel prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ subinde potest ipsum odio prosequi, vel non diligere; atque adeò nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis, seu infallibiliter movere voluntatem.

Confirmatur secundò: Illud quod movet efficaciter voluntatem ad agendum, debet eam movere & determinare, non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quantùm ad exercitium; cùm repugnet voluntatem operari, nisi aliquem actum in particulari eliciat: Sed nullum objectum creatum, quantumvis congruè propositum voluntati, nec ipse etiam Deus, ut à nobis hic in via obscurè per fidem cognoscitur; nec bonum ut sic, seu beatitudo in communi, possunt efficaciter & infallibiliter movere & determinare voluntatem, quantum ad exercitium actûs; sed solùm quantùm ad specificationem,

ut

ut docent Theologi cum S. Thoma hic quæſt. 9. art. 1. & patet ex dictis diſputatione præcedenti: Ergo nulla motio purè moralis & objectiva, poteſt eſſe de ſe, & ex natura ſua efficax.

9 Confirmatur tertiò: Motio moralis ſe habet per modum ſuaſionis: Sed nulla motio ſe habens per modum puræ ſuaſionis, poteſt eſſe per ſe & ex natura ſua efficax: Ergo nec ulla motio moralis. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma 1. p. quæſt. 111. art. 2. ubi ait: *Solus Deus efficaciter poteſt movere voluntatem; Angelus autem & homo, per modum ſuadentis:* Ergo ex D. Thoma motio, quæ ſe habet per modum ſuaſionis, non eſt de ſe efficax & infallibilis. Unde idem S. Doctor 3 contra Gent. cap. 92. ait, quòd *actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis, per modum perſuadentis:* Ex quo infert poſtea, *quòd cùm diſpoſitio, quæ eſt ex intellectus perſuaſione, neceſſitatem ad eligendum non inducat, non ſemper homo eligit id, quod Angelus cuſtodiens intendit; ſemper tamen hoc homo eligit, quòd Deus operatur in ejus voluntate.* Quibus verbis apertè declarat, quòd Deus efficaciter & infallibiliter movet voluntatem, quia eam movet phyſicè, & aliquid in ea operando: Angelus verò è contra eam efficaciter movere non poteſt, quia movet ipſam ſolùm moraliter, & per modum ſuadentis; ſubindeque juxta principia D. Thomæ, nulla motio purè moralis & objectiva poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax. Quapropter D. Proſper in versibus ſuprà §. 8. relatis, divinæ gratiæ efficacitatem expendens, ait illam non movere ſolis conſiliis & ſuaſionibus, ſed intus mentem hominis immutare ac reformare. Et D. Bernardus ibidem adductus, dicit, quòd illa *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.*

120 Inferes ultimò, ſublatâ ſcientiâ mediâ, neceſſariò admittendam eſſe prædeterminationem phyſicam; ſubindeque omnia argumenta, quibus hujus ſcientiæ impoſſibilitatem in tractatu de ſcientia Dei demonſtravimus, phyſicæ prædeterminationis neceſſitatem affluere.

Probatur breviter hoc corollarium, & oſtenditur connexio, quæ reperitur inter has duas celebres quæſtiones, ſeu inter deſtructionem ſcientiæ mediæ, & poſitionem prædeterminationis phyſicæ. Sublatâ ſcientiâ mediâ, quâ Deus in ſigno rationis antecedenti ſuum decretum, præſciat actus noſtros liberos conditionatè futuros, in eorum veritate objectiva, aut in comprehenſione voluntatis humanæ, neceſſariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio eoſdem actus certò & infallibiliter poſſit cognoſcere: Ergo ſublatâ ſcientiâ mediâ, neceſſariò debet poni prædeterminatio phyſica. Conſequentia patet: quia phyſica prædeterminatio eſt executio, ſeu motio executiva decreti prædeterminantis, ac veluti rivulus ab illo fonte promanans. Antecedens verò ſic oſtenditur: Futura contingentia non poſſunt niſi duplici viâ cognoſci, ſcilicet vel in ſe, ratione veritatis determinatæ, quam habeant in ſeipſis, vel in ſuis cauſis; inter quas præcipua eſt divinum decretum, quod eſt prima radix totius exiſtentiæ futuritionis, cùm nihil fiat in rerum natura, vel futurum ſit, niſi dependenter à Deo liberè volente, ſeu à libera divinæ voluntatis determinatione: Sed divinum decretum non poteſt eſſe cauſa futuritionis & exiſtentiæ actuum noſtrorum liberorum, niſi ſit prædeterminans: Ergo ſublatâ ſcientiâ mediâ, quâ Deus in ſigno rationis antecedenti decretum futura contingentia in eorum veritate objectiva cognoſcat, neceſſariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio poſſit ea cognoſcere. Major & Conſequentia patent. Minor etiam eſt evidens: Tum quia omnis cauſa eſt prior ſaltem naturâ & cauſalitate ſuo effectu: Tum etiam, quia decretum purè indifferens, & à voluntate humana quantùm ad ſpeciem actûs determinabile, (quale fingunt in Deo defenſores ſcientiæ mediæ) non cauſat, ſed ſupponit, vel exſpectat liberam noſtræ voluntatis determinationem: Ergo ut divinum decretum ſit radix & cauſa determinatæ futuritionis actuum noſtrorum liberorum, neceſſariò debet eſſe prædeterminans voluntatem, & non purè indifferens, atque ab ea determinabile, quantùm ad ſpeciem actûs.

§. XIII.

Exponuntur teſtimonia D. Thomæ, quæ Petrus à S. Joſeph nobis objicit in Opuſculo, quod D. Thomæ defenſionem appellat.

121 PRiuſquam Doctoris Angelici teſtimonia proferam, quæ nonnullis, parùm in ejus doctrina verſatis, aliquam poſſent ingerere difficultatem, eruditum Lectorem monendum cenſui, mirum nullo modo videri debere, ſi aliquid in S. Doctore, doctrinæ toties & tam evidenter ab ipſo explicatæ & comprobatæ, apparenter contrarium reperiatur. Cùm enim S. Præceptor tot & tanta volumina conſcripſerit, & toties præſentem quæſtionem pertractaverit, *adeò ad diſcernendum difficilem*, inquit Auguſtinus, *ut quando defenditur liberum arbitrium, Dei gratia negari videatur; quando autem aſſeritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri,*) nihil inquam mirum eſſe debet, ſi alicubi quicquam dixiſſe videatur, quod in favorem, ſeu potiùs adulationem liberi arbitrii, contra divini auxilii efficaciam & cauſalitatem ab Adverſariis detorqueri poſſit. Unde de D. Thoma dicere licet, quod de S. Auguſtino Facundus Hermianenſis initio libri contra Morianum præclarè monuit: *Quid* (inquit) *in hoc miremur?* (nempe ſi quæ D. Auguſtinus aptè in loco dixit, detorqueantur ad ſenſus ab ejus mente maximè alienos) *neque enim meliùs loqui potuit, quàm Prophetæ, quàm Apoſtoli, quàm Evangeliſta; quorum verba ſimiliter malè intellecta, et incongruè adhibita, tam multi Hæretici ſuos defendere conantur errores.* Hoc præmiſſo, breviter hic referam & exponam D. Thomæ teſtimonia, quæ Petrus à S. Joſeph in opuſculo, quod D. Thomæ defenſionem appellat, nobis objicit, quę ex Suarezio, Ruizio, aliiſque Recentioribus diligenter collegit, & redegit in ordinem. Ea ſolùm prætermittam, quæ nullam difficultatis ſpeciem continent: ne in rebus inutilibus immoremur, & tædium ac moleſtiam ſtudioſo Lectori ingeramus.

122 Objicit ergo prædictus Author diſp. 1. ſect. 1. quatuor ex S. Doctore, quæ phyſicæ prædeterminationi videntur adverſa. In primis S. Thomas opuſc. 6. quæſt. 38. docet hanc propoſitionem: *Deus non agit in animam, niſi per novum influxum*, falſam eſſe. 1. quæſt. 22. de verit. art. 8. aſſerit, Deum interdum movere voluntatem, nihil in eam imprimendo: At hæc (inquit Adverſarius) non aſſereret, ſi exiſtimaret cauſam

fim secundam egere semper ad operandum, prævià Dei motione in ea recepta: Ergo talem motionem non docuit.

Secundò: Idem S. Doctor 1.p. qu.105. art.1. 123 ad 3. illud discrimen constituit inter sagittam emissam, & creaturam operantem, quòd sagitta recipit impulsum ipsius naturæ superadditum, & ad violentiam spectantem; id autem, quod creaturæ à Deo recipiunt, est earum natura. Quibus verbis negare videtur in creaturis quamcumque motionem, distinctam ab ea inclinatione naturali & intrinseca, quâ in suas operationes tendunt, & quæ ipsis in earum productione indita est ab authore naturæ.

Tertiò, quoties idem S. Doctor tradit divi- 124 sionem actûs, illum adæquatè secat in primum & secundum. Sed hæc divisio non esset adæquata, si daretur prædeterminatio physica: ipsa enim neque esset actus primus, neque secundus, utpote à virtute agendi, & ipsa operatione distincta: Ergo esset actus tertius.

Quartò, S. Thomas interdum asserit, con- 125 cursum Dei universalem modificari & determinari per causas secundas: At hoc esset falsum, si eas ad agendum physicè prædeterminaret: Ergo physica prædeterminatio principiis doctrinæ D. Thomæ adversari videtur.

Verumtamen hæc parùm urgent, & facilè di- 126 lui possunt. Ad primum enim respondetur, D. Thomam solùm intendere, quòd Deus non semper animam aut voluntatem movet, in eam influendo seu imprimendo habitualia gratiæ & charitatis dona, sed interdum eam movet solis auxiliis actualibus, ut clarè seipsum explicat locis citatis; ait enim in prædicto opusculo, post verba ab Adversario relata: *Manifestum est enim, quòd Deus in animas agit, non solùm causando in ea aliquem habitum, puta gratiæ, vel virtutes, sed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc, vel ad illud; quod non proprie dicitur influere, sed magis movere ad actum.* Et quæstione citata de veritate, postquam dixit: *sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multò amplius Deus*, statim subdit: *immutat autem voluntatem dupliciter; uno modo movendo tantùm, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicujus habitus, quandoque facit ut homo velit, quod prius non volebat: altero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem: sicut enim ex ipsa naturæ, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum; ita ex aliquo superaddita, sicut est gratia, vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata, naturali inclinatione.* Ex qua doctrina tantùm abest, quòd aliquid contra nos possit inferri; quin potiùs per ipsam magis nostra stabiliatur ac roboretur sententia: Tum quia S. Doctor ait, quòd *sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multo amplius Deus*; atque adeo sicut voluntas physicè se movet de uno actu in alium, absque læsione libertatis; ita & à fortiori Deus potest illæsâ ipsius libertate, eam physicè præmovere, seu de uno actu mutare in alium, ut suprà arguebamus: Tum etiam, quia D. Thomas ibidem ait, quòd Deus movendo liberum arbitrium, facit quòd homo velit, quod antea non volebat: At per concursum simultaneum Deus non movet liberum arbitrium, nec facit quod homo velit, ut suprà ostensum est: Ergo D. Thomas iisdem locis, quæ Adversarius nobis opponit, non obscurè docet prædeterminationem physicam, tantùm abest, quòd illi adversetur.

Ad secundum dicendum, sermonem ibi esse de 127 institutione & constitutione naturæ in actu primo, ultra quam determinationem indiget motione ad actum secundum applicante, ut docet S. Thomas hic qu.109. art.1. ubi ait: *Actus intellectus & cujuscumque entis creati dependet à Deo quantùm ad duo, uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit, alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum.* Et qu.3 de potentia, art. 7. ad 7. *Virtus naturalis* (inquit) *quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum & fixum in natura: sed id quod facit Deus in illa, ut actualiter operentur, habet quoddam esse incompletum, eo modo, quo colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento artificis.* Falsum ergo est, quod ait Petrus à S. Joseph, *Nullam in creaturis dari motionem, distinctam ab ea inclinatione naturali & intrinseca, quâ in suas operationes tendunt, & quæ ipsis in earum productione indita est.* Unde D. Thomas locis suprà citatis, præsertim quæstione citatâ de potentia, docet Deum movere causas secundas ad operandum, non solùm quia dedit illis virtutes operativas, & conservat eas, sed etiam quia illis applicat ad agendum.

Quod testimonium adeò clarum & perspi- cuum est, ut Suarez Adversariorum Coriphæus, & in eludendis D. Thomæ testimoniis sagacissimus, nullam omnino fugam invenire potuerit, sed coactus fuerit concedere in libro de concursu Dei, cap. 11. D. Thomam eo loco verè docuisse præmotionem physicam. Addit tamen, Doctorem Sanctum, peritiorem factum, in utra- que sua summa (Theologica scilicet & contra Gentiles) quæ, inquit, sunt quasi ultimum ipsius testamentum, virtualiter se retractasse; quatenus 1.p qu.105. art.5. loquens de modo, quo Deus concurrit cum causis secundis, postquam probavit, quòd Deus potest dici causa actionum creaturarum, & inquantum produxit virtutes operativas causarum secundarum, & in quantum eas conservat, addit tertio loco, & *inquantum eas quasi applicat ad operationem, sicut artifex applicat securim ad secandum*: nam particula illa *quasi*, diminutiva est, & indicat Deum verè & propriè non præmovere & applicare causas secundas ad operandum, sed similitudinariè tantùm & metaphoricè.

Sanè mira est hujus Authoris sagacitas, & in expendendis ac enucleandis verbis D. Thomæ diligentia. Sed quæso cur etiam non fuit æquè exactus & religiosus in expendendis Scripturæ testimoniis? quare similiter non negat Christum esse verè Filium Dei unigenitum, eò quòd S. Jo- E annes testetur se vidisse gloriam ejus *quasi Unigeniti à Patre*? Cur etiam non negat esse verum ignem in purgatorio, eò quòd D. Paulus 1. ad Corinth. 3. dicat de illo, qui superædificat fœnum & stipulam *salvus erit sic tamen, quasi per ignem*: qui locus ferè unicus est in Scriptura sacra, ex quo fideles inferunt esse verum ignem in purgatorio. Miror etiam prædictum Authorem non advertisse S. Thomam eodem articulo citato 1. partis in resp. ad 3 rem à illa particulâ quasi, dicere absolutè, & formalibus verbis, quòd *Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum*, quod idem

expreſſerat lib. 3. contra gentes cap. 70. & paſſim in omnibus ſuis operibus, illâ particulâ, *quaſi*, ſemper prætermiſsâ.

Porroſi quærat aliquis, cur D. Thomas in corpore dicti articuli ex prima parte, illam particulam addiderit, ratio in promptu eſt, quia ſcilicet ibi comparat motionem Dei in creaturas, cum motione artificis, reſpectu cultelli: unde ut inueret in hoc exẽplo non reperiri omnimodam paritatem, ſed aliquam diſſimilitudinem (nam cultellus & alia inſtrumenta artium, ita moventur & applicantur ab artifice, ut tamen ſeipſa non moveant & applicent; agentia verò creata, ſi viventia ſint & libera, ita moventur à Deo, ut tamen ſeipſa moveant & applicent, ut declarat idem S. Doctor 1. p. qu. 105. art. 4. ad 2. ubi ait: *moveri ex ſe, non repugnat ei, quod movetur ab alio,*) ut inquam, hoc diſcrimen, quod inter inſtrumenta artis & cauſas ſecundas reperitur, indicaret, addidit particulam illam *quaſi*. Unde idem S. Doctor qu. 24. de verit. art. 1. ad 5. ſic habet: *Inſtrumentum dupliciter dicitur; uno modo proprie, quando ſ. illa res aliquid ita ab altero movetur, quod non conferatur ei a movente aliquod principium talis motus; ſicut ſerra movetur a carpentario, & tale inſtrumentum eſt expers libertatis: alio modo dicitur inſtrumentum magis communiter, quicquid eſt movens ab alio motum, ſive ſit in illo principium ſui motus, ſive non; & ſic ab inſtrumento non oportet, quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid ita poteſt eſſe ab alio motũ, quod tamen ſeipſum moveat, & ita eſt de mente humana.*

Quare defectum & abſurditatem allatæ reſponſionis vidit tandem ipſemet Suarez poſt aliquod tempus, aut ſaltem ille, qui ſub nomine Suarefii, Lugduni Anno 1651. tomum de auxiliis, qui eſt ſecundus operis tripartiti, in lucem edidit. Nam libro 3. illius tomi capite 38. cùm ſibi reſpondendum eſſet ad illam authoritatem citatam ex qu. 3. de potentia, & ad alias ſimiles quæ paſſim occurrunt in D. Thoma, non auſus eſt ſtare in prima ſua ſolutione: quia illam non ſolùm Capreolo, & omnibus antiquis D. Thomæ diſcipulis, contrariam eſſe cognovit, qui omnes & authoritate illius articuli, & eodem modo loquendo utuntur, verùm etiam ab omnibus Doctoribus, tanquam ridiculam & fictitiam rejici, & manifeſtiſſimis rationibus expugnari: ſed retractans illud quo dixerat libro 1. de concurſu Dei capite 11. nempe & Thomam in Summa Theologica ſe retractaſſe, conatur explicare ejus mentem, recurrendo ad communem aliorum ſolutionem, qui dicunt S. Doctorem nomine motionis & applicationis intellexiſſe concurſum ſimultaneum; quam tamen ſolutionem ſupra paragrapho 1. evidentiſſimis D. Thomæ teſtimoniis confutavimus, eamque ipſemet Suarez loco citato de concurſu Dei (illius falſitatem haud dubiè recognoſcens) tradere auſus non fuerat, ſed aliam jam impugnatam, imò & ab ipſo tandem reprobatã, fabricavit at.

128 Ad tertium reſponderur, conceſſa Majori, negando Minorem: licèt enim prædeterminatio phyſica non ſit actus primus, neque ſecundus, non tamen eſt actus tertius, ſed aliquid medians inter actum primum & ſecundum, & ſe habens per modum nexus & vinculi utrumque conjungentis: ſient modus unionis, quem aliqui inter materiam & formam admittunt, non eſt aliqua tertia pars ab aliis diſtincta, ſed aliquis nexus intermedius utramque conjungens.

A

Ad quartum dicendum, quod quando *Divus Thomas* aſſerit Dei motionem vel concurſum modificari, vel determinari à cauſis ſecundis, ſolùm intendit docere, quod Deus attemperat & accommodat ſuum concurſum, ſuamque motionem naturis rerum, quas movet & applicat ad agendum; ita ut cauſas neceſſarias & naturales moveat ad unum per modum naturæ, non relinquendo in eis potentiam ad oppoſitum, quia illarum natura eam non expoſcit; liberas verò prædeterminet ad unum per modum liberi, relinquendo potentiam ad oppoſitum, & præſuppoſitâ in intellectu indifferentiâ objectivâ judicii, quæ eſt proxima radix libertatis; & hoc eſt Deum determinari à cauſis ſecundis materialiter & objectivè, quod non impedit quominus per ſuam motionem & concurſum in genere cauſæ efficientis eas ad agendum præmoveat, & phyſicè prædeterminet, conformiter ad illarum conditionem & naturam. Unde divina motio non impedit quin cauſæ liberæ contingenter & liberè operentur, imò potiùs hoc in ipſis efficit, ut luculentur expendit S. Doctor 1. p. qu. 83. art. 1 ad 3. dicens: *Deus eſt prima cauſa movens & naturales cauſas & voluntarias; & ſicut naturalibus cauſis movendo eas, non auferit, quin actus earum ſint naturales; ita movendo cauſas voluntarias, non auferit, quin earum actiones ſint voluntariæ, ſed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque, ſecundum ejus proprietatem.*

B

C

Ex quo patet, frivola ac futilia eſſe quæ objicit Adverſarius ſect. 2. ejuſdem opuſculi, ubi ſic diſcurrit: ſi Deus prædeterminaret cauſas ſecundas ad agendum, nulli darentur effectus contingentes: quia (inquit) motio hæc prædeterminans ejus eſt conditionis, ut illâ poſitâ neceſſariò ſequatur effectus, tam in cauſis liberis, quàm in naturalibus; ita ut non poſſit non eſſe.

Addit, juxta D. Thomam, creaturas irrationales moveri neceſſariò ad ſuos actus, rationales verò voluntariè & liberè, & tanquam habentes dominium in eos actus ad quos moventur; hoc autem diſcrimen fruſtra aſſignari, ſi tam creaturæ rationales quàm irrationales ad omnes ſuos actus phyſicè prædeterminentur: ſicut enim in ea hypotheſi ignis v. g. ſine motione prædeterminante agere nequit, & cum illa non poteſt non agere; ita (inquit) homo non poteſt actum ullum elicere, ſi caret prædeterminatione, eâ verò poſitâ, non poteſt non operari; ubi ergo habebit locum diſcrimen à S. Thoma aſſignatum, & quomodo poſita motione Dei, voluntas adhuc retinebit dominiũ in proprium actum?

D

Addit etiam, D. Thomam frequenter docere, futura contingentia non poſſe certò cognoſci in ſuis cauſis, & ubique recurrere ad eorum exiſtentiam in æternitate, ſecundum quam ait ea eſſe præſentia ab æterno conſpectui divino: ſi autem homo prædeterminatur phyſicè ad ſuos actus, cùm poſitâ illâ prædeterminatione, neceſſe ſit in ſenſu compoſito eum operari, & impoſſibile ſit abſolutè illius operationem impediri, vel ab ipſo, vel à quacunque alia cauſa; quis dubitet quin Deus in ejuſmodi prædeterminatione efficaciſſima, & prorſus ineluctabili, certò, in ò certiſſimè, futuros actus noſtros intueri poſſit; Ergo D. Thomas phyſicam prædeterminationem non agnoſcit.

E

ſed

131 Sed hæc, ut dixi, nullius sunt roboris. Ad primum enim facilè respondetur, quòd licèt motio prædeterminans ejus sit conditionis & naturæ, ut eâ positâ necessariò seu infallibiliter sequatur effectus, tam in causis liberis, quàm in naturalibus, diversimodè tamen; nam ita causas necessarias ad unum per modum naturæ movet & applicat, ut nullam in eis relinquat potentiam ad oppositũ, quia hoc ita exigit illarum natura; unde eâ positâ effectus sequitur necessariò, necessitate absolutâ, quæ omnem libertatem & contingentiam tollit: causas verò liberas ita ad agendum impellit, ut tamen in eis relinquat potentiam ad oppositum, quia natura & conditio causæ liberæ hoc exposcit; quare eâ positâ effectus sequitur necessariò necessitate tantùm infallibilitatis, quæ libertati & contingentiæ non præjudicat. Unde D. Thomas qu. 22. de veritate, art. 5. ad 5. sic ait: *Quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divinæ voluntate, tamen potentia deficiendi effectum divinæ voluntatis, simul stat cum divina voluntate.* Et in 1. ad Annibaldum dist. 47. qu. unica, art. 4. ad 2. *Quamvis contrarium ejus quod est volitum à Deo, non possit stare cum voluntate divina; possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ; & hoc sufficit ad hoc, ut effectus sit contingens, & non necessarius.*

132 Ex hoc patet solutio ad secundum, & discrimen inter creaturas rationales & irrationales: nam creaturæ rationales & liberæ, sub motione prædeterminante retinent potentiam ad oppositum; subindeque dominium actuale in proprium actum, quem ita eliciunt, ut possint non elicere, vel ab illo cessare, potentia antecedenti, & in sensu diviso; non verò creaturæ irrationales & necessariæ: quando enim ignis v. g. movetur ad calefaciendum, vel Sol ad illuminandum, ita ad hunc actũ applicatur, ut sub motione divina non retineat potentiam, etiam antecedentem, seu in sensu diviso, ad negationem ejus, vel ad actum oppositum. Dixi, *sub motione divina*, quia posse non agere in sensu diviso, non est posse non operari, divisâ, semotâ, & veluti excussâ motione prædeterminante (ut perperàm supponit Adversarius toto illo opusculo) sed sub ipsâ motione retinere potentiam ad non agendum, vel ad agendum oppositum, ut alibi fusè exposuimus.

In tract. de praedet. D. q. ar. 4

133 Ad tertium respondeo, quòd quando S. Thomas docet, futura contingentia non posse certò cognosci in suis causis, loquitur de causis secundùm se consideratis, & prout abstrahunt à divino decreto prædeterminante (sic enim non possunt esse medium ducens ad certam & infallibilem futurorum contingentium notitiam, ut contra Molinam ostendimus in tract. de scientia Dei) non verò de causis secundis, prout subsunt divinæ motioni & prædeterminationi, seu quatenus efficaci divinæ voluntatis decreto subordinantur; sic enim habent rationem medii, in quo Deus futura cõtingentia certò & infallibiliter cognoscit, ut docet D. Tho. 1. contra gent. cap. 67. ratione 3.

D. 4 ar. 3 §. 4.

134 Nec obstat, quòd idem S. Doctor variis in locis recurrat ad præscientiam futurorum contingentium in æternitate: Tum quia talis præsentia prioritate naturæ supponit decretum prædeterminans voluntatis divinæ, quo hujusmodi futura transferuntur à statu meræ possibilitatis ad statum determinatæ & infallibilis futuritionis, ac in eo tanquam in ratione à priori & A causa virtuali fundatur: Tum etiam, quia per hoc intendit declarare, scientiam Dei, respectu futurorum contingentium, non esse abstractivam, & simplicis intelligentiæ, (qualis est cognitio Prophetarum) sed intuitivam & visionis, qualis est cognitio rei præsentis. Vel etiam vult significare, quòd scientia Dei respectu futurorum contingentium, est certa & infallibilis omnibus modis, & non habet solùm certitudinem & infallibilitatem ex parte medii, in quo fundatur, (decreti scilicet prædeterminantis) sed etiam ex parte objecti quod contemplatur, quod quando cognoscitur ut præsens in æternitate, ratione talis præsentialitatis, habet quemdam specialem B modum certitudinis, quem non habet ex efficacia & infallibilitate divini decreti, ut in tractatu de scientia Dei fusè exposuimus.

D. 4 ar. 5 §. 5.

§. XIV.

Alia D. Thomæ testimonia exponuntur.

135 OBjicit Adversarius sect. 3. difficile D. Thomæ testimonium, desumptum ex hac parte, quæst. 9. art. 6. ad 3. ubi exponens, quâ ratione Deus moveat voluntatem hominis ad agendum, & tamen non sit causa peccati, sic ait: *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum; sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infrà dicetur.* In quibus verbis (subdit Petrus à S. Joseph) tria ponderanda sunt. Primum est, quòd Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad bonum universale; quia scilicet ei tribuit naturalem inclinationem ad tale bonum. Secundum, hominem ex proprio rationis judicio seipsum determinare ad volendum hoc vel illud bonum, sive verum, sive apparens; id est, tam ad actum bonum, quàm ad malum, ita ut ad neutrum aliunde determinetur. Tertium, quòd etsi voluntas se determinet ad volendum hoc vel illud, interdum tamen propter specialem rei exigentiam, Deus movet aliquos per gratiam ad aliquid determinatè volendum, ut quando Deus hominem excitat ad actum contritionis vel amoris Dei. Hæc autem apertè impugnant prædeterminationem physicam, juxta quam voluntas à Deo inclinatur & determinatur, non tantùm ad bonum in genere, sed etiam ad bona particularia, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium: neque solùm requiritur præmotio aliqua specialiter propter actus bonos ordinis E supernaturalis, sed ea etiam generatim necessaria dicitur ex munere primæ causæ, & ob indifferentiam voluntatis ad omnes actus naturales, sive ii boni sint, sive mali.

136 Huic celebri D. Thomæ testimonio adjungit Adversarius duo alia desumpta ex libro 2. sententiarum. Primum habetur dist. 25 qu. 1. art. 1. ad 3. ubi S. Doctor sic ait: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus.* Ex quo patet, Deum ita operari cum libero arbitrio, ut ei relinquat facultatem seipsum determinandi,

di, & dominium sui actûs: neutrum autem relinqueret, si illud ad agendum prædeterminare.; quomodo enim potest seipsum determinare si ab alio ad talem specie & numero actionem prædeterminetur? quomodo etiam potest ipsi relinqui dominium sui actûs, si positâ prædeterminatione necesse sit ut homo agat ad quod impellitur, neque possit talem actum suspendere?

137 Aliud testimonium desumit ex dist. 28. ejusdem libri quæst 1. art. 1. ubi S. Thom. ita scribit: *Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud.* Sed qui aliquid eligit ex prædeterminatione physica, non eligit illud ex proprio judicio; nulla ergo physica aprè determinationem esse proprium judicium operantis: Ergo talis prædeterminatio non est ad mentem S. Doctoris.

Confirmatur: Eligere aliquid ex proprio judicio, est eligere illud cum potestate non eligendi: sed ille, qui ex prædeterminatione eligit aliquid, non habet potestatem illud non eligendi; non enim datur potestas ad impossibile, sed tantùm ad id, quod fieri potest: Ergo non eligit ex proprio judicio.

138 Ad primum respondeo, D. Thomam ibi solùm constituere discrimen inter motionem Dei in ordine ad bonum ut sic, & in ordine ad bona particularia; consistens in eo quod ad primum adæquate applicat & determinat voluntatem, ipsa solùm elicitivè concurrente; in ordine autem ad bona particularia, voluntas creata non solùm elicitivè, sed etiam applicativè concurrit, applicando & determinando seipsam; non quidem ut primum applicans & determinans, sed ut secundum, & consequenter sub motione, applicatione, & prædeterminatione Dei ut primi moventis, applicantis, & prædeterminantis: ex quo non sequitur, quòd à Deo non prædeterminetur ad volitionẽ bonorum particularium, sed potiùs oppositum, ut infrà patebit.

Quòd autem hæc interpretatio sit legitima, patet, quia D. Thom. loc. cit. seipsum remittit ad tract. de gratia, ad quæst. seil. 111. ut notatur in margine: ibi autem art. 2. explicans, quid sit gratia operans, & cooperans, sic ait: *In illo effectu, in quo mens nostra est mota, & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo tribuitur, & secundùm hoc dicitur gratia operans: in illo autem effectu, in quo mens nostra & movet & movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundùm hoc dicitur gratia cooperans.* quibus verbis apertè docet, Deum in prima volitione finis ita movere & applicare voluntatem, ut ipsa ad talem actum elicitivè agatur, non verò applicativè concurrat; unde in tali actu non potest peccare, alioquin peccatum Deo tribueretur, ut disputatione præcedenti ostendimus: in volitione autem bonorum particularium voluntas non applicatur adæquatè à Deo, sed ita ab eo movetur, applicatur, & determinatur, ut in suo ordine, & tanquam secundum liberum, seipsam moveat, applicet, & determinet; & ideò in tali actu potest peccare, & à regulis morum deficere. Unde Divus Thomas per hanc responsionem & doctrinam rectè solvit illud argumentum, quod sibi objecerat, nempe: *Deus non est causa nisi bonorum: si autem à solo Deo voluntas moveretur, nunquam moveretur ad malum;* nam licèt voluntas à solo Deo ut primâ causâ, & generali motore, non solùm ad volitionem boni in communi, sed etiam ad volitionem bonorum particularium moveatur & applicetur: quia tamen in suo ordine, & ut secundum liberum, seipsam movet, applicat, & determinat ad volendum hoc vel illud particulare bonum, verum, vel apparens, potest peccare, & à rectitudine divinæ motionis se subtrahere: sicut quia scriba ita movet & applicat manum pueri ad scribendum, ut tamen iste seipsum moveat & applicet, in ejus scriptione potest reperiri deformitas, ac defectus; qui non in ipsum magistrum applicantem, sed in ipsum puerum scribentem reduci debet.

Sed instat adversarius: D. Thomas loco citato ait: *Interdum Deus specialiter movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam:* At hoc esset falsum, si Deus non tantùm ad bonum in communi, sed etiam ad omnia bona particularia voluntatem determinaret: Ergo juxta D. Thomam, Deus non prædeterminat voluntatem ad volitionem omnium bonorum particularium. 139

Respondeo, D. Thomam illis verbis solùm significare voluisse, præter motionem generalem, quâ Deus movet & applicat voluntatem, & omnes alias causas secundas, sive naturales, sive liberas, & quæ ad universalem Dei providentiam, causalitatemque pertinet, dari aliam specialem in ordine gratiæ, quæ solùm ad actus supernaturales se extendit, & ad Deum ut specialem motorem & providorem attinet, ut docet quæst 109. art. 1. qui citatur in margine. 140

Ad secundum fusè respondimus in tract. de Voluntate Dei. Nunc breviter dico, quòd licèt Deus ut primum movens, & primùm liberum, præmoveat & prædeterminet voluntatem ad operandũ, hoc tamen non impedit, quòminùs voluntas in suo ordine, & ut secundum movens ac secundum liberum, seipsam moveat & determinet: *Moveri enim ex se, non repugnat ei quod movetur ab alio,* inquit S. Tho. 1. p. qu. 105. art. 4. ad 2. Unde sicut videmus, quòd generatio plantæ procedit à Sole, ut primo generante & alterante, à terra verò ut à secundo generante, & dependente ab influxu corporũ cœlestiũ; ita pariter liberi arbitrii determinatio à Deo ut primo movente & applicante, & à voluntate creata, ut secundo libero & movente, producitur. Similiter etiam supremum dominiũ, quod Deus in ratione primæ causæ habet in nostros actus liberos, non impedit quòd voluntas in eos habeat dominiũ inferius, & Deo subordinatum: quemadmodum, ut suprà dicebamus, supremum Regis dominium non tollit dominium utile & inferius, quod vasallus habet in fundum. Et ideo rectè dicit D. Thomas, quòd *determinatio actionis in potestate liberi arbitrii constituitur, & quòd illi remanet dominium sui actus;* subdit tamen, *licèt non ita sicut primo agenti.* Quibus verbis, (quæ ex industria omisit Petrus à S. Joseph,) apertè declarat, determinationem nostræ voluntatis, non ita esse in ipsius voluntatis potestate, quòd non etiam descendat à suprema Dei potestate, illam causante: quia dominium, quod habet voluntas in suos actus, non est supremum, sicut illud, quod competit primo agenti. Unde idem S. Doctor qu. 3. de potentia art. 7. ad 13. ait: *Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ; sed quia causa prima non ita agit in voluntatem, ut eam de necessitate ad unum* 141 D. 8. ar. 4 §. 2.

deter-

Digitized by Google

determinet, ſicut determinat naturam; & ideò determinatio actûs relinquitur in poteſtate rationis & voluntatis.

Quo etiam loco apertè docet, dominium quod voluntas habet in ſuos actus liberos, non omnem excludere prædeterminationem, ſed eam tantùm quæ eſt per modum naturæ, & quæ tollit indifferentiam judicii, & potentiam ad oppoſitum: alioquin non debuiſſet addere illa verba, *ut eam de neceſſitate ad unum determinet*, ſed ſimpliciter aſſerere, quòd Deus voluntatem non determinat ad unum; fuiſſet enim planior & clarior ſenſus, ut patet: ſed de hoc infra redibit ſermo.

Addo quod S. Doctor 1. p. quæſt. 19. art. 3. ad 5. hoc ſtatuit diſcrimen inter primum & ſecundum liberum, & inter voluntatem divinam & creatam, quòd *voluntas creata, cùm ex ſe ſit contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: Sed voluntas divina determinat ſeipſam ad volitum, ad quod habet habitudinem non neceſſariam.* Ex quo patet falſum eſſe, & menti S. Doctoris planè repugnans, quod ſæpè in prædicto opuſculo repetit & inculcat Adverſarius, nempe libertatem divinam & creatam in eo convenire, quod ſicut Deus, præcisè ut liber eſt, ab alio quàm à ſe non determinatur ad agendum; ita creatura, quâ libera eſt, ita ſe determinat ad agendum, ut ad hoc, ſalvâ ipſius libertate, ab alio determinari non poſſit.

142 Inſtat Adverſarius, & ait de ratione dominii eſſe, ut homo poſſit eligere hoc vel illud: Qui autem eſt prædeterminatus, non eſt indifferens ut eligat hoc vel illud: Ergo non habet dominium ſuorum actuum. Simili diſcurſu utitur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 42. num. 8. ubi ait ex noſtra ſententia ſequi, nunquam voluntatem operari ut indifferentem ad plura: Nam idem eſt indifferens eſſe, quòd eſſe indeterminatum: Sed voluntas nunquam operatur ut indeterminata, quia ſemper indiget prædeterminatione, ut nos dicimus: Ergo nunquam operatur ut indifferens.

143 Sed iſti Authores hallucinantur, eò quòd non diſtinguant duplicem voluntatis indifferentiam: Alia dicitur potentialis ſeu ſuſpenſiva; quia dicit carentiam ſeu ſuſpenſionem omnis actûs: Altera vocatur actualis & poſitiva, quâ voluntas ita actu eligit & ſe determinat, ut retineat potentiam ad oppoſitum. Licèt ergo qui eſt prædeterminatus ad operandum, non ſit indifferens indifferentiâ potentiali & ſuſpenſivâ: quia prædeterminatio, quæ eſt quædam divinæ actualitatis participatio, tollit ſuſpenſionem voluntatis, & aufert ab ea (ut ita dicam) rubiginem potentialitatis; ſubindeque ipſam actuat & perficit, aliquem defectum & imperfectionem ab ea tollendo, & ipſam reducendo de actu primo ad ſecundum: ſemper tamen ſub tali motione prædeterminante, ſervat indifferentiam actualem & poſitivam; quia ita elicit actum ad quem prædeterminatur, ut retineat (etiam prout ſtat ſub illa motione) potentiam ad oppoſitum, ut antea expoſuimus: unde licèt tunc non habeat dominium potentiale in actum quem elicit, habet tamen in ipſum dominium actuale, quod eſt multò perfectius; adeoque prout ſtat ſub divina præmotione, eſt perfectiori modo libera, & domina ſui actûs, quàm eſſet antea.

Ex quo patet reſponſio ad duo argumenta
144 **propoſita.** Ad primum enim, diſtinguo Majorem: De ratione dominii eſt ut homo poſſit eligere hoc vel illud: de ratione dominii potentialis, concedo Majorem; de ratione dominii actualis, nego Majorem, ſufficit enim ad tale dominium, ut ita homo eligat unum, ut poſſit eligere alterum. Ad ſecundum ſimiliter diſtinguo Majorem: Idem eſt indifferens eſſe, ac eſſe indeterminatum, indifferentiâ potentiali & ſuſpenſivâ, concedo Majorem; indifferentiâ actuali & poſitivâ, nego Majorem; hæc enim ultima indifferentia importat actuale exercitium, ſeu determinationem voluntatis ad unum actum, cum potentia ad negationem vel ſuſpenſionem ejus, vel ad eliciendum actum oppoſitum.

Ad tertium teſtimonium deſumptum ex di- 145
B ſtinctione 28. libri primi ſententiarum, nego eum, qui eligit ex prædeterminatione, non eligere ex proprio judicio: licèt enim prædeterminatio non ſit proprium judicium operantis, ipſum tamen cauſat & efficit; quia eodem inſtanti quo movet & determinat voluntatem ad eligendum aliquod opus, applicat intellectum ad judicium practicum, quo judicat tale opus eſſe hîc & nunc hoc è eligendum: unde voluntas, quæ eſt appetitus rationalis, ita ipſum eligit, ut tamen ſervet poteſtatem ipſum non eligendi, non in ſenſu compoſito, ſed diviſo, ſicut antea expoſuimus. Per quod patet reſponſio ad con-
C firmationem.

Præter hæc teſtimonia, adducit Adverſarius 146
eadem ſect. 3. num. 3 alia, quibus S. Doctor docet voluntatem ita ſe determinare ad actum, ut ab alio agente extrinſeco non determinetur, ait enim in 2. diſt. 39. qu. 1. art. 1 *ipſa potentia voluntatis, quantùm in ſe eſt, indifferens eſt ad plura: ſed quòd determinatè exeat in hunc actum, vel in illum, non eſt ab alio determinatè, ſed ab ipſa voluntate.* Et qu. 3. de malo art. 3 ad 5. *Voluntas cùm ſit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, ſcilicet per conſilium rationis, nec oportet hoc eſſe per aliquod agens extrinſecum.*

D His teſtimoniis duplex poteſt adhiberi reſpon- 147
ſio. Prima eſt, quod D. Thomas in his locis loquitur de determinatione voluntatis ad malum morale, quæ non eſt ab alio, ſed à ſola voluntate, ut prima cauſa deficiente, & difformiter ad regulas morum operante. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet tum ex titulo illius articuli primò citati, in quo S. Doctor quærit, *Utrum in voluntate poſſit eſſe peccatum?* tum etiam ex argumento quod ſibi objicit qu. citatâ de malo, quod eſt hujuſmodi: *Omne quod ſe habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante, ad hoc ut exeat in actum: Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet ſe habet: Ergo ad hoc ut exeat in actum peccati, indiget quòd ab aliquo determinetur ad malum.* Unde quando Sanctus
E Thomas ibidem reſpondet, voluntatem à ſeipſa, & non ab aliquo agente extrinſeco determinari, manifeſtum eſt, ipſum loqui de determinatione voluntatis ad peccatum & malum morale.

Secunda ſolutio eſt, quòd quando D. Thomas 148
dicit voluntatem ab aliquo agente extrinſeco non determinari, intendit ſolùm voluntatem creatam à nulla cauſa ejuſdem ordinis, ſeu à nullo agente creato determinari, non tamen excludit agens increatum, quod cùm ſit cauſa ipſius voluntatis, inter agentia extrinſeca propriè non computatur, ut docet idem S. Doctor locis §. 2. relatis. Item D. Bonaventura in 2. diſt. 25.

Digitized by Google

qu. 5. ponit distinctionem inter hæc tria, voluntatem induci, immutari, & cogi, & dicit, quòd *voluntas induci potest ab agente creato, mutari verò ab alio non potest, nisi ab agente increato, cogi verò ab aliquo non potest.*

§. XV.

Alia argumenta solvuntur.

140 OBjicit insuper Adversarius disp. 1. sect. 4. ex D. Thoma 1. p. qu. 82 art. 2. ad 2. Movens ex necessitate causat motum, quando mobile omninò illi subditur: At nihil frequentiùs asseverant Thomistæ, quàm motionem physicè prædeterminantem, perfectissimè sibi subjicere voluntatem, scilicet ut ne quoad usum quidem voluntas sibi motionem illam subjiciat: Ergo motio prædeterminans de necessitate, causat motum seu actum voluntatis.

150 Confirmatur primò: Idem S. Doctor ibidem qu. 83. art. 1. ad 5 docet, quòd dispositiones quæ sunt in voluntate, non tollunt libertatem, quia subjacent judicio rationis: Sed motio prædeterminans non subjacet judicio rationis, nec est in potestate voluntatis eam habere, vel habitam repellere: Ergo tollit libertatem.

151 Confirmatur secundò: D. Thomas qu. 22. de verit. art. 6. in corp. ait: *Ex hoc aliquid dicitur necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum:* & qu. 6. de malo, art unico, docet non esse liberum, quod voluntas vitare non potest: At ratione prædeterminationis voluntas immutabiliter determinatur ad unum, actuique redditur ab ipsa inevitabilis: Ergo per illam voluntas necessitatur.

152 Confirmatur tertiò: Idem S. Doctor ibidem ita necessitatem à voluntate excludit ut velit voluntatem, etsi a Deo motam, adhuc manere indifferentem, & indeterminatam ad agendum, vel non agendum; ait enim: *Cùm Deus omnia moveat secundùm conditionem mobilium, ut levia sursùm, & gravia deorsùm, etiam voluntatem movet secundùm ejus conditionem non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa.* Consequenter ergo rejicit eam sententiam, quæ docet voluntatem per motionem divinam determinari ad unam partem.

153 Ad objectionem respondeo, movens ex necessitate causare motum, quando ita sibi subjicit mobile, ut in eo non relinquat potentiam ad oppositum, secùs verò si relinquat in mobili possibilitatem ad oppositum, eamque foveat & conservet: motio autem prædeterminans, juxta Thomistas, sic movet voluntatem ad unum, quòd relinquat possibilitatem ad oppositum; & ita licèt in infinitum excedat capacitatem voluntatis, & illam quantùm ad applicationem & usum efficaciter sibi subjiciat, eam tamen ex necessitate non movet, sed per modum liberi, ut docet D. Thomas locis suprà citatis, præsertim 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3.

Addo quod, licèt motio divina ex parte causæ in infinitum excedat capacitatè voluntatis, quia est effluxus à prima causa, & quædam divinæ omnipotentiæ participatio; ex parte tamen actûs & objecti ad quod terminatur, non adæquat totam voluntatis capacitatem, quia illam non movet & applicat ad universale bonum, quod est adæquatum illius objectum, sed solùm ad quædam bona particularia, quæ sunt ejus objecta inadæquata & partialia; unde licèt entitativè non subdatur libero arbitrio, terminativè tamen ei subjicitur; nam actus, & objectum ad quod terminatur, voluntati omninò subduntur; quia, ut dixi, voluntas, prout subest divinæ motioni, retinet potentiam ad non eliciendũ, vel suspendendum actum, ad quem movetur, & ad non eligendum seu respuendum objectũ, quod prosequitur.

154 Ad primam confirmationem respondeo, optimè dicere S. Thomam, quòd qualitates, quæ subjacent judicio rationis & voluntati, non auferunt libertatem: inde tamen non licet inferre, qualitates omnes, quæ antecedunt voluntatem, & judicio rationis non subjacent, tollere libertatem; maximè si proveniant à prima causa, & radice libertatis. & ad hoc dentur, ut voluntas se liberè determinet, suamque libertatem exerceat, & de actu primo ad secundum reducat; ut variis exemplis declaravimus in tract. de prædestinatione, exponendo concordiam libertatis cum divina providentia & prædestinatione. Unde cùm motio prædeterminans sit quidam effluxus à primo libero, & à prima totius libertatis & contingentiæ radice (nempe scilicet divinæ voluntatis efficacia) procedat; ac liberam nostræ voluntatis determinationem, per modum causæ seu principii actualis, prioritate naturæ antecedat; licèt judicio rationis & voluntatis non subjaceat, ejus tamen libertatem non tollit, aut lædit, sed fovet, conservat, & perficit: imò repugnat, eâ sublatâ, dari usum & exercitium actuale libertatis, ut ibidem demonstravimus. Unde *D. 6 ar. 7*

155 Ad secundam confirmationem dicatur, Divum Thomam solùm velle, illud esse necessariũ, quod est immutabiliter determinatum ad unum per modum naturæ, id est sine indifferentia objectiva judicii, & possibilitate ad oppositum; quo pacto voluntas hîc in via determinatur ad bonum in communi, & in patria ad bonitatem divinam claræ visam; non verò, si illud determinetur immutabiliter ad unum per modum liberi, seu cum indifferentia objectiva judicii, & possibilitate ad oppositum, sicut voluntas ad suos actus liberos per divinam motionem immutabiliter determinatur. Quare idem S. Doctor qu. 6 de malo, art. unico ad 3. sic ait: *Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum, secundùm modum formæ particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus: sed Deus movet quidem immutabiliter voluntatem, propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habeat ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.* Unde quando ibidem in corpore articuli docet non esse liberum, quod voluntas vitare non potest, hoc intelligendum est de eo, quod voluntas vitare non potest, nec in sensu composito, nec in sensu diviso; non autem negat esse liberum, quòd etsi voluntas non possit vitare in sensu composito, & potentia consequenti, potest tamen vitare in sensu diviso, & potentia antecedenti. Nam ut ipse ait in 1. ad Annibaldum suprà citato: *Quamvis contrarium ejus quod est volitum à Deo, non possit stare cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ: & hoc sufficit ad hoc, ut effectus sit contingens, & non necessarius.* Quam doctrinam & subtilem distinctionem non valens com-

comprehendère Adversarius, illam irridet & sugillat, ironicè exclamans: *Verùm quis acutam hanc distinctionem capiat. Nam quid precor aliud est voluntatem cum omnibus prærequisitis posse non operari, quàm eam posse ponere carentiam operationis? Quis inter ista vel minimam distinctionem advertat?* Sed, ut perbellè ait Sylvius in opusculo de primo motore, qui hanc distinctionem derident, deberent potius ignorantiam suam deflere: nam ut testatur D. Thomas qu. 6. de verit. art 4. ad 2. hæc distinctio ita celebris est & antiqua, ut eâ utantur omnes antiqui Theologi ad conciliandam libertatem cum divina providentia & prædestinatione. *Dicunt communiter* (inquit) *quod hæc: Deus potest non prædestinatum prædestinare, in sensu composito est falsa, in diverso vera: & ideò omnes locutiones illæ, quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter.* Item Venerabilis Beda in axiomatibus philosophicis ex Aristotele collectis, littera O, sic habet: *Omnia futura ac necessitate evenient. Pertinet. Verum est in sensu composito, non autem in sensu diviso: vel verum est ex hypothesi, non autem simpliciter.* Sicut ergo ad libertatem non requiritur, quod dum aliquis actu operatur, possit non operari in sensu composito, seu componere & conjungere carentiam operationis cum ipsa operatione (hoc enim manifestam implicat contradictionem) sed sufficit quod toto tempore quò operatur, retineat absolutam non agendi potentiam. Ita similiter nos dicimus, ad libertatem non requiri, quod voluntas cum prærequisitis ad agendum, prioritate tantùm causalitatis & naturæ (qualia sunt concursus prævius, & gratia prædeterminans) possit negationem actionis componere: quia cùm ea quæ secundùm ordinem naturæ tantùm prærequiruntur ad agendum, sint simul cum actu (prioritas enim naturæ est solum prioritas causalitatis & instantis à quo, non verò prioritas temporis & instantis in quo) si posset negationem actionis cum illis componere, posset non actum cum actu, & formam cum ejus carentia conjungere. Sufficit ergo ad libertatem, quod cum illis prærequisitis sit simul potentia ad non operandum, seu quod voluntas, ut stat sub motione prædeterminante, retineat absolutam dissentiendi vel non operandi potentiam; quamvis cum ea actualis carentia operationis simul esse non possit; ut fusè ostendimus, ac variis exemplis declaravimus D.6. *art.6.* in tractatu de prædestinatione, exponendo concordiam libertatis cum divina providentia & prædestinatione.

156 Ad tertiam confirmationem, respondeo D. Thomam loco citato solùm velle, quod cùm Deus moveat voluntatem secundùm ejus conditionem & naturam, ita illam movet, ut tamen ex necessitate non moveatur, sed maneat indifferens, non indifferentiâ potentiali & suspensivâ (repugnat enim voluntatem efficaciter moveri ad agendum, & tamen remanere in mera potentia, indeterminatione, ac suspensione) sed indifferentiâ actuali & positivâ: quia ita illam movet, ut sub divina motione semper retineat dissentiendi potentiam, seu tendendi in alia objecta & bona particularia; & ideò dicit, quòd *Deus illam movet ut indeterminate se habentem ad multa*... non dixit, ad omnia, sed ad multa, quia per divinam motionem determinatur ad unum, vel ad plura, & indeterminate se habet ad alia.

Objicit rursus Adversarius sect. 9. & 10. plu 157
ra S. Thomæ testimonia, quibus asserit, nos posse resistere divinæ gratiæ, eamque repudiare. Nam quodlib. 1. art. 7 ad 2. ait: *Si Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest hanc motionem resistere*: At si motio divina prædeterminaret physicè voluntatem nostram ad opus bonum, non posset voluntas illi resistere; repugnat enim talem motionem carere effectu, seu quod voluntas illi rebellet: Ergo juxta D. Thomam, motio divina non prædeterminat physicè voluntatem nostram ad bonum.

Confirmatur: idem S. Doctor 1 p quæst. 62. 158
art. 3. ad 2. dicit, quod *inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti & peccare.* Et quæst. 63. art. 7. ad 3. *Quantacumque*, inquit, *inclinatio ad bonum fuerit in superiore Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat: unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.* Item 1. 2. quæst. 106. art. 2. ad 2. asserit quod *gratia novi testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ: & ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, majori pœna dignus est, tanquam majoribus beneficiis ingratus, & auxilio sibi dato non utens.* Hæc autem cum sententia prædeterminationis physicæ minimè cohærere videntur: Tum quia gratia physicè prædeterminans videtur imponere necessitatem ad bonum, subindeq; reddere voluntatem impecabilem: Tum etiam, quia voluntas non potest illâ uti; cùm illa non subdatur libero arbitrio, quantùm ad efficaciam & usum, sed potiùs illud sibi subjiciat & applicet ad operandum: Ergo hæc sententia à mente & doctrina S. Thomæ penitus aliena videtur.

Confirmatur ampliùs: Idem Doctor Angeli- 159
cus 1. 2. qu. 68 art. 1. agens de donis Spiritus Sancti, docet hominem per illa rectè disponi, ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, seu ut benè sequatur instinctum Spiritus Sancti: Si autem quando homo movetur efficaciter ad aliquem actum, ista motio adeò potens est ut ex se omnem quantumlibet intentam passi resistentiam superet, ut quid opus est dona quædam & supernaturalia subsidia, quibus disponatur ad faciliùs sequendam inspirationem divinam, ipsi infundi? Quasi verò agentia creata egeant aliquâ præparatione ad ea facienda, quæ non possunt non agere, etiamsi nulla talis præparatio adsit? Sanè risu dignus ille foret, qui supponens hominem, penitâ solâ visione Dei, non posse Deum non diligere, exigeret nihilominùs prævium quandam præparationem, quâ homo Deum videns, faciliùs se fineret moveri ad ejusdem amorem. Neque minùs ridendus esset S. Doctor, si existimans hominem, solâ gratiâ efficaci positâ in illius voluntate, non posse non consentire illius præmotioni, adhuc exigeret magnum illum apparatum donorum Spiritûs S. tanquam prævium dispositionem necessariam ad consensum cum majori facilitate edendum. Ita Petrus à S. Joseph disp. 1. sect. 9.

Verùm hæc nullius sunt ponderis, & facilè di- 160
lui possunt. Ad argumentum ergo respondeo, hominem cuicumque motioni divinæ posse resistere seu dissentire; cum hoc tamen discrimine, quòd motioni purè excitanti, & præbenti auxilium tantùm sufficiens, homo possit resistere

tam

tam in sensu composito, quàm diviso, & non solùm potentia antecedenti, sed etiam consequenti ; imò de facto sæpè voluntas huic motioni resistit, eamque abjicit ac repudiat, seu privat effectu ad quem ultimo ordinatur : motioni verò physicè prævenienti, & præbenti efficax auxilium, voluntas nunquam de facto resistit, nec potest illi resistere in sensu composito, & potentia consequenti, sed solùm potentia antecedenti, & in sensu diviso. quare S. Thomas in hac quæst. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus* (inquit) *movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter.* Et qu. 12. art. 3. in corp. *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur.* Item quod lib. 12. art. 3. docet, quod *prædestinatio habet certitudinem ex parte scientiæ Dei, quæ non potest falli, & ex parte voluntatis divinæ, cui non potest aliquid resistere.* Unde potest fieri hoc argumentum in favorem nostræ sententiæ. Non solùm S. Thomas, sed etiam scriptura, Concilia, & SS. Patres, interdum asserunt divinæ voluntati, vel Spiritui Sancto, & motioni ejus posse resistere, & interdum ipsi de facto resisti; ut patet Actor. 6 *Vos semper Spiritui Sancto resistitis* : Et in Concilio Senonensi dicitur, *non tale esse Dei auxilium, cui resisti non possit* : Item Innocentius X. in nova constitutione hanc propositionem tanquam hæreticam proscripsit : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.* Aliunde verò eadem Scriptura sæpe asserit nemini resistere voluntati Dei, ut Genes. 50. Esther 13. ad Roman. 9. & D. Augustinus frequenter docet gratiam à nullo duro corde respui, eamque invictissimè, insuperabiliter, & indeclinabiliter movere voluntatem : Item D. Thomas ait, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur. Ut ergo hæc testimonia inter se concilientur, duplex motio admittenda est, una moraliter tantùm excitans, vel præbens auxilium tantùm sufficiens, cui voluntas potest resistere, & de facto resistit ; altera physicè præveniens, & præbens auxilium efficax, cui nunquam resistitur : vel recurrendum est ad distinctionem sensûs compositi & divisi, seu potentiæ antecedentis & consequentis ; & dicendum voluntatem posse resistere divinæ motioni, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentiâ consequenti, & in sensu composito.

Addo quod, si argumentum desumptum ex possibilitate resistendi gratiæ, esset efficax, non tantùm militaret contra gratiam prædeterminantem, sed etiam contra gratiam congruam : Suarez enim lib. 5. de auxil. cap. 39. docet gratiæ congruæ, ut tali, nunquam resisti ; quia sub hac formalitate est efficax, & infallibiliter infert consensum.

161 Ad primam confirmationem respondeo D. Thomam locis citatis expresè loqui de gratia sanctificante, quæ cùm habeat rationem habitûs & formæ permanentis, libero arbitrio subditur, quantùm ad usum ; habitibus enim utimur quando volumus : quare illa in statu viæ non ita confirmat hominem in bono, ut peccare non possit ; sed hoc pertinet ad statum patriæ, in quo erit consummata per claram Dei visionem, & amorem beatificum. Cæterùm gratia actualis, cùm detur per modum motionis & impulsûs, nec habeat rationem habitûs, sed auxilii transeuntis, non subditur libero arbitrio quantùm ad efficaciam & usum, sed potiùs illud sibi potenter & suaviter subjicit, movendo & applicando ipsum conformiter ad ejus naturam & conditionem, nimirum sub indifferentia objectiva judicii, & relinquendo potentiam ad oppositum : unde licèt illa efficaciter & infallibiliter determinet voluntatem ad bonum, non tamen infert ipsi violentiam, *nec abolet, sed adjuvat liberum arbitrium*, ut ait Prosper sent. 11. in resp. ad cap. Gallorum : *Attingit enim à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient. 8. Et ideò rectè dixit S. Thomas hic qu. 10. art. 4. *Deum ita movere voluntatem nostram, ut non ex necessitate illam determinet.* quibus verbis tantùm abest quòd ullo modo jam nostram proscribat, ut existimant Scotistæ, quin potiùs apertè illi favet : nam sicut ille qui diceret : Petrus non currit velociter : non negare illum currere, sed solùm currere tali modo, id est properè & cum velocitate ; ita similiter S. Doctor asserens Deum non determinare ex necessitate voluntatem ad unum, non negat prædeterminationem voluntatis ad unum, sed potiùs illam statuit & firmat, solumq; necessitatem absolutam libertati contrariam ab illa excludit. & per eam inducì negat Unde, ut supra § 2. vidimus. Damascenum asserentem, Deum ea quæ fiunt à nobis præscire, non tamen prædeterminare, ita exponendum esse dicit, ut intelligatur, ea quæ sunt in nobis, divinæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem acciperentia.

Ad secundam confirmationem dicendum, 162 quod licèt motio prædeterminans sit efficacissima, & adeò potens ut omnem voluntariam resistentiam sine ulla planè difficultate superet, nihilominùs rectè docet D. Thomas, ponenda esse in homine dona Spiritûs Sancti, quibus disponatur ad promptè & faciliter sequendam motionem divinam, ut discurrit idem S. Doctor 2. 2. qu. 23. art. 2. his verbis : *Oportet quòd sic voluntas moveatur à Spiritu Sancto, quòd etiam ipsa sit efficiens actum suum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis : unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus inducit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo ; & secundùm hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sapient. 8. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus ejus imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis & delectabilis..... Unde necesse est, quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam promptè & delectabiliter operari.* Quod D. Thomas dixit de habitu charitatis, idem cum proportione dicendum est de donis Spiritûs Sancti, qui sunt quidam habitûs infusi, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui Sancto, ut ait idem S. Doctor infrà qu. 68. art. 3. Licèt enim Spiritus Sanctus possit sine ulla planè difficultate & resistentia movere mentem hominis ad quodcumque voluerit, (habet enim, inquit Augustinus, cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisque in potestate voluntates hominum, quàm ipsi homi-

nes) nihilominus quia mens hominis non est solùm mota à Spiritu Sancto, sed etiam seipsam movet, actus supernaturales eliciendo, ut suaviter & connaturaliter moveatur, debet donis Spiritus Sancti perfici. Unde S. Thomas loco proximè citato sibi hoc argumentum objicit: *Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundùm quòd agitur à Spiritu Dei: sed inquantum homo agitur à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens: Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.* Cui argumento sic respondet: *Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de instrumento cujus non est agere, sed solum agi: tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur à Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrij, unde indiget habitu.*

Potestque hæc responsio & doctrina confirmari ex eo quòd in Christo, & in Beatis sint dona Spiritus Sancti, ut de Christo docet S. Thomas 3. p. qu. 7 art. 5. & de Beatis 1. 2. qu. 68 art. 6. & tamen certum est quòd Christus, & Beati, nec resistunt, nec resistere possunt Spiritui Sancto, seu non consentire ejus motioni, alioquin peccare possent: Ergò ex eo quod voluntas nostra non possit resistere in sensu composito, seu potentia consequenti, gratiæ prædeterminanti, non rectè infert Adversarius, inutiliter poni in anima magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti. quod potest etiam exemplo quo ipse utitur declarari. Nam certum est ex clara Dei visione necessariò dimanare amorem beatificum, & Beatos, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium, ad diligendum Deum necessitari; & tamen hoc non obstante ponitur habitus charitatis in ipsorum voluntate, ut faciat illam connaturaliter & delectabiliter operari: Ergo à fortiori in nobis viatoribus ponendi sunt habitus infusi, & dona Spiritus Sancti, ut promptè, delectabiliter, & connaturaliter operemur, quamvis illius motio ita sit potens & efficax, ut omnem voluntatis nostræ resistentiam superet, & effectum quem intendit, infallibiliter inferat. 162

Alia Adversarii argumenta futilia sunt, nec indigent solutione: supponunt enim & non probant, gratiam prædeterminantem necessitare voluntatem, illâque semel positâ in voluntate, ipsam non posse non agere, aut illi dissentire, vel actum oppositum ponere, aut eâ non uti: quæ omnia, ut patet ex jàm dictis, à mente, & doctrina Thomistarum penitùs aliena sunt, imò ab ipsis damnantur tanquam hæretica. Unde iste Author inutiliter laboravit, & oleum ac operam lusit, dum ex illis falsis principiis, aut ex perversa ac erronea, quam sibi finxit, vel ex Neotericorum fontibus hausit, sensus compositi & divisi intelligentiâ, tot argumenta multiplicavit.

Mitto etiam ea, quæ objicit contra prædeterminationem ad materiale peccati, seu ad entitatem quæ malitiæ morali substernitur: quia in §. 1. §. 6. t. ult. tractatu de voluntate Dei hæc difficultas exactè discussa est. Argumenta verò quæ procedunt ex læsione libertatis, in tractatu de prædestinatione plenissimè & clarissimè soluta sunt, agendo de concordia libertatis cum divina providentia & prædestinatione quare solùm hic restat diluendum quod objicit Adversarius sect. 12. nempe antiquiores & præstantiores D. Thomæ discipulos, ut Capreolum, Ferrariensem, Cajetanum, Sotum, physicam prædeterminationem excludere; ac breviter demonstrandum quatuor illos Doctores, qui Thomistarum principes meritò possunt appellari, apertissimè nostræ favere sententiæ. Unde fit

§. XVI.

Ostenditur antiquiores Thomistas docuisse prædeterminationem physicam.

Vix potest revocari in dubium, an Capreolus & Ferrariensis, antiquissimi D. Thomæ Discipuli, admiserint prædeterminationem physicam. id enim in primis de Ferrariensi fatetur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 29. num. 4. & manifestum est ex verbis sequentibus quæ ibidem habet: *Circa hanc propositionem: Superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, vel applicat ad agendum: advertendum ex doctrinâ D. Thomæ de potentia qu. 3 art. 7. quod duplex vis ad agendum rebus creatis inest dum agunt, una est forma habens esse fixum & ratum in natura, per quam agunt tanquam propriâ & naturali virtute; alia est vis, quæ est intentio solæ virtutis divinæ, habens esse incompletum per modum quó colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento: & ista vis non convenit rebus, nisi quando actualiter operantur & agunt, tanquam divinæ virtutis instrumenta: sicut & virtus artis non remanet in instrumento, nisi quando ipso utitur artifex ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantùm illis communicat, dum eas ad operationem applicat: ideò dixit S. Thomas, quòd superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agat, & servat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per secundam efficitur.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ sententiæ dici potest: nomine enim physicæ prædeterminationis nihil aliud intelligimus, quàm virtutem quandam fluentem & transeuntem, ac se habentem per modum motionis & impulsûs, quam Deus tribuit causis secundis priùs naturâ quam operentur, & quâ mediante eas ad determinatos actus eliciendos applicat, subindeque physicè præmovet ac prædeterminat.

Hanc etiam vim applicantem causas secundas 164
ad agendum agnovit Capreolus in 2. dist. 1. qu. 2. ubi eandem doctrinam tradit, & articulum 7. supra citatum ex D. Thoma qu. 3. de potentia ferè de verbo ad verbum transcribit. Similiter dist. 28. ad 12 ait: *Voluntas non causat, nisi applicata, & quasi instrumentaliter mota à Deo.* Unde Conimbricenses loco supra paragrapho 5. relato, apertè fatentur, D. Thomam, Capreolum, & Ferrariensem, pro nostra stare sententia; dicunt enim: *Circa modum quo Deus cum causis secundis ad earum operationes & effecta concurrit, se offert celebris opinio* D. THOMÆ, CAPREOLI, FERRARIENSIS, &c. Item Conradus antiquus Thomista 1. 2. super qu. 109. art. 9. motionem divinam ponit conservativam & applicativam ad operandum: & super qu. 112. artic. 3 versic. *Nota secundò*, eandem doctrinam explicat. Unde solùm potest esse dubitatio de mente Cajetani, & Dominici Soto, clarissimorum Thomistarum. Cajetanus enim 1. p. qu 19. art. 8. ait: *Cùm dicitur causam secundam moveri à prima, hoc intelligendum est, non de motione prævia, sed de motione intrinsecè cooperativa*

tam in sensu composito, quàm diviso, & non solùm potentia antecedenti, sed etiam consequenti ; imò de facto sæpè voluntas huic motioni resistit, eamque abjicit ac repudiat, seu privat effectu ad quem ultimo ordinatur : motioni verò physicè prævenienti, & præbenti efficax auxilium, voluntas nunquam de facto resistit, nec potest illi resistere in sensu composito, & potentia consequenti, sed solùm potentia antecedenti, & in sensu diviso. quare S. Thomas in hac quæst. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus* (inquit) *movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter.* Et qu. 12. art. 3 in corp. *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur.* Item quod lib. 12. art. 3. docet, quod *prædestinatio habet certitudinem ex parte scientiæ Dei, quæ non potest falli, & ex parte voluntatis divinæ, cui non potest aliquid resistere.* Unde potest fieri hoc argumentum in favorem nostræ sententiæ. Non solùm S. Thomas, sed etiam Scriptura, Concilia, & SS. Patres, interdum asserunt divinæ voluntati, vel Spiritui Sancto, & motioni ejus posse resistere, & interdum ipsi de facto resisti ; ut patet Actor. 6 *Vos semper Spiritui Sancto resistitis* : Et in Concilio Senonensi dicitur, *non tale esse Dei auxilium, cui resist. non possit* : Item Innocentius X. in nova constitutione hanc propositionem tanquam hæreticam proscripsit : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.* Aliunde verò eadem Scriptura sæpe asserit nemini resistere voluntati Dei, ut Genes. 50. Esther 13. ad Roman. 9. & D. Augustinus frequenter docet gratiam à nullo duro corde resipui, eamque invictissimè, insuperabiliter, & indeclinabiliter movere voluntatem : Item D. Thomas ait, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur. Ut ergo hæc testimonia inter se concilientur, duplex motio admittenda est, una moraliter tantùm excitans, vel præbens auxilium tantùm sufficiens, cui voluntas potest resistere, & de facto resistit ; altera physicè præveniens, & præbens auxilium efficax, cui nunquam resistitur : vel recurrendum est ad distinctionem sensûs compositi & divisi, seu potentiæ antecedentis & consequentis ; & dicendum voluntatem posse resistere divinæ motioni, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentiâ consequenti, & in sensu composito.

Addo quod, si argumentum desumptum ex possibilitate resistendi gratiæ, esset efficax, non tantùm militaret contra gratiam prædeterminantem, sed etiam contra gratiam congruam : Suarez enim lib. 5. de auxil. cap. 39. docet gratiæ congruæ, ut tali, nunquam resisti ; quia sub hac formalitate est efficax, & infallibiliter infert consensum.

161 Ad primam confirmationem respondeo D. Thomam locis citatis expressè loqui de gratia sanctificante, quæ cùm habeat rationem habitûs & formæ permanentis, libero arbitrio subditur, quantùm ad usum ; habitibus enim utimur quando volumus : quare illa in statu viæ non ita confirmat hominem in bono, ut peccare non possit ; sed hoc pertinet ad statum patriæ, in quo erit consummata per claram Dei visionem, & amorem beatificum. Cæterùm gratia actualis, cùm detur per modum motionis & impulsûs, nec habeat rationem habitûs, sed auxilii transeuntis, non subditur libero arbitrio quantùm ad efficaciam & usum, sed potiùs illud sibi potenter & suaviter subjicit, movendo & applicando ipsum conformiter ad ejus naturam & conditionem, nimirum sub indifferentia objectiva judicii, & relinquendo potentiam ad oppositum : unde licèt illa efficaciter & infallibiliter determinet voluntatem ad bonum, non tamen infert ipsi violentiam, *nec abolet, sed salvat liberum arbitrium*, ut ait Prosper sent. 3. inter ep. ad cap. Gallorum : *Attingit ergo ubique fortiter, & disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient. 8. Et ideò rectè dixit S. Thomas hîc qu. 10. art. 4. Deum ita movere voluntatem nostram, *ut non ex necessitate illam ad unum determinet*. quibus verbis tantùm abest quòd is velit illam nostram proferibat, ut existimare videri possit, quin potiùs apertè illi faveat : nam licèt ille qui diceret Petrus non currit velociter ; non negaret illum currere, sed solùm currere tali modo, videlicet properè & cum velocitate ; ita similiter S. Doctor asserens Deum non determinare ex necessitate voluntatem ad unum, non negat prædeterminationem voluntatis ad unum, sed potiùs illam statuit & firmat, solumq; necessitatem absolutam libertati contrariam ab illa excludit, & per eam inducì negat. Unde, ut supra § 2. vidimus, Damascenum asserentem, Deum ea quæ fiunt à nobis præscire, non tamen prædeterminare, ita exponendum esse dicit, ut intelligatur, ea quæ fiunt in nobis, divinæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem acceptia.

Ad secundam confirmationem dicendum, 162 quod licèt motio prædeterminans sit efficacissima, & adeò potens ut omnem voluntatis resistentiam sine ulla plane difficultate superet, nihilominùs rectè docet D. Thomas, ponenda esse in homine dona Spiritûs Sancti, quibus disponatur ad promptè & faciliter sequendam motionem divinam, ut discurrit idem S. Doctor 2. 2. qu. 23. art. 2. his verbis : *Oportet quòd sit voluntas moveatur à Spiritu Sancto, quòd etiam ipsa sit efficiens actum suum. Nullus autem actus perfectè procedit ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis : unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus inducit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præfinitos à Deo ; & secundùm hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sapient. 8. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam ipsa reddatur ad dilectionis actum, esset actus ipse imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis & delectabilis..... Unde necesse est, quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam promptè & delectabiliter operari.* Quod D. Thomas dixit de habitu charitatis, idem cum proportione dicendum est de donis Spiritûs Sancti, qui sunt quidam habitûs infusi, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui Sancto, ut ait idem S. Doctor infrà qu. 68. art. 3. Licèt enim Spiritus Sanctus possit sine ulla planè difficultate & resistentia movere mentem hominis ad quodcumque voluerit, (habet enim, inquit Augustinus, cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisque in potestate voluntates hominum, quàm ipsi homi-

nes)

nes) nihilominus quia mens hominis non est solùm mota à Spiritu Sancto, sed etiam seipsam movet, actus supernaturales eliciendo, ut suaviter & connaturaliter moveatur, debet donis Spiritus Sancti perfici. Unde S. Thomas loco proximè citato sibi hoc argumentum objicit: *Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundùm quod agitur à Spiritu Dei: sed inquantum homo agitur à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens: Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.* Cui argumento sic respondet: *Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de instrumento cujus non est agere, sed solùm agi: tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur à Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu.*

Potestque hæc responsio & doctrina confirmari ex eo quòd in Christo, & in Beatis sint dona Spiritus Sancti, ut de Christo docet S. Thomas 3. p. qu. 7. art. 5. & de Beatis 1. 2. qu. 68. art. 6. & tamen certum est quòd Christus, & Beati, nec resistunt, nec resistere possunt Spiritui Sancto, seu non consentire ejus motioni, alioquin peccare possent: Ergò ex eo quod voluntas nostra non possit resistere in sensu compositi, seu potentia consequenti, gratiæ prædeterminanti, non rectè infert Adversarius, inutiliter poni in anima magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti, quod potest etiam exemplo quo ipse utitur declarari. Nam certum est ex clara Dei visione necessariò dimanare amorem beatificum, & Beatos, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium, ad diligendum Deum necessitari; & tamen hoc non obstante ponitur habitus charitatis in ipsorum voluntate, ut faciat illam connaturaliter & delectabiliter operari: Ergo à fortiori in nobis viatoribus ponendi sunt habitus infusi, & dona Spiritus Sancti, ut promptè, delectabiliter, & connaturaliter operemur, quamvis illius motio ita sit potens & efficax, ut omnem voluntatis nostræ resistentiam superet, & effectum quem intendit, infallibiliter inferat.

162 Alia Adversarii argumenta futilia sunt, nec indigent solutione: supponunt enim & non probant, gratiam prædeterminantem necessitare voluntatem, illâque semel positâ in voluntate, ipsam non posse non agere, aut illi dissentire, vel actum oppositum ponere, aut eâ non uti: quæ omnia, ut patet ex jam dictis, à mente, & doctrina Thomistarum penitùs aliena sunt, imò ab ipsis damnantur tanquam hæretica. Unde iste Author inutiliter laboravit, & oleum ac operam lusit, dum ex illis falsis principiis, aut ex perversa ac erronea, quam sibi finxit, vel ex Neotericorum fontibus hausit, sensus compositi & divisi intelligentiâ, tot argumenta multiplicavit.

Mitto etiam ea, quæ objicit contra prædeterminationem ad materiale peccati, seu ad entitatem quæ malitiæ morali substernitur: quia in *Disp. 1. Disp. 6. art. 8. lit.* tractatu de voluntate Dei hæc difficultas exactè discussa est. Argumenta verò quæ procedunt ex læsione libertatis, in tractatu de prædestinatione plenissimè & clarissimè soluta sunt, agendo de concordia libertatis cum divina providentia & prædestinatione quare solùm hic restat diluendum quod objicit Adversarius sect. 12. nempe antiquiores & præstantiores D. Thomæ discipulos, ut Capreolum, Ferrariensem, Cajetanum, Sotum, physicam prædeterminationem excludere; ac breviter demonstrandum quatuor illos Doctores, qui Thomistarum principes meritò possunt appellari, apertissimè nostræ favere sententiæ. Unde fit

§. XVI.

Ostenditur antiquiores Thomistas docuisse prædeterminationem physicam.

163 Vix potest revocari in dubium, an Capreolus & Ferrariensis, antiquissimi D. Thomæ Discipuli, admiserint prædeterminationem physicam. Id enim in primis de Ferrariensi fatetur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 29. num. 4. & manifestum est ex verbis sequentibus quæ ibidem habet: *Circa hanc propositionem: superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, vel applicat ad agendum: advertendum ex doctrinâ D. Thomæ de potentia qu. 3. art. 7. quod duplex vis ad agendum rebus creatis inest dum agunt, una est forma habens esse firmum & ratum in natura, per quam agunt tanquam propriâ & naturali virtute; alia est vis, quæ est intentio sola virtutis divinæ, habens esse incompletum per modum quò colores sunt in aere, & virtus artis in instrumento: & istæ vires non conveniunt rebus, nisi quando actualiter operantur & agunt, tanquam divinæ virtutis instrumenta: sicut & virtus artis non remanet in instrumento, nisi quando ipso utitur artifex ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantùm illis communicat, dum eas ad operationem applicat: ideò dixit S. Thomas, quòd superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agat, & servat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per secundam efficitur.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ sententiæ dici potest: nomine enim physicæ prædeterminationis nihil aliud intelligimus, quàm virtutem quandam fluentem & transeuntem, ac se habentem per modum motionis & impulsûs, quam Deus tribuit causis secundis priùs naturâ quam operentur, & quâ mediante eas ad determinatos actus eliciendos applicat, subindeque physicè præmovet ac prædeterminat.

164 Hanc etiam vim applicantem causas secundas ad agendum agnovit Capreolus in 2. dist. 1. qu. 2. ubi eandem doctrinam tradit, & articulum 7. supra citatum ex D. Thoma qu. 3. de potentia ferè de verbo ad verbum transcribit. Similiter dist. 28. ad 12 ait: *Voluntas non causat, nisi applicata, & quasi instrumentaliter mota à Deo.* Unde Conimbricenses loco supra paragrapho 5. relato, apertè fatentur, D. Thomam, Capreolum, & Ferrariensem, pro nostra stare sententia; dicunt enim: *Circa modum quo Deus cum causis secundis ad earum operationes & effecta concurrit, se offert celebris opinio* D. THOMÆ, CAPREOLI, FERRARIENSIS, &c. Item Conradus antiquus Thomista 1. 2. super qu. 109. art. 9. motionem divinam ponit conservativam & applicativam ad operandum: & super qu. 112. artic. 3. versic. *Nota secundò*, eandem doctrinam explicat. Unde solùm potest esse dubitatio de mente Cajetani, & Dominici Soto, clarissimorum Thomistarum. Cajetanus enim 1. p. qu. 19. art. 8. ait: *Cùm dicitur causam secundam moveri à primâ, hoc intelligendum est, non de motione prævia, sed de motione intrinsecè cooperativa*

parativa propri effectioni. Et addit *sensum esse puerilem, si quis putet esse aliquam durationem naturæ, in cujus primo instanti causa prima respicit effectum, & in secundo secunda.* Soto verò lib. 1. de natura & gratia cap 15. docere videtur assensum liberi arbitrij esse causam cur gratia in uno sit efficax, non verò in altero. subindeque illum non prædeterminare liberum arbitrium, sed ipsius potiùs consensum, & determinationem expectare.

165 Nihilominus isti etiam Authores satis clarè docent nostram sententiam. Nam Caietanus 1. p. qu. 45. art. 5. §. *Ad durandum*, refert & approbat Doctrinam D. Thomæ qu. 3 de potentia art. 7. ubi dicitur quod nulla causa potest agere nisi à Deo mota & applicata; quo loco S. Doctor, ut confessus est ipse Suarez lib. 1. de concursu Dei cap. 11. docuit præmotionem physicam. Item 1. p. qu. 115. art. 6. §. *ad evidentiam*, dicit quod *nunquam agentia inferiora cogunt cœlo, nisi patiantur simul à cœlo.* Et rationem statim affert: *Quoniam* (inquit) *non movent nisi mota.* Et propter eandem rationem; statim subdit: *Prius naturaliter est, corpora inferiora pati & moveri à superioribus, quam cogere illa.* Cùm ergò passim doceat, nullam causam secundam posse agere, nisi motam à Deo, & insuper 1. 2. qu. 80. art. 3. dicat *quod quâvis Deus sine me posset causare illum actum qui est meus, non potest tamen esse causa quare illum actum eliciam, nisi me moveat ad illum eliciendum*; manifestum est, juxta hujus Authoris principia, causas secundas, priùs naturâ quàm Deo cooperentur, ab illo pati, seu influxum aliquem prævium ab ipso recipere, quod est eas physicè præmoveri. Denique doctissimus ille Cardinalis loco supra §. 9. relato, & 22. qu 172. art. 2. §. ad 2. luculenter declarat. motionem divinæ gratiæ esse ab intrinsico efficacem, & infallibiliter movere cor hominis, quò vult, & quando vult, juxta illud Proverb. 20. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.* Gratia autem ab intrinseco efficax, physicè prædeterminat liberum arbitrium, non verò ejus determinationem expectat, ut suprà ostendimus: Ergo juxta doctrinam Caietani admittenda est physica prædeterminatio, non solùm in ordine naturæ, sed etiam in ordine gratiæ.

Nec obstat locus adductus in contrarium: ibi enim non intendit negare prævium influxum
166 causæ primæ in secundam, quantùm ad hoc quod prima applicet, & conjungat virtutem causæ secundæ effectui; sed negat solùm illum influxum, quò Deus præbeat totam virtutem causæ secundæ: ita quod illa operetur præcisè ut mota, & tanquàm instrumentum propriè dictum, sicut baculus operatur ut motus à manu: hoc enim esset auferre à causis secundis proprias virtutes operativas, quibus cooperantur causæ primæ, & ratione quarum ipsis causa prima cooperatur. Sic autem intelligendum esse Caietanum, constat ex ipsius verbis; subdit enim ibidem §. etsi quidam: *Non enim causa secunda movet, ob hoc precisè quia movetur, sed etiam ex virtute propria.* Quibus verbis, & aliis quæ ibidem subjicit, & quæ brevitatis causâ prætermitto, apertè declarat se non negare omnem motionem prævium causæ primæ, sed eam dumtaxat, quæ præbeat totam virtutem agendi, & cooperationem causæ secundæ excludat, sive quæ sit prior operatione causæ secundæ, non solùm proprietate causalitatis & instantis à quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo. Sed quid hæc ad præmotionem physicam quam docent Thomistæ; Quis illorum dixit aut somniavit, eam esse totam rationem agendi, & concursum seu cooperationem causæ secundæ excludere, vel ejus actionem & effectum, nedum prioritate causalitatis & instantis à quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo præcedere?

Quod verò subdit Cajetanus, nullam esse du- 167
rationem naturæ, in qua priùs causa prima respiciat effectum causæ secundæ, & postèà secunda, verissimum est, quia effectus producendus simul respicitur, & attingitur a prima & secunda causa: sed cum hoc stat, quod ipsa causa secunda debeat priùs moveri & applicari ad operandum: si enim causa prima priùs naturâ produceret effectus causæ secundæ, præsertim prioritate instantis in quo, causa secunda nihil produceret, sed ejus influxus inveniret effectum productum. Quod autem hæc sit vera mens Caietani, patet ex eo quod in illo articulo impugnat doctrinam Scoti. qui lib. 1. sent. dist 8. dixerat quod *nulla causa secunda causat nisi primâ concausante causatum ejus, & hoc prius naturaliter, quàm ipsa causa proxima causet.* Quod tanquam absurdum, & faciens sensum puerilem meritò rejicit Caietanus; non tamen negat, nec negare potuit, nisi apertè contradicendo doctrinæ D. Thomæ, Dei concursum esse priorem prioritate naturæ, & instantis à quo, operatione causæ secundæ: id enim expressè docet S. Thomas locis supra à nobis realtis. quibus addi potest quod idem S. Doctor dicit 1. p. qu. 82. art. 3. ad 2. probans intellectum esse priorem voluntate, sicut activum passivô, quia intellectus per bonum cognitum movet voluntatem: ex quo patet, secundùm D. Thomam, illud quod movet aliud, debere esse priùs eò quod movetur, sicut activum passivo, Sed concursus divinus movet voluntatem, & omnes causas secundas: Ergo debet esse prior omni actione creaturarum, prioritate saltem causalitatis & naturæ: Verba S. Doctoris sunt: *Illud quod est prius simpliciter, & secundum naturæ ordinem, est perfectius: sic enim actus est prior potentiâ. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, & activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.* Quod clarè etiam expressit 12. qu. 13. art. 8. ubi sic habet. *In quolibet motu naturali primum est motio ipsius moventis, secundum autem dispositio materiæ, sive, motus ipsius mobilis, ultimum verò est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis:* quod eisdem ferè verbis dixerat art. 6. ejusdem quæstionis. Et ratio est evidens: Omnis enim causa est prior naturâ suo effectu: Sed motus moventis est causa motûs mobilis: Ergò motum mobilis, prioritate naturæ antecedit. Neque possunt ista intelligi de prioritate perfectionis & dignitatis: quia S. Thomas expressè loquitur de prioritate causalitatis & naturæ: ait enim, *Illud quod est prius simpliciter & secundùm naturæ ordinem, &c.* Et 1. 2. art 8. citato probat motum liberi arbitrij in Deum esse priorem motu liberi arbitrij in peccatum. & illum similiter consecutione gratiæ: quod non nisi de prioritate naturæ & causalitatis intelligi potest ut constat Unde 1. contra Gent. cap. 13. sic ait: *in moventibus & motis ordinatis, quorum*

cum unum per ordinem movetur ab alio, primum est CAUSA MOVENDI *omnibus aliis.* Et lib. 3. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis* RATIONE ET CAUSA. Motionem ergo præviam prioritate causalitatis & naturæ admittit D. Thomas, & non purè simultaneam & concomitantem. Unde si Cajetanus eam negaret, apertè S. Doctori contradiceret, quod de illo existimãdum non est, sed potiùs dicendum, ipsum excludere tantùm motionem præviam, quæ sit tota ratio agendi, & tollat cooperationem causæ secundæ, vel quæ sit prior non solum prioritate
169 naturæ & instantis à quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo.

Quantùm verò ad Dominicum Soto, quem Adversarij primæ magnitudinis Thomistam appellant, adhuc evidentius est, ipsum stare pro nostra sententia, & physicam præmotionem docere Nã libro citato de natura & gratia cap. 16. sic ait: *Dum liberè moveor, possum in sensu diviso non agere, & tunc cessabit concursus Dei, tametsi in sensu composito contra se invicem pugnent, Deum agere erga me actione illâ, & me non agere.* quæ de nulla motione, nisi physica & per se efficaci, intelligi possunt: non enim repugnat quod motio, quæ dependet quoad suam efficaciam à consensu liberi arbitrij, & quantùm est de se, est solùm indifferens, sit in libero arbitrio, & quod eâ libertas non utatur. Nec dicas cum Petro à S Joseph, illud explicandum esse de motione simultanea, quam repugnat esse, nisi etiam simul voluntas concurrat: se enim loqui de concursu prævio expressè indicat Soto, dum ibidem addit: *Non est dubium quin concursus Dei comitetur, ut ajunt, actionem, & sit nihilominus cuicumq; causæ secundæ requisitus ad agendum, imo vero &* NATURA PRÆREQUISITUS. Et rursus, loquens de actibus nostris liberis, ait: *Non priùs tempore à Deo quàm à nobis, sed à Deo & à nobis sunt, ab eo tamen* PRIUS NATURA. Denique cap. 18. agens de concursu Dei ad actus malos & peccaminosos, hæc scribit: *Haud equidem diffitentur Theologi, entitatis (ita vocant) quæ est peccatum, Deum esse causam, eo efficientiæ genere quo cuncta animantia & inanima ad suas naturales actiones permovet.* Quæ verba non possunt intelligi nisi de præmotione physica, cùm agentia naturalia & rationis expertia motionis moralis capacia non sint. Nemo igitur (nisi velit tenebras Soli offundere, & ut ajunt, in meridie cœcutire) potest revocare in dubium, Dominicum Soto docuisse concursum prævium, seu physicam præmotionem, in ipsis libris de natura & gratia, quos in Concilio Tridentino edidit, & Patribus in sexta & septima Synodo collectis dicavit. Qui libri fuere cum laude à Legatis Concilii approbati; imò & ipse Soto, ob insignem in propaganda fide, fugandisque Hæreticis ardorem, illustri meruit lemmate à Tridentini Patribus donari, flammæ scilicet è duarum manuum conjunctione erumpentis, cum hac Epigraphe: FIDES QVÆ PER DILECTIONEM OPERATUR.

Nec quempiam movere debet, quod idem
170 Author eodem libro 1. de natura & gratia c. 15. docere videtur, liberi arbitrij consensum esse causam cur gratia sit efficax in uno, non verò in altero. Nam ipsemet in fine commentariorum super lib. 4. sententiarum, id exponit de causa solùm materiali & dispositiva, & ait: *Quamvis causa prior efficiens quæ nos convertit, sit motio Dei prævenies, tamen dispositio materialis (quæ hoc modo dicitur causa) est assensio nostra. Sicuti causa efficiens prævenies cur fenestra aperiatur, est aër intrans & causa materialis cur aër intrat, est quia fenestra aperitur.*

DISPUTATIO VII.

De Fruitione.

Ad quæstionem 11. *Divi Thomæ.*

POstquam D. Thomas egit de motivo voluntatis, & modo quò movetur, prosequitur tractatum de actibus humanis, & differit priùs de fruitione, quàm de intentione; qui ordo videtur prapostetus, sed necessariò commutatus: cùm enim finis possit considerari dupliciter, primò absolutè & secundùm se, secundò ut est terminus alicujus in ipsum relati; & tam simplex volitio, quàm fruitio, attingat illum sub prima ratione, intentio verò sub posteriori; priùs videtur agendum de simplici volitione & fruitione, quàm de intẽtione, utpote habente objectum minùs simplex, & minùs absolutum! Pauca autem circa hunc actum occurrunt dicenda: unde sit

ARTICULUS UNICUS.

Quid sit Fruitio?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.

PRo resolutione hujus difficultatis, nota ad fruendum quacumque re, hæc tria esse necessaria, amare, possidere, & gaudere, seu delectari: nam si quis amat, & nullo modo possidet, desiderare poterit, sed non frui: item qui amat & possidet, si non delectatur, non fruitur; qui enim v. g. sumit potionem amaram quam appetebat, non fruitur, quia ex ejus sumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & essentialiter consistat fruitio, an in possessione objecti concupiti, vel ejus amore, aut in gaudio seu delectatione quæ ex illius amore & possessione resultat?

Soto in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 4. loquens de fruitione Beatorum, dixit esse ipsam consecutionem objecti beatifici, quæ fit per claram Dei visionem, atque adeò esse actum ab intellectu elicitum; ad voluntatem autem pertinere solùm per modum objecti. Favet Augustinus libro de moribus Eccl. cap. 3. ubi sic ait: *Quid est aliud frui, quàm præsto habere quod diligis?* Scotus verò in 1. dist. 1. qu. 3. docet fruitionem essentialiter in amore consistere, propter verba ejusdem Augustini 1. de doct. Christ. cap. 4. dicentis: *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Cajetanus autem Capreolus, & alij Thomistæ existimãt fruitionem formaliter in gaudio seu delectatione sitam esse, sequi tamen ex amore & præsentia rei amatæ.

Dico ergo, fruitionem propriè nec esse possessionem seu consecutionem objecti concupiti, neque ejus amorem, sed delectationem, ex amore & præsentia rei amatæ causatam.

3 Probatur primò ex Augustino libro 83. quæstionum qu. 30. ubi dicit: *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Et 10 de Trinit. cap. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Item S. Thomas supra qu. 4. art. 3. ait: *Fruitio est quies amantis in fine amato*: At hæc quies est delectatio, ut docet ibidem art 1. Ergo fruitio in delectatione consistit. Unde quando Augustinus locis citatis videtur illam in possessione vel amore objecti constituere, loquitur in sensu tantùm causali, non autem formali. Eodem modo interpretandus est D. Thomas, dum ait hic art. 1. *Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem*: sub disjunctione enim locutus est, ut innueret fruitionem tam ad amorem quàm ad delectationem pertinere; ad amorem quidem causaliter, ad delectationem verò formaliter; & hoc utroque modo acceptam ad voluntatem
4 spectare, quod erat præcipuum ejus intentum.

Probatur secundò ratione quam insinuat hic art. 1. Fruitio derivatur à fructu, quia sicut fructus est id quod ad arbore ultimò expectatur, & cum quadam dulcedine, & delectatione percipitur; ita fruitio est quid ultimum, quod in re expectamus, & quod cum quadam suavitate percipimus: At hæc apprimè delectationi conveniunt, & potiori jure quàm cuicumque alteri actui; nam delectatio est ultimum quod in re expectamus, priùs si quidem est quod rem amemus ac desideremus, postea quod illam consequamur, & tandem in ejus possessione quiescamus ac delectemur: ipsa enim quies seu delectatio, semper habet dulcedinem & suavitatem adjunctam, non verò amor & possessio: Ergo fruitio consistit formaliter in delectatione, non verò in
5 amore, vel consecutione.

Confirmatur: Fruitio est actus voluntatis, ut docet D. Thomas supra in introductione quæstionis 8. ubi ponit tres actus à voluntate elicitos, qui versantur circa finem, scilicet velle, frui, & intendere. Et hic art. 1. sic concludit: *Unde manifestum est, quòd fruitio est actus appetitivæ potentiæ*: Atqui possidere non pertinet ad voluntatem, sed ad eam potentiam quæ tenet bonum amatum, sive illa intellectus sit, sive sensus; unde in tractatu de beatitudine ostendimus claram Dei visionem esse ejus consecutionem: Ergo fruitio in possessione seu consecutione objecti formaliter non consistit. Idem dicendum de amore: tum quia frui est capere fructum à re, amor verò solùm di-
Disp. 3. *art.* 2. § 4. cit pondus in rem amatam: tunc etiam quia amor per se abstrahit à consecutione, & ejusdem rationis est, sive delectatio adsit, sive non adsit. Unde egregiè Caietanus hic art. 1. *Cùm dicimus: fruor cantu, id non significat, amo cantum, sed delectationem percipio de cantu. Neque cùm dicitur: veni fruamur cupitis amplexibus, Proverb. cap. 1. invitamur ad amandum, sed ad delectationem percipiendam.* Et Paulus cum Philemoni dicit: *Ego te fruar in Domino: nõ, ego te amabo, sed, ego de te delectabor in Domino, sonat.* Ergo frui
6 formaliter & propriè nõ est amare sed delectari.

Objices cum Scoto: Fruitio est actus à voluntate elicitus: Sed delectatio, sive gaudium, non est actio, sed passio: Ergo fruitio non est delectatio. Probatur Minor primò: quia D. Thomas infra qu. 31. art. 1. ad 1. dicit quòd hæc propositio, *delectatio est operatio*, non est per essentiam, sed per causam. Secundò, quia tristitia, contraria delectationi, non est actio, sed passio: contrariorum autem eadem est ratio. Tertiò probatur eadem minor: quia sicut tristari non est in nostra potestate, sic nec delectari: Sed essent in nostra potestate, si essent actiones: Ergo tristitia & de-
7 lectatio non sunt actiones, sed passiones.

Respondeo concesso Majori, negando Minorem: delectatio enim est quidam actus vitalis, sicut intelligere, sentire, & velle, ut docet S. Thomas infra qu. 31. art. 2. ad 1. & Aristoteles 3. de anima textu 29. ubi ait: *Delectari esse operari ad bonum.* Ad primam probationem in contrarium
B respondeo cum Ferrariensi 3. contra gent. cap. 90. Divum Thomam loco citato solùm velle, quod delectatio non sit operatio affectiva objecti delectabilis, vel quod non sit operatio præcipuè intenta & instituta ad perfectionem naturæ, sed quæ aliam præcipuè intentam comitatur, ex illaque resultat, & pullulat, sicut effectus ex sua causa.

Ad secundam dicendum, tristitiam esse operationem delectationi oppositam: unde tam tristari quàm delectari sunt in nostra potestate, quando sunt actus ex deliberatione procedentes; sæpiùs tamen sunt motus primò primi appetitûs sensitivi, quia bonum aut malum præ-
C sens urget appetitum, & prævenit deliberationem rationis, & libertatem voluntatis. Per quod patet ad tertiam probationem.

§. II.

Corollaria ex dictis.

EX dictis inferes primò, perfectam fruitionem esse solùm de ultimo fine: nam ultimũ simpliciter ab homine expectatum, est finis ultimus, 8
qui totaliter satiat & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius est delectabilis ex se, &
D terminat motum voluntatis, sub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis. Ita D. Thomas art. 3. 9

Inferes secundò cum eodem S. Doctore art. 4. quòd quia finis ultimus potest duobus modis possideri, scilicet perfectè in se ipsa, & imperfectè in spe, duplex potest dari illius fruitio; una perfecta, quæ habetur in patria de Deo per speculum & amorem imperfectè possesso, de qua dixit Apostolus ad Roman. 12. *Spe gaudentes.*

Quæres, an illæ fruitiones specie inter se differant?

Respondeo probabilius esse illas esse ejus- 10
E dem speciei, & differre solùm accidentaliter: Tum quia Divus Thomas hic art. 4. non aliam distinctionem ponit inter has fruitiones, quàm quæ est inter perfectum & imperfectum; quæ autem hoc modo distinguntur, sunt ejusdem speciei, ut patet in puero & viro: Tum etiam quia illæ fruitiones versantur circa idem bonum, & solùm differunt penes diversum modum illud habendi & possidendi, in re scilicet & in spe: Hoc autem non pertinet ad principium specificativũ & essentiale gaudii seu fruitionis, sed ad conditionem requisitam, seu modum se tenentem ex parte agentis vel appetentis, ut colligitur ex eodem S. Doctore ibi-

dem

dem in resp. ad 2. Vnde sicut charitas viæ & patriæ sunt ejusdem speciei, licèt objectum charitatis viæ sit obscurè cognitum & absens, charitatis verò patriæ clarè visum, & præsens; ita fruitio viæ, & patriæ, quemadmodum enim objecto charitatis accidit esse obscurè vel clarè cognitum, absens vel præsens: ita & objecto fruitionis esse habitum in re, vel solùm in spe, & esse cognitum clarè vel obscurè.

Dices, Fruitio viæ & patiæ eliciuntur à virII tutibus specie diversis, nempe à spe, & à charitate: Ergo specie inter se differunt.

Sed nego consequentiam: quia non sunt actus primarij, sed secundarij illarum virtutum, B ac proinde non opus est, ut eandem quàm spes & charitas habeant distinctionem.

Quærunt etiam hic aliqui, quodnam sit objectum immediatum fruitionis, seu delectationis Beatorum in patria, an Deus clarè visus, vel ipsa visio beatifica? Sed de hoc fusè egimus in tra-Disp. 4. art. 3. ctatu de beatitudine.

DISPVTATIO VIII. C

De Intentione.

Ad quæstionem 12. Divi Thomæ.

POstquam actum est de fruitione: superest agendum de intentione, quæ est alius actus voluntatis circa finem: prior quidem fruitione, ordine generationis, sed posterior, ordine dignitatis.

ARTICVLVS VNICVS.

Cujus potentiæ actus sit intentio, & quodnam illius objectum? D

DIco primò, Intentionem esse formaliter actum voluntatis, licèt præsupponat actum I intellectûs.

Probatur prima pars ratione D. Thomæ hîc art 1. ex nominis ethimologia desumpta. Intendere enim, ut nomen sonat, est *in finem tendere*: Sed proprium est voluntati tendere in finem: Tum quia voluntas fertur in res secundùm quod sunt seipsis à parte rei, & ita propriè quasi extra seipsam ad illas tendit; intellectus verò fertur in res prout sunt in ipso, ratione specierum intelligibilium, unde potiùs eas ad se trahit quàm tendat ad illas: Tum etiam, quia tendere in finem, primò & principaliter est illius E potentiæ, quæ seipsam & omnes alias movet in finem, quod convenit voluntati, ut suprà dictum est: Ergo intentio, formaliter loquendo, est 2 actus voluntatis.

Quòd autem præsupponat actum intellectûs, patet: quia voluntas cùm nunquam operetur nisi præsuppositâ cognitione intellectûs, juxta illud, *nihil volitum, quin præcognitum*, non tendit in finem per media obtinendum, nisi intellectus proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine: Ergo intentio necessariò supponit actum intellectûs, quo cognoscatur proportio mediorum cum fine, seu finis in ordine ad media. Et ratione hujus actus præsuppositi, nomine *oculi* vel *luminis* in Scriptura designatur, ut notat D. Thomas hîc art 1. ad 1. dicens, *Intentio nominatur oculus metaphoricè, non quia ad cognitionem pertineat, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debemus.* Eodem modo explicandus est D. Bernardus, dum in sermone de triplici judicio ait: *Cognitio in memoria est, affectio in voluntate, intentio in ratione consistit*: loquitur enim de intentione, quantùm ad id quod præsupponit, non verò quantùm ad id in quo formaliter consistit.

Dico secundò, objectum formale intentionis esse finem, tam ultimum, quàm non ultimum, ut per media obtinendum.

Prima pars est D. Thomæ hîc art. 3. ubi ait: 3 *Intentio non solùm est finis ultimi, sed etiam finis medii.* Idque patet, tum ex communi Philosophorum moralium ac Theologorum sententia, qui ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa sanitatem acquirendam peregrinationem faciendam, aut quid simile: Tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem & fruitionem. Nam ut notat S. Doctor hîc art. 2. ad 3. intentio se habet ad finem per modum cujusdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum versantur circa finem seu terminum ultimum, sed etiam circa proximum & intermedium, ut patet in motu naturali, cùm enim ignis v. g. tendit in suam sphæram, per mediam regionem aëris, sphæra ignis est ultimus terminus motûs, & media regio est terminus non ultimus, seu intermedius: Ergo intentio est de utroque fine seu terminno, ultimo & intermedio. Cæterùm cùm fruitio versetur circa finem, per modum quietis; quies autem non sit, nisi quando cessat motus, & motus non cessat, nisi acquisito ultimo termino; ideò vera & perfecta fruitio non est nisi de ultimo fine, qui est ultimum simpliciter ab homine expectatum.

Secunda verò pars, quæ asserit objectum formale intentionis esse finem, ut per media obtinendum, patet ex discrimine quod inter intentionem & simplicem volitionem invenitur: simplex enim volitio respicit finem, ut absolutè in se bonum; intentio verò ut est ratio volendi media, & quatenus est æquibilis per illa, unde est virtualis volitio mediorum. 4

Ex quo habes, tres actus voluntatis jam explicatos, nempe simplicem volitionem, intentionem, & fruitionem, distingui specie: quia licèt omnes respiciant finem tanquam rationem materialem, ad ipsum tamen sub diversa ratione formali jam explicata terminantur; unde se habent ut in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quiescere in centro, quæ, ut constat, sunt essentialiter distincta.

Quæres, utrum voluntas possit eodem actu ferri in finem & in media? 5

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 4. voluntatem duobus modis posse ferri in finem & in media: primò ita ut quodlibet eorum attingat ut quod, primariò, & per se; & sic non possunt unico actu attingi, sed necessariò terminant duos actus specie diversos, nempe intentionem, quæ primò & per se fertur in finem, & electionem quæ ad media primò & per se terminatur. Secundò voluntas potest attingere unũ primariò

rio & per ſe, & aliud ſecundariò & per accidens, A ſeu ratione alterius, & veluti in obliquo & de connotato; & hoc ſecundo modo, eodem actu intentionis vel electionis attinguntur; intentio enim reſpicit finem, ut eſt ratio volendi media, & quatenus eſt aſſequibilis per illa; electio verò tendit ad media; prout conducunt ad aſſecutionem finis. Vnde D. Thomas hic art. 4. ad 3. comparat iſtos duos actus aſcenſui & deſcenſui: ſic ut enim aſcenſus incipit à loco inferiori, & terminatur ad ſuperiorem; contrà verò deſcenſus incipit à loco ſuperiori, & terminatur ad inferiorem: ita intentio incipit à fine in quem primò fertur, & ex illo deſcendit ad media, ad quæ B ſecundario terminatur; electio verò incipit à mediis, ad quæ primò fertur, & ex illis aſcendit ad finem, ad quem ſecundariò terminatur. Ex quo non ſequitur finem eligi, & media intendi: quia ſolùm dicitur intendi id in quod primò & per ſe fertur intentio, qualis eſt finis; & eligi id in quod primò & per ſe tendit electio, qualia ſunt media.

Confirmatur hæc doctrina & reſponſio exemplò quo utitur D. Thomas in fine corporis ejuſ-
6 dem articuli. Eodem modo ſe habet voluntas ad finem & media, quo ſe habet intellectus ad principium & ad concluſiones, ut ait Philoſophus 2. Phyſic. textu 29. Ergò ſicut intellectus non poteſt unico actu ferri in principium & in C concluſiones, ſi ad utrumque primariò & per ſe tendat. benè tamen ſi unum attingat primariò & aliud ſecundariò, & conſideret principia prout continent concluſiones, vel concluſiones prout relucent & continentur in principiis: ita pariter voluntas fertur diſtinctis actibus in finem & media, ſi quodlibet eorum primariò, per ſe, & abſolutè attingat; ſecùs verò, ſi unum velit cum ordine & ſubordinatione ad alterum. Vnde inquit S. Doctor ſupra qu. 8. art. 3. *Finis ut eſt ratio volendi medium, eodem actu appetitur quo medium.* Et hìc art. 4. *Cùm dico, volo medicinam propter ſanitatem, non deſigno niſi unum motum voluntatis: cujus ratio eſt, quia finis ratio eſt volendi ea quæ ſunt ad finem, idem autem actus cadit ſuper objectum, & ſuper*
7 *rationem objecti, ſicut eadem viſio eſt coloris & luminis.*

De hoc actu eleganter differunt SS. Patres, præſertim Gregorius & Bernardus: Ille enim explicans iſtud Job 38. *Super quo baſes illius ſolidatæ ſunt*, ſic ait: *Baſes uniuſcujuſque animæ ſunt intentiones ſuæ: nam ſicut fabrica columnis, columnæ autem baſibus innituntur, ita vita noſtra in virtutibus, virtutes verò in intima intentione ſubſiſtunt.* Ille verò in hæc verba Canticorum: *Pulchræ ſunt genæ tuæ ſicut turturis:* dicit *faciem animæ eſſe mentis intentionem, quia ſicut ex facie pulchritudo corporis æſtimatur, ita & rectitudo operis ex mentis intentione.* Ob eandem rationem aptiſſimè mentis intentio lucernæ & oculo à Chriſto comparatur: nam ſicut à E luce omnia decorantur & ornantur, ita (inquit Gregorius) *per bonæ intentionis radium, merita illuſtrantur actionis.* Et ſicut oculo pes, manus, & cætera corporis membra reguntur, eorumque externi motus, quò debent tendere diriguntur: ſic intentio, veluti animæ oculus, humanos actus in ultimum finem ordinat, à quo mala intentione deflectunt. Vndè inquit Gilbertus in Cantica: *Siſplures habes oculos, ſagittantu exemplò omnes alios claude, hoc unò utaris, quo ſolùm dilectum valeas intueri.*

DISPVTATIO IX.

De Electione.

Ad quæſtionem 13. D. Thomæ.

EGIMVS de actibus circa finem: dicendum ſequitur de actibus circa media; & primò de his qui pertinent ad ordinem intentionis, electione ſcilicet, conſilio, & conſenſu; poſtea de illis qui ſpectant ad ordinem executionis, uſu nimirum & imperio.

ARTICULUS I.

Vtrum electio ſit actus voluntatis, vel intellectûs,

PATET ex jam dictis, ad eligendum requiri intellectûs & voluntatis concurſum; intellectûs quidem, ut conſulat de mediis, & deliberet quænam determinatè ſint eligenda; voluntatis verò, ut ea præaliis in ordine ad finem intentum acceptet. Vnde difficultas eſt, in quonam iſtorum actuum conſiſtat formaliter electio, an in actu voluntatis, vel in actu intellectûs? non poteſt enim in utroque exæquo conſiſtere (quicquid dicant in contrarium Bellarminus lib. 3. de gratia & lib. arbit. cap. 9 & Salas hic tract. 6. diſp. 1. ſect. 5.) nam apud omnes electio unum aliquid denotat, ſeu unum hominis actum, ſicut intentio, fruitio, & reliqui voluntatis actus.

§. I.

Difficultas reſolvitur.

DICO igitur, electionem eſſe ſubſtantialiter actum voluntatis, licet præſupponat ſpecialem motionem & ordinationem rationis. D

Prima pars probatur primò ex communi conſenſu hominum: nam licèt quis judicet aliquid 1 eſſe melius vel utilius, donec tamen illud velit, non cenſetur elegiſſe.

Secundò probatur: Objectum electionis eſt bonum utile: Sed ſola voluntas verſatur circa bonum: Ergo electio eſt actus voluntatis.

Tertiò: Electio eſt actus libertatis, quæ idcirco vis elective appellatur: Sed libertatis in voluntate tanquam in propria ſede & cubili reſidet: Ergo & electio; ſubindeque eſt actus voluntatis.

Quartò: Virtus moralis, quæ eſt habitus electivus, in voluntate ſubjectatur: Ergo & ipſa electio.

Denique, ut diſcurrit D. Thomas hic art. 1. actus qui materialiter pertinet ad unam potentiam, & formaliter ad aliam, eſt ſecundum ſubſtantiam & elicitivè illius potentiæ ad quam pertinet materialiter: Sed actus electionis eſt materialiter à ſola voluntate, & formaliter tantùm ab intellectu: Ergo elicitivè, & ſecundùm ſubſtantiam, eſt à voluntate. Majorem declarat S. Doctor in actu fortitudinis, in finem charitatis ab ipſa charitate ordinato, qui ſecundùm ſubſtanti-

ſtantiam & elicitivè eſt ab habitu fortitudinis, quia ad illum pertinet quantùm ad materiale, & ab habitu charitatis ſolùm quantùm ad formale, ſeu quantùm ad ordinem in ultimum finem. Minor verò ſic oſtenditur. Actus qui fertur in bonũ ordinatum per rationem, materialiter eſt voluntatis, formaliter verò intellectûs: Sed electio fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo materialiter eſt voluntatis, formaliter verò intellectûs. Minor eſt certa: electio enim ſupponit ordinationem rationis, quâ media inter ſe & in ordine ad finem intentum comparantur, ut infrà patebit. Major in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Quando ad aliquem actum concurrunt duo principia, quorum unum ſe habet ut dirigens, & movens, aliud verò ut motum & directum, quod ſe tenet ex parte dirigentis, & moventis, ſe habet formaliter; quod verò ſe tenet ex parte illius quod dirigitur & movetur, ſe habet materialiter: ut pater in exemplo jam adducto: nam cùm actus fortitudinis imperatur à charitate ut exerceatur propter Deum, tunc actus ille materialiter eſt à fortitudine, formaliter verò à charitate; quia id quod eſt à virtute inferiori, ſe habet ut materia reſpectu illius quod eſt à virtute ſuperiori dirigente aut movente: Sed quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, ad eum concurrunt intellectus & voluntas; intellectus quidem ut dirigens & movens in ſuo genere, voluntas verò ut directa & mota: Ergo quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, eſt quidem rationis quoad formale, ſed quoad materiale eſt voluntatis.

Dices: non ſolùm materia, ſed etiam forma pertinet ab ſubſtantiam rei, imò forma eſt principalior: Ergo ſi materiale electionis pertineat ad voluntatem, & formale ad intellectum, dicendum eſt electionem eſſe actum utriuſque potentiæ, & principaliùs pertinere ad intellectum.

Sed contra primò: Quamvis in naturalibus forma ſit principalior, ſecùs tamen in artificialibus: Sed electio eſt veluti quoddam artefactum: Ergo in ea materia præſtat formæ.

2 Secundò: Eſto quod tam in artificialibus, quàm in naturalibus, forma intrinſeca & eſſentialis rei ſit principalior materiâ, non tamen forma extrinſeca & accidentalis: Atqui actus rationis non eſt forma intrinſeca & eſſentialis electioni, ſed extrinſeca duntaxat; nam forma eſſentialis electionis eſt habitudo tranſcendentalis ad medium per intellectum conſiliatum, & ideò ipſe actus rationis, qui eſt conſilium, eſt tantùm forma extrinſeca, ex eo quod terminus relationis, quæ eſt forma intrinſeca, ſit objectum ut conſiliatum ſeu ordinatum per rationem: Ergo actus rationis, eſto ſe habeat per modum formæ, non pertinet tamen principaliter ad electionem.

3 Quod autem D. Thomas voluerit actum rationis eſſe tantùm formam extrinſecam & accidentalem, reſpectu electionis, patet, tum ex propoſitione quam ad id probandum aſſumit, ait enim: *Actus qui eſt eſſentialiter unius potentiæ vel habitûs, recipit formam & ſpeciem à ſuperiori potentia vel habitu, ſecundùm quod ordinatur inferius à ſuperiori.* Manifeſtumeſt autem, quod actus eſſentialiter pertinens ad unam potentiam, non recipit formam aut ſpeciem eſſentialem ab alia ſuperiori potentia. Tum etiam exemplo A quod adducit de actu fortitudinis, à charitate imperato, ideſt, ad finem charitatis relato; nam evidens eſt talem actum non habere ſuam ſpeciem eſſentialem à charitate, ſed à fortitudine.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quod 4 electio præſupponit ſpecialem motionem & ordinationem rationis, probatur egregio diſcurſu D. Thomæ qu. 22. de verit. art. 13. ubi hæc ſcribit: *Quando aliqua ſunt duo agentia ordinata, ſecundùm agens ſuperius poteſt ſe movere ad agere: uno modo ſecundùm quod competit naturæ ſuæ: alio modo ſecundùm quod competit naturæ ſuperioris agentis. Impreſſio enim ſuperioris agentis manet in inferiori; & ex hoc inferius agens non ſolùm agit actione propria, ſed actione ſuperioris agentis: ſicut ſphæra Solis movetur proprio motu, qui ſpatio unius anni expletur, & motu primi mobilis, qui eſt motus diurnus. Similiter & aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quendam motum ex impreſſione Lunæ, qua movet ipſam, ut patet in fluxu & reflexu maris. Corpora etiam mixta habent quaſdam operationes ſibi proprias, quæ conſequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorſum, calefacere, infrigidare; & habent alias operationes ex impreſſione cœleſtium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis ſit, niſi præſuppoſita actione ſuperioris: tamen illa actio, quæ competit ſecundùm ſuam naturam, attribuitur ei abſolutè, ſicut aquæ movere deorſum: illa verò quæ ei competit ex expreſſione ſuperioris agentis, non attribuitur ei abſolutè, ſed in ordine ad aliud: ſicut fluere & refluere dicitur eſſe proprius motus maris, non inquantum eſt aqua, ſed inquantum movetur à Luna. Ratio autem & voluntas ſunt quædam potentiæ operativæ adinvicem ordinatæ: & abſolutè conſiderando ratio prior eſt, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior & ſuperior, inquantum movet rationem. Unde voluntas poteſt habere duplicem actum, unum qui competit ei ſecundùm ſuam naturam, inquantum tendit in proprium objectum abſolutè; & ſic actus attribuitur voluntati ſimpliciter, ut velle & amare, quamvis ad hunc actum præſupponatur actus rationis: alium verò actum habet, qui competit ei ſecundùm id quod ex impreſſione rationis relinquatur in voluntate: cùm enim proprium rationis ſit ordinare & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non abſolutè, ſed in ordine ad rationem.* Hæc Divus Thomas elegantiſſimè: ex quibus apertè concluditur, quod electio præ omnibus actibus voluntatis, & pluſquam intentio, dependet ab intellectu, ſpecialemque rationis motionem & ordinationem ſupponit. Pro cujus majori declaratione:

Sciendum eſt, quod ſicut eſt proprium vo- 5 luntatis movere per modum impulſûs quoad exercitium, ita eſt proprium intellectûs movere quoad ſpecificationem, & in genere cauſæ finalis, exhibendo voluntati bonum quò alliciatur, in quo conſiſtit finalis cauſalitas. Sed poteſt intelligi has duas potentias duobus modis ſe mutuò movere primò ſcilicet generali quadam ratione, prout una ſupponit quodammodo aliam in ſua operatione; ſicut voluntas præſupponit ſemper actum intellectus, repræſentem intem objectum in quod tendat, & voluntas applicat & quaſi impellit intellectum ad objecti conſiderationem: ſecundò poteſt intelligi hujuſmodi poten-

potentias se movere speciali quadam ratione, A quatenus una recipit ex motione alterius specialem quemdam modum operandi, quem communicat suis actibus, quemque non communicaret, motione illa secluſa: v. g. intellectus ex ſua ratione habet ordinatè & collativè procedere, unum alteri conferendo: hoc autem non habet voluntas ex ſe, ſed ſolùm inclinare, & per modum impulsûs in objectum tendere: unde quod hoc faciat ordinatè, & accipiendo unum præ alio, & cum collatione ad aliud, non habet ex ſe præcisè; id tamen participare poteſt ex motione & ordinatione intellectûs. Similiter intellectus ex vi ſua tendit in objectum per modum manifeſtantis & illuminantis, ex impreſſione autem voluntatis, cum quadam efficacia & B impulſu, ui patet in imperio, quod non ſolùm ordinat ad opus, quod eſt proprium rationis à

Diſp. 11. art. 3. qua procedit, ſed etiam cum quadam efficacia ſive impulſu (modo inferiùs explicando) movet ad executionem. Electio ergo non ſolùm ſupponit generalem illam motionem intellectus, quâ ad omnes actus voluntatis concurrit, repræſentando illi objectum in quod tendat, & à quo ſpecificetur, ſed etiam ſpecialem quâ media ordinat ad finem, & ea inter ſe confert, ac judicat unum alteri eſſe præferendum; & ideò Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. dicit electionem eſſe C *appetitum præconſiliati*, id eſt, objecti per conſilium propoſiti, & per rationem deliberati. Et D. Thomas quæſt. 22 de verit. art. 25. *Electio* (inquit) *eſt actus voluntatis, non abſolute, ſed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod eſt proprium rationis, ſcilicet conferre unum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impreſſione rationis, inquantum ſcilicet ipſa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile ſimpliciter, ſed ut utilius ad finem.* Unde triplicem voluntatis ab intellectu dependentiam, ſeu triplicem gradum dependendi ab intellectu poſſumus diſtingue D re: primus eſt in proponendo objectum, quod ad omnes actus voluntatis requiritur; ſecundus in ordinando finem ad media, vel media ad finem, & hic eſt communis intentioni & electioni: tertius eſt in conferendo media inter ſe, & præferendo aliquod vel aliqua; & hic ſolùm competit electioni, & ideò electio ſpecialem importat dependentiam à ratione, & majorem adhuc quàm ipſa intentio.

§. II.

Solvuntur objectiones.

6 OBjicies primò contra primam partem concluſionis: Electio eſt actus prudentiæ: Sed prudentia eſt in intellectu: Ergo electio ad intellectum pertinet.

Reſpondeo, omnem electionem non eſſe à E prudentia, cùm etiam imprudentes eligant; illam verò, quæ eſt à prudentia, non eſſe ab illa elicitivè, ſed directivè tantùm, ſeu regulativè, quia bona electio debet dirigi & regulari per prudentiam; quæ ut docet D. Thomas infrà qu. 57. & 2. 2. qu. 49. & 51. habet tres actus, ſcilicet judicare, conſiliare, & præcipere; & per duos primos regulat electionem faciendam ab habitu virtutis moralis, per tertium verò regulat ipſam executionem ſeu uſum, ut infrà patebit, cùm agemus de imperio.

7 Dices: Divus Thomas 2. 2. qu. 124. art 2. ad 2. dicit, quod martyrium principaliùs eſt actus charitatis, quàm fortitudinis; quia licet eliciatur à fortitudine, dirigitur tamen à charitate; Ergo ſi prudentia dirigat & regulet electionem, magis debebit dici actus prudentiæ, quàm virtutis moralis.

Reſpondeo ex eodem S. Doctore qu. 2. de ma. 8 lo art. 3. quòd particula, *principaliter*, duobus modis ſumi poteſt: primò ut ſignificat idem quod primordialiter; ſecundò ut ſignificat idem quod completivè: quando ergo docet martyrium pertinere principaliter ad charitatem, ſumit ly *principaliter* in primo ſenſu, & ſolùm vult martyrium ab ipſa charitate primordialiter, ſeu originativè procedere, quamvis à virtute fortitudinis eliciatur. Idem cum proportione de electione dici debet: illa enim ad intellectum & prudentiam originativè & primordialiter pertinet, ad voluntatem verò & virtutes morales elicitivè & completivè.

Objicies ſecundò: Virtutes morales quæ ver- 9 ſantur circa paſſiones, ut temperantia & fortitudo, reſident in appetitu ſenſitivo, ut docet S. Thomas infrà qu 56 art. 4. At illæ virtutes ſunt habitus electivi, & habent pro actu proprio elicere electionem rectam in tali materia, moderando paſſiones: Ergo electio non ſolùm ad voluntatem, ſed etiam ad appetitum ſenſitivum pertinet, & ab illo elicitur.

Reſpondeo virtutes morales quæ ſunt circa 10 paſſiones, reſidere in appetitu ſenſitivo, non quatenus ſenſitivus & materialis eſt, ſed inquantum participat aliquid de ratione, & eſt rationalis per participationem, ut ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 1. & ita electionem poſſe eſſe ab appetitu ſenſitivo, non abſolutè & ſecundùm ſe conſiderato, ſed ut motoà ratione & voluntate, & ut participante à voluntate aliquam libertatem imperfectam, ratione cujus poteſt etiam in illo eſſe peccatum, ut alterit idem S. Doctor infrà qu. 74. art 3.

ARTICULUS II.

De quibus ſit electio?

DIco primò, electionem non eſſe de fine, ut finis eſt, ſed tantùm de mediis. Ita D. Thomas art. 3.

Probatur primò: Electio, ut ait Ariſtoteles, 11 eſt *appetitus præconſiliati*: Sed conſultatio non eſt de fine, ſed tantùm de mediis; Medicus enim v. g. non conſulit an infirmus ſit ſanandus, ſed ſolùm quibus mediis ſeu remediis ſanandus ſit: Ergo nec electio.

Secundò: Electio eſt veluti quidam motus 12 voluntatis: Ergo cùm omnis motus procedat ex aliquo immobili, ut ſæpe docent Ariſtoteles & D. Thomas, debet omnis electio ex intentione alicujus finis procedere, ſubindeque non circa finem, ſed circa media verſari.

Tertiò: Eligere eſt quaſi unum ex multis le- 13 gere: Sed hoc non poteſt fieri niſi ex præſuppoſito amore finis, qui ſit ratio diſcernendi unum ab alio, utpote magis opportunum ad finem obtinendum: Ergo electio amorem & intentionem finis ſupponit, & circa media verſatur.

Denique probatur concluſio: Sic ſe habet ele- 14 ctio in operationibus, ſicut diſcurſus in ſpeculativis: Atqui intellectus non diſcurrit circa principia, ſed circa concluſiones: Ergo nec voluntas

eligit

elegit finem inquantum hujusmodi, sed tantum media quæ ad illum ordinantur. Dixi, *inquantum huiusmodi*, quia sicut in speculativis quod in una demonstratione est principium, potest esse conclusio respectu alterius, ut patet in principijs scientiæ subalternatæ, quæ sunt conclusiones subalternantis; ita quod in una operatione est finis, potest ordinari ad aliquid ut ad finem, & tunc de illo, ut habet rationem medij formaliter, rationem verò finis tantùm materialiter, potest esse electio. Sicut sanitas, quam medicus non eligit, sed supponit tanquam principium medicinæ. potest ordinari ad exercitium virtutis, & salutem spiritualem, & sub hac ratione eligi. Ex quo facilè intelliges id quod ait D. Thomas suprà quæst. 6. art. 2. nempe quod *apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri:* potest enim aliquis deliberare de fine, non quidem quantùm ad ipsam rationem formalem finis, in communi & formaliter sumpti, quod est bonum conveniens ut sic (de hoc enim nulla est deliberatio, quia nulla est dubidatio, cùm bonum omnes appetant sine deliberatione) sed de fine materialiter sumpto; quia nemicum non semper sumus certi, sed possumus dubitare, & consequenter inquirere & deliberare in quo re inveniatur talis finis: sicut omnes desiderant beatè vivere, & tamen in quare inveniatur vita beatitudo, multi dubitant, an in divitijs v. g. an in voluptatibus, an in Deo? Et similiter multi deliberant vitam rectè instituere, sed an ista vita sit eligenda in cœlibatu, vel in matrimonio, vel in studio, vel in militia, deliberationi subjicitur.

15 Advertendum est etiam, electionem duobus modis posse usurpari, primò impropriè, & in larga quadam significatione, prout solùm significat amorem unius rei præ multis, & inter multa; secundò strictè & propriè, prout significat amare unum propter aliud, seu acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum. Si primo modo electio accipiatur, non solùm est de medijs, sed etiam de finibus, inquantum hujusmodi, imò & de ipso ultimo fine, sive vero, qui est solus Deus, sive falso, qui est bonum proprium ipsius peccatoris. Et secundùm hanc electionis acceptionem intelligitur illud Deut. 26. *Dominum elegisti hodie, ut sit tibi Deus*, & etiam illud Lucæ 10. *Optimam partem elegit sibi Maria, quæ non auferetur ab ea*: id est, æternam beatitudinem, sive requiem in æternum mansuram. Si autem secundo modo utiurpetur electio, non est de fine, inquantum hujusmodi, sed solùm de medijs, juxta illud Aristoteles 3. Ethic. *Voluntas finis est, electio eorum quæ sunt ad finem.*

16 Dico secundò, electionem non esse nisi de his quæ à nobis aguntur. Ita D. Thomas art. 4.

Probatur: Quamvis medium aliquando non sit actio nostra, neque res operabilis à nobis, attamen semper subditur nostræ actioni, aut potùs actio nostra una cum re externa unum constituit medium: sicut enim intentio non tendit in finem absolutè sumptum, sed in finem ut connotat actionem nostram, scilicet consecutionem & possessionem, eò quòd tendat ad finem obtinendum; ita & electio tendit ad medium non nudè, sed ut connotat operationem nostram; est enim id quod consequimur & obtinemur finem intentum, v. g. cùm aliquis profecturus Parisios assumit equum, equus nudè sumptus, non est medium conducens ad finem, sed potius

A equitatio. Ex quo patet hoc esse discrimen inter primam volitionem, intentionem, & electionem, quòd prima volitio, cùm sit simplex complacentia in objecto, potest esse de re quæ à nobis non agitur; intentio verò & electio, quia respiciunt finem ut obtinendum ab appetente, tendunt ad rem operationi nostræ subjectam.

Dico tertiò, electionem non esse de impossibili, cognito ut tali, Est etiam D Thomæ art. 5. 17

Probatur primò: Electio non est nisi de his quæ à nobis aguntur, ut ostendimus conclusione præcedenti: Sed ea quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia: Ergo electio non est nisi possibilium.

Secundò probatur. Electio procedit ex intentione efficaci finis: Atqui voluntas efficax non inclinat ad impossibilia: Ergo electio non est de impossibilibus. B

Tertiò: Electionis objectum est bonum utile: ut sic: Sed id quod est impossibile non est utile: Ergo non est objectum electionis.

Denique probatur conclusio, unde ab Aristotele *appetitus præconciliati* appellatur: Sed consultatio non est de impossibilibus, ut patet: Ergo nec electio.

Dixi electionem *de impossibili cognito ut tali*: nam ut ait D. Thomas resp. ad 2. *Sicut quandoq; voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, & tamen non est verè bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.* C Disp. 13. art. 3.

Quærunt hic aliqui, an saltem inefficaciter & conditionatè voluntas possit ferri in impossibile, cognitum ut tale? Sed de hoc egimus in tractatu de Angelis.

ARTICULUS III.

Vtrum ex duobus bonis possit voluntas eligere minùs bonum, vel saltem æquale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa. D

CERTUM est primò, quod moraliter & regulariter loquendo, semper voluntas eligit id quod videtur melius: Tum quia homo ita inclinatus est ad proprium commodum, & ad suæ voluntatis impletionem, ut regulariter ad id, quod ad finem intentum magis videtur conducere, toto impetu & ponere voluntatis feratur: Tum etiam, quia moraliter fieri nequit, ut facta sufficienti inquisitione, intellectus practicè judicet duo media ita esse æqualia, ut aliqua bontas non appareat in uno, ratione cujus emineat supra illud, sive illa petatur ex differentia specifica, sive ex individuali, sive ex aliqua circumstantia, putà appoximatione &c. 18

Secundò certum est, voluntatem posse respue re id quod intellectus judicat speculativè majus bonum, & ferri in id quod speculativè judicatur minus, nam ille qui peccat, præfert bonum utile vel delectabile bono honesto, quamvis speculativè judicet bonum honestum longè esse præstantius. Unde optimè Basilius. *Quàm vani & iniqui filij hominum in stateru, qui terrena cœlestibus, corporalia spiritualibus, temporalia æterna anteponunt.* Et Bernardus: *Statera avaritiæ iniquissima est: plus enim in ea ponderat obulus quàm Deus, plus nummus quàm anima.* E 19

Tertiò non eſt dubium quin poſſit voluntas æquale & minus bonum eligere relicto meliori, ſaltem mediate, movendo ſcilicet intellectum ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ objectum, quod aliàs ſecundùm ſe minus bonum, minuſque amabile videbatur, reddatur convenientius & melius, ſaltem apparenter, & ſic eligat illud præ alio. Unde D. Thomas hic art. 6. & 3. *Nihil prohibet, ſi duo æqualia ad proponantur ſecundum unam conſiderationem, quin circa alterum conſideretur aliqua conditio, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in illud quàm in aliud.*

21 Difficultas ergo reducitur ad hoc, an propoſitis duobus bonis, non ſolùm ſpeculative & ſecundùm ſe æqualibus, ſed etiam practicè, & ex parte judicii & dictaminis practici intellectus, aut etiam propoſitis ſimul uno majori & alio minori, poſſit voluntas, non mutatò judicio, nec novò motivò propoſitò, eligere illud quod ut minùs bonum, vel ut æquale alteri proponitur? Ratio autem dubitandi eſt, quia cùm voluntas ſit potentia cæca, ſequitur ductum rationis, & dictamen ſeu judicium practicum intellectus, unde ſi ille practicè judicet duo media eſſe æquè utilia, aut unum minus & aliud magis utile, impoſſibile videtur quòd voluntas in unum potiùs quàm in aliud propendeat, & multò minus quòd eligat deterius, relicto meliori. Aliunde verò cùm ipſa ſit potentia libera, & à nullo objecto, præterquam à ſummo bono clarè viſo, neceſſitari poſſit, ejuſque libertas præcipuè in electione conſiſtat; videtur quod ſtante adhuc æquali aut meliori dictamine, medium æquale, aut minus bonum eligere poſſit.

22 Hæc difficultas Theologorum ingenia diviſit, & in duas extremè oppoſitas coëgit abire ſententias. Recentiores enim, ut Suarez, Valentia, Salas, & alij, exiſtimant non poſſe libertatem voluntatis illæſam ſervari, niſi præſuppoſito ex parte intellectûs judicio practico de æqualitate vel inæqualitate mediorum, poſſit ipſa voluntas quodcumque voluerit eligere, altero relicto, & in quamlibet partem pro libito ſeipſam determinare. Thomiſtæ verò, quos ſequuntur Vazquez hic diſp. 43. cap. 2. & Bellarminus lib. 3. de gratia & lib. arbit. c. 9. negant hoc requiri ad rationem libertatis, & docent eſſe impoſſibile, quod ſtante judicio practico intellectus, dictantis melius & convenientius medium eſſe eligendum, voluntas minùs bonum vel æquale eligat. ſed ſi velit æquale aut minùs bonum eligere, debere movere intellectum, ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ, id quod minùs bonum vel æquale videbatur, melius & convenientius appareat: unde ait Bellarminus loco citato, *minus bonum poſſe eligi, ſi judicatur maius.*

§. II.

Sententia negativa præfertur.

DICO primò, minus bonum, cognitum ut tale, & voluntati propoſitum, non poſſe elegi, relicto meliori.

Probatur primò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 3. 23 ubi ait: *Quod cæteris ex conſultatione præſtulimus tur, id eligibile eſt*: Sed intellectus in conſultatione, quæ electionem antecedit, nunquam præfert, nec præferre poteſt medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, meliori & utiliori, conſultatio enim fit ad hoc ut intellectus inter ſe conferat media quæ invenit, & præferat illud quod judicat magis utile & accommodatum ad finem obtinendum: Ergo medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, non poteſt eligi.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: 24 Voluntas cùm ſit potentia cæca, non poteſt proſequi niſi objectum ſibi ab intellectu propoſitum: Ergo non poteſt unum præ eligere alteri, niſi intellectus judicet unum eſſe alteri præligendum. Atqui (ſubſummo) repugnat quod intellectus judicet minus utile, apprehenſum ut tale, utiliori & meliori eſſe præferendum: Ergo & quòd voluntas illud per electionem alteri præferat. Major, & prima conſequentia patent. Subſumptum verò probatur. Ratio eligibilitatis in mediis, non aliunde provenit, quàm ex eorum utilitate, & proportione, ſeu accommodatione ad finem; Ergo repugnat quod intellectus judicet medium illud eſſe magis eligibile, & alteri præferendum, quod cognoſcit eſſe minus utile, accommodatum ad finis aſſecutionem.

Confirmatur amplius: Objectum movet vo- 25 luntatem, eam alliciendo & trahendo, quæ motio *metaphorica* à Philoſophis appellatur: Ergo non poteſt voluntas ferri in unum objectum, præ alio, illudque præeligere, niſi ex parte illius major tractato & allicientia objectiva reperiatur, & per conſequens niſi aliquid melius & convenientius ab intellectu proponatur: talis enim tractio ſeu allicientia & motio metaphorica, fit mediante bonitate & convenientia ab intellectu voluntati propoſitâ? unde ſicut incognita amare non poſſumus, ita nec præeligere ea quæ ut minus bonn & minus utilia voluntati per judicium practicum intellectus proponuntur.

Probatur ſecundò concluſio: Voluntas non 26 poteſt eligere ſeu velle malum ſuæ ratione mali: At ſi eligeret medium judicatum minùs bonum, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali: Ergo &c. Major à nobis ſufficienter demonſtrata eſt ſuprà diſp. 4. art. 1. Minorverò probatur: quia ut ait D. Thomas 1. p. quæſt. 50. art. 1. ad 1. *Medium comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum*: quam doctrinam accipit ex Ariſtotele 3. phyſic. cap. 1. ubi ait: *Medium eſt quodammodo ipſa extrema, ut media fidium, grave ad ultimam dicitur, & acuta ad primam; ſuſcum etiam album ad nigrum dicitur, & nigrum ad album*; & ex Damaſceno lib. 2. de fide cap. 3. ubi docet Angelos dici immateriales & incorporeos, quantùm ad nos; & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos; & ſic etiam crepuſculum aliquando vocatur dies, aliquando nox, aliquando medium quid. & utriusque confinium: Atqui minus bonum eſt quaſi medium inter majus bonum & malum: Ergò comparativè ad majus bonum habet rationem mali; & per conſequens ſi homo eligeret minus bonum: cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali.

Probatur tertiò: In electione non ſimpliciter 27 aliquid eſt volitum, ſed unum eſt volitum, alio rejecto ſeu repudiato; unde ſi propoſito medio meliori, & minus bono, voluntas iſtud eligeret, majus bonum cognitum ut tale repudiaret: Sed repugnat quod voluntas majus bonum,

cog-

cognitum ut tale, fugiat & repudiet: Ergo & quod eligat minus bonum, relicto meliori. Major patet: electio enim, si propriè sumatur, est acceptio unius præ alio, id est acceptatio unius, repudiando alterum. Minor verò suadetur: Objectum nolitionis & fugæ, est malum ut tale, sicut objectum prosecutionis est bonum: Sed medium magis bonum & utile, nec in se, nec in ordine ad finem unde, potest habere rationem mali: Ergo non potest à voluntate eligi.

28 Dico secundò: Si duo media omnino æqualia proponantur, neutrum potest eligi, donec intellectus in uno aliquam rationem seu convenientiam excogitet, ob quam præeminet & præponderet alteri. Ita colligitur ex D. Thoma hic artic. 6. ad 3. ubi totam rationem eligendi unum præ alio, reducit ad diversam considerationem, quâ potest aliquid magis eminere, & flectere voluntatem. Idem videntur docuisse plures ex antiquis Philosophis: nam ex Platone refert D. Thomas loco citato in argumento 3. & ex Anaximandro Aristoteles 2. de cœlo textu 75. & B quod si famelico poneretur duplex cibus æqualis, & inæquali distantia, non magis moveretur ad unum, quàm ad alium. Similiter dicebant capillum ex omni parte æqualiter distentum, non posse ulla vi rumpi, quia non est major ratio ob quam ex una parte potiùs quam ex alia rumpatur, per omnem autem partem simul rumpi non potest. Ex quo inferebant, eadem ratione non moveri terram in medio positam, quia non est major ratio, quare moveatur ad unam potiùs quàm ad aliam partem. Denique si diceretur corpus æqualiter grave & leve, non ascenderet neque descenderet: quia non esset major ratio cur potius sursum quàm deorsum ferretur, vel è contra. Sed quicquid sit de his exemplis, de quibus disputant Philosophi

29 Probatur conclusio ratione fundamentali: Quamdiu potentia indifferens non determinatur ad unam partem, nulla sequitur operatio: Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil est per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quàm aliud: Ergo neutrum tunc potest à voluntate eligi. Major sufficienter demonstrata fuit suprà disp. 6. art. 2. §. 8. agendo de necessitate prædeterminationis in ordine ad causas liberas. Minor verò suadetur: nam in eo casu voluntas non determinatur ab ipso objecto, cùm enim supponamus illa bona esse omnino æqualia, non est ponere ratio quare unum potiùs quàm aliud eam determinet: non determinatur etiam ab intellectu, quia intellectus aliter non determinat voluntatem, quàm proponendo objectum: neque etiam determinatur à seipsa, ratione libertatis quâ pollet: Tum quia cùm voluntas sit appetitus rationalis, sequetur dictum rationis, & cognitionem intellectûs, nunquam potest se determinare ad id quod in omnino æquale & indifferenti ipsi ab intellecta omnino æquale & indifferens ipsi ab intellectu proponitur: Tum etiam, quia ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 3. ad 3. & 3. contra gent cap. 2. & 2. phylic. lect 8. cujus verba loco suprà citato retulimus, à causa eumingente & se habente ad utrumlibet non exit actio determinata, nisi prius determinetur ab alio: Ergo dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil est per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quàm aliud.

30 Respondent Adversarij ex Soncinate lib. 9. metaph. quæst. 14. quòd potentiæ contingenter se habentes ad plura, sunt in duplici differentia: quædam sunt potentiæ imperfectæ, & purè passivæ, qualis est materia prima in ordine ad diversas formas, & superficies corporis in ordine ad albedinem & nigredinem; & talis potentia non potest ad alteram partem se determinare, sed oportet quòd determinetur ab alio: aliæ sunt potentiæ perfectæ, quæ cùm habent aliquid actualitatis, quia non sunt potentiæ purè passivæ, sed etiam activæ; & hujusmodi potentiæ possunt seipsas determinare ad aliam partem; quia licèt formaliter sunt in potentia, sunt tamen virtualiter in actu, & talis est voluntas.

31 Sed hæc solutio stare non potest: Primò, quia D. Thomæ locis citatis expressè loquitur de voluntate creata.

32 Secundò, quia Commentator 2. physic. textu 48. sic ait: *Ab eo quod est ad utrumlibet non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio ut limitetur ad unum.* Et D. Thomas 3. contra gent. cap. 2. *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quam aliud: unde à contingenti ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quod determinetur ad unum.* Sed quod est indifferens solum passivè, ut materia prima, non operatur, nec ab eo exit aliqua actio aut effectus, ut patet: Ergo dictum illud Commentatoris & D. Thomæ de indifferenti solùm passivè glossari nequit.

33 Tertiò, Licet voluntas non sit potentia merè passiva, sed etiam activa, non est tamen prima causa sui determinationis: Ergo prima ratio, quare vult hoc medium potiùs quàm illud, non est quia vult, sed oportet assignare aliquid extrà ipsam à quo moveatur in tali electione; quod in ordine C causæ primæ & universalis est Deus, in ordine verò causarum secundarum & particularium, major bonitas unius respectu alterius ab intellecta proposita.

34 Quartò, Voluntas utrumque habet, & quod sit potentia activa, quatenus producit & eligit properam actum, & passiva, quatenus movetur ab ipso objecto: Ergo potiùs naturâ quàm ipsa activè producat finem liberum eligibilem, oportet quod moveatur ab objecto ad hunc actum potiùs quàm ad illum, seu ad eligendum hoc potiùs quàm illud. Probatur consequentia: nam in potentia, in quibus reperitur ratio activi & passivi, præcedit ordine naturæ ratio passivi rationem activi, ut patet in potentia visiva, quæ prius naturâ patitur recipiendo species visibiles quam agat producendo activè visionem. D

§. III.

Solvuntur obiectiones.

35 PRIMVM fundamentum adversæ sententiæ sumitur ex libertate voluntatis, quæ non videtur posse stare, nisi ex duobus bonis æqualibus aut inæqualibus, sibi ab intellectu propositis, possit quodcumque voluerit eligere, alio relictô, & in quamlibet partem pro libito seipsam determinare. Unde hic potest argumentum confici: Dobus mediis æqualibus aut inæqualibus voluntati propositis, illa remanet libera quoad exercitium & specificationem: Ergo potest eligere quodcumque maluerit. Consequentia patet: libertas enim constat in vi electiva, seu in potentia ad eligendum hoc vel illud E

lùd prout voluntati placuerit. Antecedens etiam manifestum est quia media illa sunt bona particularia & limitata: voluntas autem non potest necessitari nisi à bono in communi, vel ab ipso Deo clarè viso, quippe in quo nulla potest ratio mali seu disconvenientis apparere.

36 Facilè tamen respondetur, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest eligere quodcumque voluerit, manente judicio practico æqualitatis aut minoritatis medij, nego: mutato tali judicio, concedo Solutio patet ex suprà dictis: licet enim voluntas sit libera, quia tamen est potentia cæca, & appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & tota ejus libertas à judicio rationis tanquam à proxima radice procedit, non B potest operari sine prævio judicio rationis, ipsam movente in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ: unde sicut voluntas ex sua libertate non habet quòd possit ferri in incognitum, sed potiùs hoc ejus naturæ & inclinationi repugnat; ita nec quòd possit eligere id quod intellectus per judicium practicum tepræsentat ut minus bonum, & per consequens ut respuendum.

37 Dices: Omnis suppositio antecedens, quæ non descendit à potestate seu libertate voluntatis, libertatem destruit; Sed judicium illud practicum intellectus, dictans voluntati medium utilius, & convenientius esse eligendum, est aliqua suppositio antecedens electionem voluntatis, quæ ex C ipsius libertate non oritur: Ergo destruit libertatem.

38 Respondeo data & non concessa Majori, de qua fusè diximus in tractatu de prædestinatione, *Disp. 6. art. 7.* negando Minorem: sicut enim intentio finis dependet à voluntate, ita & judicium practicum de convenientiori medio eligendo, descendit ex libertate voluntatis, quæ liberè voluit applicare intellectum ad consultandum de mediis: unde talis suppositio judicij practici potest cessare, vel quia voluntas potest desistere ab intentione finis, vel etiam quia illà adhuc suppositâ, potest applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & convenientiæ in mediis quæ minus bona appparebant, D quibus moveatur id ea eligenda. Quare adhuc facta suppositione illa judicij practici de medio convenientiori, voluntas potest in sensu diviso & potentia antecedenti, alia media eligere; licèt non possit simul stare judicium de convenientiori medio eligendo, cum electione minùs boni; alioquin voluntas non esset appetitus rationalis, quia non sequeretur ductum rationis & dictamen practicum intellectûs?

39 Objices secundò: Voluntas potest ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni utilis: Sed in medio æquali, aut etiam minùs bono, ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas potest illud eligere.

40 Confirmatur: Si illud medium, quod est æquè vel minus utile, seorsim proponeretur voluntati E sine alio medio æquè vel magis utili, voluntas posset illud eligere: Ergo etiam potent eligi, quando proponitur simul cum alio æquali vel utiliori medio. Probatur Consequentia: quia per hoc quod conjungatur seu conferatur cum alio æquali, vel utiliori, non amittit suam bonitatem, seu utilitatem quam habet ad finem, ratione cujus est eligibile.

41 Ad objectionem respondeo primò, voluntatem posse ferri per electionem impropriè sumptam, prout dicit amorem unius rei in ordine ad aliam, in illud omne quod habet rationem boni utilis; per electionem tamen strictè sumptam, prout dicit acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum, de qua solùm agimus in præsenti, solùm posse tendere in medium, quod per judicium practicum intellectûs, melius & convenientius judicatur, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod cæterum ex consultatione præstulimus, id eligibile est.* Unde ibidem cap. 2. asserit *quod eligimus quæ magis scimus esse bona.* Item Nissenus lib. 1. Philosophiæ cap. 4. & Damascenus lib. 2. fidei cap. 22. docent quod electio sequitur judicium quò unum præfertur alteri. Ex quo intelliges volitionem unici medij non pertinere propriè ad electionem, sed ad consensum, nam ut infrà dicemus, consensus & electio non distinguuntur per hoc quòd ille sit simplex, hæc verò efficax complacentia medij, sed quia ut docet D. Thomas infrà quæst. 15. art. 3. ad 3. *Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid præeligitur*: unde cùm in volitione unici medij non sit talis relatio, ejusmodi volitio non erit propriè electio, sed consensus.

Respondeo secundò, data Majori, distinguendo Minorem: in medio æquali aut minùs bono ratio boni utilis reperitur, si considerentur secundùm se, seu seorsim, concedo: si comparentur ad aliud æquè vel magis bonum, nego: nam medium minùs bonum, respectu melioris, induit rationem mali, ut suprà ostendimus: æquale verò respectu æqualis se habet ut indifferens, quia non habet suprà illud rationem qua ei anteponatur. Per quod patet ad confirmationem. 42

Tertiò contra secundam conclusionem proponi solet hoc vulgare argumentum: Si homini proponuntur duo bona omni ex parte æqualia, v. g. famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, & cæteris conditionibus, vel eliget alterum, aut utrumque, aut neutrum? Si primum, habetur intentum, tunc enim non ab aliquam majori bonitate proposita determinabitur voluntas, quia, ut supponimus, non datur, sed præcisè à se: secundum verò non potest stare, quia supponimus quòd illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, sed alterum tantùm: tertium deniquenon videtur probabile: ridiculum enim videtur quod famelicus ille adinstar Tantali malit in sua fame perire, quàm cibum paratum attingere seu eligere: Ergo &c. 43

Respondeo quod tunc famelicus ille ex subito quodam motu & naturali impetu, absque deliberatione & rigorosa electione, assumet unum ex illis panibus. Quod si vellit perfectè deliberare, & de melioritate cibi consulare, voluntas applicabit intellectum ad investigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni & convenientis seu commodi, quâ emineat supra aliud, ut docet D. Thomas hic artic. 6. ad 3. Si autem post itam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel à motivis extrinsecis, sicut sunt circumstantiæ aut aliæ conditiones occurrentes, vel experientiâ propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potiùs quàm circa alterum exercere; & tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solùm ex parte principij elicitivi electionis, sed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi alicientis, & inclinantis ad eligendum 44

id

id quod ex ſua intrinſeca bonitate æquale & indifferens eſt. Et in hoc magna latet æquivocatio & hallucinatio apud Adverſarios: cùm enim voluntas eligat illud objectum quia vult, & ly *quia* poſſit dicere & cauſam efficientem, ſeu elicientem & cauſam objectivam, ſeu allicientem; exiſtimant non requiri quòd libertas voluntatis ſe habeat ut ratio motiva & alliciens, ſed ſufficere quod ſe habeat ut effectiva & eliciens ſine novo motivo. Nos verò dicimus utrumque deſiderari, & non ſufficere ut libertas voluntatis effectivè, ſeu elicitivè ad talem electionem concurrat, ſed inſuper requiri, quòd objectivè ſeu motivè in eam influat: quia homo non inveniens in minori aut æquali bono quod moveat ſufficienter ex meritis objecti, apprehendit & proponit voluntati pro motivo eligendi ſuam libertatem, ſeu placitum gratuitum, quod applicat huic objecto, & ex tali applicatione facit quod præmineat, & magis ponderet, magiſque voluntatem alliciat & inclinet, quàm aliud magis vel æquè bonum: unde licèt tunc eligat id quod minùs eſt bonum ex parte rei electæ in ſe, ſemper tamen eligit id quod eſt majus & convenientius ex parte motivi. 45

Objicies quartò: Voluntas non eſt minus libera in electione mediorum, quàm in finis intentione: Sed poteſt intendere finem minùs bonum; relictô meliori, & præferre matrimonium v.g. celibatui, aut religioni, quæ eſt multò perfectior: unde S. Thomas qu. 23. de verit. art. 8. dicit quod: *Non eſt perverſitas electionis, ſi homo in appetendo præferat minus bonum in aliori bono; non enim tenetur homo proſequi meliora ſemper in operando*: Ergo etiam poteſt eligere minùs bonum, relicto meliori. 46

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: eadem enim eſt ratio de intentione finis, ac de electione mediorum; unde licèt ex duobus finibus poſſit quis velle illum, qui ſecundùm ſe & materialiter ſpectatus inferior eſt, ſemper tamen vult illum, qui ex parte motivi ſeu dictaminis judicatur melior, aut convenientior ſubjecto illum intendenti. Ad D. Thomam dicendum eſt, illum in eo loco ſolùm docere quòd non tenentur homines ſemper eligere meliora, v.g. ſtatum religionis, ſed rectè poſſunt eligere minùs bona, putà ſtatum conjugalem: verùm licèt qui elegit tunc ſtatum conjugalem, relinquat quod melius eſt in ſe & quod melius judicatur judicio ſpeculativô, ſcilicet religionem; elegit tamen quod judicio practicô judicat hic & nunc ſibi eſſe magis conveniens, ſcilicet uxorem ducere. 47

Objicies ultimo: Deus de facto elegit minus bonum, relicto meliori: Ergo à fortiori id poteſt voluntas humana. Conſequentia patet: tum quia noſtra voluntas eſt quædam participatio voluntatis divinæ: tum etiam quia voluntas Dei magis inclinata eſt ad bonum, quàm voluntas hominis. Antecedens verò probatur: Deus elegit iſtum mundum condere; potiùs quàm alium, & tamen potuit tullos mundos in infinitum iſtô præſtantiores creare, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 25. art. 6. Item Chriſtus potuit perfectiora Sacramenta inſtituere, perfectiores Apoſtolos eligere, & ſic de cæteris: Ergo Deus poteſt eligere, & de facto elegit minus bonum & perfectum, relictô meliori & perfectiori. 48

Reſpondeo primò, conceſſô Antecedenti, negando Conſequentiam & paritatem: quia ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 20. art. 2. hæc eſt differentia inter voluntatem Dei & noſtram, quòd voluntas divina non ſupponit, ſed ponit bonitatem in rebus quas diligit & eligit; unde non ideò illas eligit, quia ſunt magis bonæ; ſed potiùs ex dilectione & electione Dei, majorem vel minorem prout vult bonitatem participant. A

Addo quod, cùm Deus in operibus ad extra intendat manifeſtationem ſuæ gloriæ, quæ magis reluceat in hoc quod per media magis unproportionata attingat finem quem intendit, non mirum quod interdum eligat creaturas minus nobiles & perfectas, & media quæ ex ſe videntur minus apta ad finem obtinendum: ſicut quando per homines pauperes, indoctos & inermes, fidei ſubjecit Reges, Oratores, & Philoſophos, ac mundum univerſum. Unde Apoſtolus 1. ad Cor. 1. *Quæ ſtulta ſunt mundi elegit Deus, ut confundat ſapientia, & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, &c.* B

Secundò reſponderi poteſt, quod licèt Deus non ſemper eligat aut faciat quod melius & convenientius eſt ex parte rei electæ, ſeu ex parte intrinſecæ bonitatis rei in ſe, benè tamen quod eſt melius ex parte motivi eligendi: quod motivum eſt ſua libertas, ſeu placitum gratuitum ſuæ voluntatis quod applicat objecto cui vult, & ex tali applicatione facit quod res in ſe minus bona, & perfecta entitativè, præmineat & in ordine eligibili præponderet meliori & perfectiori, ut antea expoſuimus. 49 C

ARTICULUS IV.

An ſuppoſita efficaci & abſoluta intentione finis, ſi unum tantùm occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad eius electionem neceſſitetur.

PArtem negativam tenent Nominales, ut refert Suarez hic diſp. 8. ſect. 4. affirmativa tamen communis eſt apud Doctores tam domeſticos, quàm extraneos. Cum quibus. 50 D

Dico: Stante volitione efficaci finis neceſſariò ſequitur electio medii, quod intellectus judicat eſſe unicum ad obtinendum finem. Ita colligitur ex D. Thoma hic artic. 6. ubi quærit an homo eligat ex neceſſitate, & contra partem negativam, in cujus favorem abſolutè concludit, objicit primo, ſic ſe habere finem ad electionem, ſicut principia ad concluſiones: ex principiis autem concluſionem neceſſariò moveri ad electionem: cui argumento reſpondet *quod non ſemper ex principiis ex neceſſitate procedit concluſio, ſed tunc ſolùm quando principia non poſſunt eſſe vera non ſit; & ſimiliter non oportere quòd ſemper ex fine inſit homini neceſſitas ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, quia non omne quod eſt ad finem tale eſt, quòd ſine eo finis haberi non poſſit, aut ſi tale ſit, non ſemper ſub tali ratione conſideratur.* Quibus verbis inſinuat Doctor Sanctus, quod ſi illud quod eſt ad finem ſit tale, ut ſine eo finis haberi non poſſit, debet neceſſariò eligi, ſuppoſitâ efficaci intentione finis. Unde 1. p. qu. 19. art. 3. ſic ait: *Ea quæ ſunt ad finem non [illegible] volumus, volentes finem, niſi ſint talia ſine quibus [illegible] eſſe non poteſt: ſicut volumus cibum, volentes conſervationem vitæ, & navem, volentes tranſfretare.* E

51 Probatur etiam concluſio duplici ratione, A quam locis citatis indicat S Doctor. Prima ſic poteſt proponi : Sicut ſe habet notitia principiorum ad notitiam concluſionum, ita ſe habet intentio finis ad electionem mediorum : Sed impoſſibile eſt poſita notitia principiorum, non ſequi notitiam concluſionis, quæ cum ipſis habet neceſſariam connexionem, & cujus veritate non ſtante, nequit ſtare veritas principiorum : Ergo etiam impoſſibile eſt ſtare efficacem intentionem finis, & non ſequi electionem unici medij, ſine quo non poteſt acquiri.

Secunda ratio eſt : voluntas non poteſt (volitione ſaltem abſolutâ & efficaci) velle impoſſibilia, 52 ut ſupra oſtendimus : Atqui ſi abſolutè & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod eſt unicum, & ſine quo finis obtineri non poteſt, vellet volitione abſolutâ & efficaci aliquid impoſſibile, ut patet : Ergo non poteſt voluntas, ſuppoſitâ intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, ſed ad illud eligendum neceſſitatur. B

Confirmatur : Si voluntas poſitâ intentione fi- 53 nis, unicum quod incurrit medium repudiare valeret, poſſet etiam ſimul efficaciter velle & nolle obtinere talem finem : Sed hoc dici nequit : Ergo &c. Sequula Majoris probatur : in primis enim finem illum efficaciter vellet, cùm intentio non ſit ſimplex affectus & complacentia in fine ; ſed volitio efficax illius, Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax illius, Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax volitio finis eſt virtualis volitio mediorum, & implicite ſeu virtualiter illam continet. Unde Chriſtus dicebat Joan. 14. *Si quis diligit me* (ſcilicet efficaciter) *mandata mea ſervabit.* Et Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* Item de eo qui pauperi non dat eleemoſinam, quando ipſa eſt medium neceſſarium ad præceptum charitatis obſervandum, dicitur 1. Joan. 3. *Quomodo charitas Dei manet in illo ?* C

Hæ rationes oſtendunt, voluntatem ad electio- 54 nem medij, quod intellectus judicat eſſe unicum, neceſſitari non ſolùm quantùm ad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, pro eo ſaltem tempore, quò intellectus judicat eſſe neceſſarium, ut electio exerceatur ad conſecutionem finis : nam impoſſibile eſt quòd intentio finis ſit efficax, niſi in D actu exercito inferat electionem mediorum, eo tempore quo finis debet executioni mandari : v. g. qui intendit eras flumen tranſire, & videt non poſſe niſi per pontem poteſt quidem volitionem talis medii ſuſpendere uſque ad tempus quo debet tranſire, ſed cùm inſtat hora tranſitus, non poteſt ſitus, non poteſt talis medii electionem non ponere.

55 Objicies contra hanc concluſionem : Si ſuppoſita efficaci intentione finis, homo ex neceſſitate eligeret medium, quod intellectus judicat eſſe unicum, vel talis neceſſitas orietur ex fine, vel ex ipſo E medio ? Neutrum dici poteſt : Ergo &c. Minor probatur talis neceſſitas non poteſt peti ex fine, quia finis non movet efficacius ad eligendum medium, quàm moveat ad ipſum appetendum ; cùm non moveat ad amorem illius, niſi quatenus movet ad amorem ſui : Sed finis particularis non movet voluntatem neceſſariò ad amorem ſui : Ergo nec ad electionem illius medij. Non poteſt etiam illa neceſſitas orìri ex ipſo medio : Quia voluntas à nullo bono particulari & limitato neceſſitari poteſt : Sed medium illud, quamvis unicum, habet bonitatem finitam & limitatam, cùm nullam aliam habeat, præter bonitatem finis extrinſecè participatam, quam ſupponimus eſſe limitatam : Ergo, &c.

Reſpondeo neceſſitatem illam neque ex fine neque ex medio ſolitarè ſumptis, ſed ex neceſſaria 56 connexione medij cum fine ortum habere : ſicut quando dicitur, *ſi Petrus currit, neceſſariò movetur*, neceſſitas hujus illationis & conſequentiæ, neque ex curſu, neque ex motu Petri, quæ ſunt contingentia, provenit ; ſed ex connexione neceſſaria quæ reperitur inter Antecedens & conſequens, & inter motum Petri & ejus curſum. Poteſt etiam dici, hanc neceſſitatem provenire ex ipſo medio, ſuppoſitâ efficaci intentione finis : quia licèt medium, quando eſt unicum, non habeat omnem rationem boni ſimpliciter, habet tamen omnimodam utilitatem, quæ eſt bonitas medij formaliter ut medium eſt : quare licèt neceſſitatem omnimodam & abſolutam inducere non poſſit, poteſt tamen cauſare neceſſitatem ſecundum quid, & hypotheticam ; quæ libertati non præjudicat, ut communiter docent Theologi. Unde electio hujus medij poteſt eſſe meritoria, vel culpabilis, ut patet tum in eo qui ex efficaci intentione ſalutis eligit obſervantiam præceptorum, quæ eſt unicum & neceſſarium medium ad vitam æternam conſequendam ; juxta illud Chriſti Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* Tum etiam in illo qui habens intentionem efficacem obtinendi ſanitatem, audit à medico unicum medium ad eam conſequendam eſſe acceſſum ad non ſuam ; talis enim, eligendo illud medium, peccat mortaliter.

DISPUTATIO X.

De Conſilio & Conſenſu.

Ad quæſtionem 14. & 15. Divi Thomæ.

EXPLICATA natura electionis differit S. Doctor de duplici actu, qui ad illam prærequiritur, conſilio ſcilicet, qui eam dirigit ac regulat, & media per illam acceptanda perquirit, & conſenſu, quia eſt approbatio ſive complacentia de ipſorum inventione & utilitate. Pauca autem circa hos duos actus dicenda occurrunt unde utrumque hac diſputatione complectemur.

ARTICULUS I.

Vtrum Conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectus includat ?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur & reſolvitur.

NOTANDUM primò quòd ſicut in ſyllogiſmo duo ſunt, præmiſſæ ſcilicet & concluſio : ita in conſilio, quod eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, duo præcipuè actus intellectus interveniunt ; inquiſitio ſcilicet mediorum, quæ

juvare

juvare poſſunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate & convenientia : primum ſe habet ut via, ſecundum ut terminus : nam per inquiſitionem rationis pervenimus ad judicium de mediis convenientibus.

Notandum ſecundò quòd duplex eſt judicium terminans actum conſultationis circa media : primum eſt, quò intellectus judicat ex multis mediis propoſitis aliqua eſſe utilia, & alia inutilia : quod judicium ſequitur conſenſus, reſpectu mediorum utilium, ut dicemus articulo ſequenti: ſecundum eſt, quò ex mediis jam inventis per inquiſitionem & judicatis utilibus, facta iterum collatione utilitatis eorum inter ipſa, judicat intellectus unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque cæteris præferendum; & hoc judicium quod appellatur ſententia, ſeu deliberatio, immediatè deſervit electioni. Inquirimus ergo, an conſilium conſiſtat ſolùm in inquiſitione mediorum, vel etiã includat judicium ſeu ſententiam, quâ intellectus practicè judicat hoc medium eſſe eligendum; quæ eſt veluti concluſio totius proceſſus qui reperitur in conſilio. Pro reſolutione.

3 Dico, conſilium humanum, ſeu prout reperitur in hominibus, utrumque actum includere : in Deo verò non dicere inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed tantum judicium rationis practicæ de eorum convenientia & bonitate. Ita communiter docent Thomiſtæ, præſertim Cajetanus & Conradus hic art. 1. contra Vazquem, Azorium, Corneio, & alios Recentiores, exiſtimantes conſilium in ſola inquiſitione mediorum conſiſtere.

4 Probatur prima pars ratione notabili primo inſinuata. Conſilium eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, cuius concluſio eſt judicium, ſeu ſententia; unde ſicut in ſpeculativis præmiſſæ ſolùm inchoativè ſunt ſyllogiſmus, completæ autem per concluſionẽ quam inferunt, ſimul cum ea perfectum ſyllogiſmum efficiunt : ita in practicis inquiſitio rationis ſolùm inchoativè eſt conſilium, completa autem per judicium, ſimul cum ipſo conſilium perfectè & completè efficit & componit.

5 Confirmatur : Tam in conſilio communi pluribus, quàm in particulari cuiuſcumque, ſi multiplicaris difficultatibus non pervenitur ad judicium, ſeu deliberationem & ſententiam, ſed ipſa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes ſentiunt & dicunt conſilium, non eſſe completum : Ergo conſilium, ſecundùm communem modum concipiendi & loquendi, non ſolùm inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed etiam judicium ſeu ſententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

6 Confirmatur amplius : Si judicium eſſet omnino extra conſilium, illud nullo modo reperiretur in Deo : Sed hoc dici nequit : Ergo nec illud. Sequela Majoris patet : nam ut ſtatim dicemus, in Deo non reperitur inquiſitio ſeu conſultatio de mediis : Ergo ſi conſilium in ea ſolum conſiſteret, & judicium ſeu ſententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperiretur in Deo. Minor verò probatur ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Chriſto paſſim attribuitur conſilium : nam Job. 12. dicitur : *Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo, & ipſe habet conſilium & intelligentiam.* Et Jeremiæ 32. Deus appellatur, *Magnus conſilio &* A *incomprehenſibilis cogitatu.* Item Iſaiæ 46. Deus dicit : *Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et Apoſtolus ad Epheſ. 1. aſſerit quod Deus *operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Denique Iſaiæ 9. Chriſtus vocatur *Admirabilis conſiliarius*, & c. 11. Spiritus conſilij ſuper eum requieſcere dicitur. At hæc loca debent in ſenſu proprio & non methaphorico accipi; cùm ex hoc nullũ ſequatur inconveniens, ut patebit ex dicendis in probatione ſecundæ partis : Ergo conſilium reperitur in Deo.

Probatur igitur ſecunda pars concluſionis ex
B D. Thoma 1 p. quæſt. 22. artic. 1. ad 1. ubi ait : 7
Ipſa ratio rerum agendarum conſilium in Deo dicitur, non propter inquiſitionem, ſed propter certitudinem cognitionis, ad quam conſiliantis inquirendo pervenitur. Et clarius hic art. 1. cùm ſibi obieciſſet in ſecundo argumento : *Inquirere intellectus diſcurrentis eſt, & ſic Deo non convenit, cuius cognitio non eſt diſcurſiva : Sed conſilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Epheſ. 1. quod operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ : Ergo conſilium non eſt inquiſitio* : Reſpondet ; *Quod ea quæ dicuntur de Deo, ac ſcienda ſunt abſque omni defectu qui invenitur in nobis : ſicut in nobis ſcientia eſt concluſionum per diſcurſum a cauſis in effectus : Sed ſcientia dicta de Deo*
C *ſignificat certitudinem de omnibus effectibus in prima cauſa, abſque omni diſcurſu. Et ſimiliter conſilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem ſcientiæ, vel iudicij, quæ in nobis provenit ex inquiſitione conſilij : Sed huiuſmodi inquiſitio in Deo locum non habet ; & ideò conſilium ſecundum hoc Deo non tribuitur. Et ſecundum hoc Damaſcenus dicit, quod Deus non conſiliatur; ignorantis enim eſt conſiliari.* Quibus verbis clarè docet, quòd ſicut ſcientia reperitur in Deo, abſque diſcurſu ; ita & conſilium abſque inquiſitione : quia inquiſitio ſupponit ignorantiam vel dubitationem; nemo enim prudens inquirit quod probè ſcit, nec quærit quod poſſidet : ignorantia autem & dubitatio non habent locum in Deo : Ergo neque inquiſitio. In Angelis tamen, in quibus poteſt eſſe neſcientia, poteſt etiam eſſe
D inquiſitio, licèt ſine diſcurſu. Unde Dionyſius 7. cap. cœleſtis hierarchiæ introducit Angelos quæſtionem facientes ad Jeſum de ſuſceptæ pro nobis carnis opere, iuxta illud Iſaiæ 63. *Quis eſt iſte qui venit de Edom, tinctis veſtibus de Boſra ? Iſte eſt formoſus in ſtola ſua* Et Pſalm. 23. *Quis eſt iſte Rex gloriæ ?* Quare in Angelis conſilium de ſupernaturalibus, quorum habent neſcientiam, non ſolum judicium, ſed etiam inquiſitionem poteſt includere, quia de illis dubitare poſſunt.

§. III.

E *Solvuntur obiectiones.*

OBICIES primò contra primam partem concluſionis : D. Thomas hic artic. 1. ait : 8
Inquiſitio rationis quæ eſt ante iudicium de eligendis, conſilium vocatur. Ergo conſilium non includit judicium, ſed in ſola inquiſitione rationis conſiſtit.

Reſpondeo Divum Thomam loqui de conſilio inchoativè : nam ſicut præmiſſæ ante concluſionem ſunt ſyllogiſmus inchoativè ; ita inquiſitio rationis ante judicium de eligendis, eſt inchoativè conſilium : ſicut tamen ſyllogiſmus

non

non censetur complerus ante conclusionem, ita nec consilium ante judicium seu deliberationem de agendis; si enim inquiritur & ad deliberationem & resolutionem non pervenitur, nihil datur consilij. Unde Cajetanus hic art. 1. ait: *Consilium significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusivè.*

9 Objicies secundò: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum: Ergo unum non includitur in alio. Consequentia videtur bona: nam si unus ex illis actibus in alio includeretur, scilicet judicium in consilio, ab eadem virtute uterque eliceretur. Antecedentis verò est D. Thomæ infra quæst. 57. art. 6. & 2 2. qu. 51. art. 1. & 3 ubi docet Eubulium esse virtutem ad benè consiliandum, & synesim ad rectè judicandum.

10 Respondeo distinguendo Antecedens. Consilium, & judicium sunt actus diversarum virtutum, si loquaris de consilio inadæquatè, concedo; sic enim una pars ejus, quæ est inquisitio, est actus eubuliæ alia verò actus synesis, seu gnome: si autè loquaris de consilio adæquatè, nego. Nam licet consilium adæquatè sumptum dicit duos actus rationis, scilicet inquirere & judicare, sic ad ipsum concurrunt duæ virtutes prædictæ, sed neutra producit consilium adæquatè. Nec mirum quod totus syllogismus practicus procedat à duplici virtute intellectuali practica, cum etiam integer syllogismus speculativus procedat à duplici virtute intellectuali speculativa, scilicet ab intelligentia quàm ad præmissas, & à scientia quantum ad conclusionem.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

11 EX dictis infertur, consilium, ut reperitur in hominibus, esse inquisitionem & judicium rationis practicæ circa media à nobis apponenda, quando res est dubia, & momenti alicujus. In qua definitione inquisitio & judicium est genus, quia in homine non reperitur judicium absque prævia inquisitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquisitiones & judicia intellectus speculativi, ut Mathematicæ consultationes & demonstrationes, consilia non sunt, ut dicit Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. Subditur *circa media*, quia ut docet S. Thomas hic art. 2. consilium non est de fine, sed solùm de his quæ sunt ad finem: cum enim sit quidam discursus intellectus practici, ut supra ostendimus, sicut discursus non est de principijs, sed de conclusionibus; ita nec consilium de fine, qui se habet ut primum principium in agibilibus, sed solum de mediis, quæ ad ejus assecutionem conducunt. Unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 5. *Consultamus*, inquit, *non de fine, sed de his quæ ad finem tendunt: nam neque medicus an sanare, neque orator an persuadere, neque politicus an bonus legibus civitatem temperare debeat, neque ex alijs quispiam de fine consultat; sed omnes cum finem quendam statuerint, quomodo aut per, quæ eam consequi possint deliberant.* Deinde dicitur *à nobis apponenda*, quia ut probatur artic. 3. consilium solum est circa ea quæ à nobis aguntur, seu quæ curæ & dominio nostro subjecta sunt. Unde Galli v. g. non habent consulere quomodo Indæ vivere vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res est dubia, & momenti alicujus*, quia ut docet S. Doctor art. 4. ea quæ sunt certa & determinata in aliqua arte vel disciplina, sub consilio non cadunt: Vanè enim (inquit Aristoteles ubi supra) consuleret Grammaticus, quomodo formandi sunt litterarum characteres. & Geometra quomodo describendum sit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata sunt. Sic Moyses Exodi 25. non consuluit artifices peritos, quomodo fabricandum esset tabernaculum quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non est consolatio: nam de illis vir prudens non est solicitus, quia parùm refert quòd sic vel aliter agantur aut contingant: unde dicitur quod *de minimis non curat Prætor.* Et per hæc satis videntur exposita quæ docet D. Thomas quæst. 14.

Solùm id quod artic. 5. dicit, nempe consilium 12
fieri modo resolutorio, indiget explicatione, quoniam à Cajetano & alijs obscurè exponitur. Sciendum est igitur, quod in rebus materialibus processum hunc resolutivum appellamus, qui procedit ab eo quod est posterius in esse ad id quod est prius, sic enim resolutio domûs v. g. procedit à forma domûs, ad lapides, ligna & alia quæ priùs fuerunt in esse quàm ipsa forma domûs. E contra verò processus ille compositivus dicitur, qui ab his quæ sunt priora in esse, ad ea quæ sunt in esse posteriora, & in cognitione seu intentione priora, ascendit, ut patet in constructione domûs. forma enim domûs quæ in constructione & cognitione artificis prior est, resultat ex conjunctione lapidum, lignorum, & similium, quæ in esse & in ordine executionis priora sunt, & posteriora in ordine intentionis. Qua ergo consilium à fine, qui est posterior in esse & in executione, procedit ad media, quæ in eodem ordine priora sunt, utpote causæ ipsius finis, modo resolutorio procedere dicitur. Usus verò & imperium, modo compositivo procedunt: quia à mediis, quæ sunt in esse & in executione priora, ascendunt ad finem, qui in cognitione & intentione prior est, & posterior in executione.

ARTICULUS II.

An consensus sit actus realiter ab electione distinctus?

NOta primò: nomen *Consensus* tribui posse 13
circumque actui libero voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propositum quomodo dicitur peccatum perfici consensu; & sic non est specialis actus voluntatis, nec solùm circa media, sed etiam circa finem versatur: quia tamen consensus propriè videtur fieri post perfectam deliberationem & consultationem, ideò peculiariter usurpatur à Theologis ad significandum quendam peculiarem voluntatis actum circa media, jam à ratione proposita, & judicata convenientia; & de consensu sic accepto inquirimus, an sit actus ab electione realiter distinctus?

Nota secundò, quòd cùm consensus sequatur 14
judicium de convenientia & utilitate mediorum, & intellectus judicare possit, plura media vel unum tantùm ad finem obtinendum posse conducere, voluntas per consensum, vel in plura media, vel in unum tantùm ferri potest. His præmissis.

Dico: Cùm voluntas per consensum fertur ad plura

plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter A diſtinctus ab electione : cum autem fertur in unicum medium, tunc conſenſus & electio ſolum ratione differunt.

16 Prima pars probatur ex D. Thoma hic quæſt. 15. artic. 3. ad 3. ubi ait : *Electio addit ſupra conſenſum quandam relationem reſpectu eius cui aliquid præeligitur, & ideo poſt conſenſum adhuc remanet electio. Poteſt enim contingere quod per conſilium inveniantur plura ducentia ad finem quorumdam quodlibet placet, in quolibet eorum conſentitur ſed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo.* Quibus verbis in primis docet quod electio addit ſupra conſenſum uliquam relationem : deinde ſubdit, quod voluntas per conſenſum fertur ad plura media judicata utilia, & hoc antequam fiat electio. Unde ex hoc D. Thomæ teſtimonio, duo argumenta erui poſſunt Primum eſt : Id quod addit aliquid ſupra aliud, realiter ab illo diſtinguitur ; Sed electio addit aliquid ſupra conſenſum, quando voluntas per illud fertur ad plura media, nempe relationem ad illud medium quod cæteris anteponitur ? eſt enim acceptio unius præ alio : Ergo cum voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter ab electione diſtinctus.

17 Secundum argumentum ſic poteſt proponi. C Prius realiter à poſteriori diſtinguitur : Sed quando plura quæ inventa ſunt placent, & unum ſolum ex illis eligitur, tunc conſenſus prior eſt electione ? cum prius plura illa placent, & deinde ex illis unum eligatur : Ergo tunc conſenſus realiter ab electione diſtinguitur.

18 Confirmatur : Cum voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc inter conſenſum & electionem intercedit aliquis actus intellectus, nempe judicium practicum, quo ex mediis illis judicat unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque aliis præferendum, ut articulo præcedenti, notabili ſecundo expendimus : Ergo tunc conſenſus realiter ab electione diſtinguitur.

Secunda etiam pars concluſionis ibidem à S. Doctore traditur, ſubdit enim poſt verba relata : D *Sed ſi inveniatur unum ſolum quod placeat non differunt, re conſenſus & electio, ſed ratione tantum, ut conſenſus dicatur, ſecundum quod placet ad agendum? electio autem, ſecundum quod præfertur his quæ non placent.* Unde tunc conſenſus non antecedit electionem, ſed in ea intimè imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quam per ſententiam qua intellectus practicè judicat, medium illud unicum neceſſario eſſe eligendum, ut obtineatur finis. Non eſt etiam tunc electio completa, & propriè ac rigoroſe ſumpta, cum illa ſit acceptio unius præ alio, ſed in completa & large ſumpta, quæ dicit ſolum volitionem efficacem medii ordinati ad finem, ut E diſputatione præcedenti annotavimus.

art. 3. Para. 1.

DISPUTATIO XI.

De uſu & imperio.

Ad quæſtionem 16. & 17. Divi Thomæ.

DIximus de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis : nunc breviter agendum eſt de his qui ad ordinem executionis ſpectant. de quibus D. Thomas qu. 16. & 17.

ARTICULUS I.

Ad in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem qui ſit actus diſtinctus ab illa ?

NEGANT Vazquez hic diſput. 47. cap. 2. & Salas tract. 9. diſp. 1. ſect. 7. Affirmant vero cæteri Theologi, præſertim Diſcipuli Divi Thomæ. Vnde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & duplici ratione ſuadetur.

DIco igitur : Præter electionem mediorum dari in voluntate noſtra actum, quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *uſus activus* appellatur. 1

Pro intelligentia & probatione hujus concluſionis, Sciendum eſt duplicem dari uſum, activum ſcilicet & paſſivum : uti active eſt applicare aliquid ad aliud : uſus verò paſſivus dicitur qui ex activo reſultat ? unde cùm ex illo non ſolùm motio & applicatio paſſiva, ſed etiam operatio exequentis facultatis reſultet, talis operatio *uſus paſſivus* appellatur. Et de hoc uſu loquitur D. Thomas hic art. 1. dum ait : *Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur uſus eius ? ſicut equitare eſt uſus equi, & percutere uſus baculi.* Hoc præſuppoſito :

Probatur primo concluſio ex D. Thoma hic art. 1. & 4. ubi expreſſè ponit in voluntate noſtra actum, qui dicitur uſus, ab electione diſtinctum & illa poſteriorem. 2

Reſpondet Vazquez : D. Thomam non conſtituiſſe in voluntate creata uſum, qui ſit actus à voluntate elicitus, ſed ſolum qui ſit actus à voluntate imperatus : ſcilicet actus potentiarum exequentium, qui fiunt ex motione voluntatis & ideò appellatur uſus voluntatis, non elicitivè ſed imperativè. 3

Sed contra primo : S. Thomas ſupra in introductione qu. 8. ſic ait : *Conſiderandum eſt de actibus qui ſunt immediatè ipſius voluntatis, velut à voluntate eliciti : & primo de actibus quibus movetur in finem, & deinde de actibus quibus movetur ad ea quæ ſunt ad finem* : Sed inter actus quibus voluntas, movetur ad ea quæ ſunt ad finem, in introductione quæſt. 13. numerat uſum, ait enim illos eſſe tres, *eligere, conſentire, & uti* : Ergo ſentit *uti* eſſe actum à voluntate elicitum. 4

Secundo, Poſtquam idem S. Doctor egit de actibus voluntatis erga finem & media, à qu. 8. uſque ad 16. inclusivè, ait in titulo qu. 17. *Deinde conſiderandum eſt de actibus imperatis à voluntate* ſcilicet de imperio & alijs : Ergo ſentit alios, de quibus antea tractavit (inter quos eſt uſus) eſſe à voluntate elicitos. 5

Tertio, D. Thomas hic qu. 16. art. 1. finem corporis ita concludit : *Unde manifeſtum eſt quod uti, proprie eſt actus voluntatis* : Atqui actus qui ad voluntatem pertinent ſolum imperativè, non dicuntur propriè eſſe voluntatis, ſed aliarum potentiarum ex voluntatis motione operantium, ut apertè docet de imperio qu. ſequenti art. 8. Ergo idem quod priùs. 6

Quarto, Idem Doctor Angelicus hic art. 4. ad 1. dicit: *Ipsam executionem operis præcedit motio, quia voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem: & sic cum ipsa pertineat ad præambulam motionem voluntatis, medium est inter electionem & executionem*: Atqui ad executionem pertinent actus aliarum potentiarum: Ergo cùm usus, juxta D. Thomam, ad motionem voluntatis pertineat, & medietatem inter electionem & executionem, non consistit in actibus aliarum potentiarum, nec in electione, sed in aliquo ab illis distincto. Unde Granado hic controv. 2. disp. 5. num. 2. Sodalem suos (Vazquem scilicet & Salas) notans, ait: *Omnino ergo contra D. Thomam & veritatem sentiunt nostri Divi Thomæ sectatores, qui non solùm ipsum actum (loquitur de usu activo) in voluntate non admittunt, sed contendunt non admitti à S. Doctore.*

8 Probatur secundò conclusio ex doctrina quam tradit S. Thomas hic art. 4. in corp. ubi docet voluntatem duplicem habere actum ad volitum deductum, unum secundum quod est in voluntate per quandam proportionem, & alium ad volitum habitualem realiter; & quia ad primum spectat electio, & ad secundum usus, infert usum esse post electionem. Et quoniam possumus arguere: Actus voluntatem cum volito conjungens solùm affectivè, distinctus est essentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito: At electio solùm primo modo conjungit voluntatem cum volito, nam ex vi illius volitum non habetur in re, usus autem realiter eam conjungit cum volito, cùm ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus illatus sequatur: Ergo electio & usus realiter distinguuntur.

9 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Illi actus realiter distinguuntur, quorum unus pertinet ad ordinem intentionis, & alius ad ordinem executionis: Sed electio & usus sic se habent; nam ordo intentionis incipit ab intentione finis, & completur in electione mediorum, ut docet S. Thomas loco citato; ordo verò executionis incipit ab usu, quo moventur & applicantur potentiæ exequentes ad executionem mandandam quod electum est, & completur in finis realiter habiti fruitione: Ergo electio & usus sunt actus realiter inter se distincti.

10 Probatur tertiò: Quando nova difficultas se offert, voluntas indiget novâ applicatione & motione, falsandoque novo actu ad illam vincendam: At in executione major difficultas se offert, quàm in solâ electione; quia eligere est actus merè interni, in quo voluntas solùm cernit locum, nec habet aliud impedimentum, aut difficultatem, quàm eam quæ se cernit ex parte sui, intuendo autem non solùm cernit locum, sed etiam cum aliis potentiis inferioribus, & impedimentis externis; quare videmus multos facilius judicare, consiliari, & eligere, seu determinare se interiùs, qui postea in executione deficiunt; sicut D. Petrus eligebat mori pro Christo, & judicabat se posse facere id quod proponebat, & tamen in executione omnino defecit, & hoc culpam *primitivam, ad unum actum imperatum sufficientem*, ut loquitur Augustinus: Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, seu ad applicandas potentias exequentes ad opus. Unde etiam Arriola martyres non dicunt eligere

Trac. 115. in Ioan.

A ubi per actum interiorem efficacem moti pro Christo, sed tantùm mortem actu patientibus: quia scilicet in actuali tolerantia mortis, est specialis difficultas, cui speciale præmium correspondet.

Denique suadetur conclusio: Actus habentes 12
idem materiale objectum, in spectum sub diversis rationibus, essentialiter distinguuntur, ut patet in intentione, fruitione, & simplici complacentia, quæ licèt versentur circa finem, quia tamen sub diversis rationibus illum attingunt, essentialiter distinguuntur: Sed electio & usus, etsi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud sub diversis rationibus; nam electio respicit ipsum ut pertinet ad ordinem intentionis, & est ultimum in
B eo, & effectus finis; usus verò respicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis; & in eo est primum, & causa efficiens finis habitu in re: Ergo distinguuntur essentialiter.

Confirmatur primò; Electio etsi versetur circa 13
medio, specificatur tamen à fine, quæ est ratio formalis appetendi media in ordine intentionis. At usus non à fine, seq. à medijs, ut sunt causæ finis, specificationem desumit: Ergo gaudent specificativis essentialiter distinctis, & consequenter essentialiter distinguuntur.

Confirmatur secundò: Intentio quæ est actus 14
efficax circa finem, distinguitur à fruitione ejusdem finis, quia ista illum respicit præsentem, illa
C verò quasi futurum: Atqui etiam electio respicit media quasi futura, usus verò ut præsentia: Ergo sunt actus specie diversi.

§. 11.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES primò cum Vazque: D. Thomas 15
hic art. 4. in corpore dicit: *Primus & principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, & aliarum potentiarum tanquam exequentium*: Sed actus ab ea potentia elicitur: Ergo *usus* non est actus à voluntate, sed ab aliqua potentia exequente illum elicitum.

D Confirmatur: Ex eo quod Divus Thomas do- 16
ceat usum esse actum rationis tanquam dirigentis, non sequitur esse actum ab intellectu elicitum: Ergo pariter ex eo quod asserat esse actum voluntatis ut primi moventis, non sequitur eum ab ipsa elici.

Confirmatur amplius: Imperium est actus vo- 17
luntatis tanquam moventis, siquidem est actus intellectûs ut moti à voluntate, sicut docet D. Thomas ibi. sequens art. 1. & tamen non est à voluntate elicitus. Ergo ex eo quod usus sit actus voluntatis tanquam primi moventis, non licet colligere esse actum à voluntate elicitum.

Ad objectionem respondeo, distinguendo 18
Minorem: Si executive activè comparetur ad illum actum, concedo Minorem: si passivè solùm, nego Minorem & Consequentiam: po-
E tentiæ enim motæ à voluntate, non activè, sed passivè comparantur ad usum, quia medio illo à voluntate applicantur ad opus. Vel aliter distinguo Minorem. Quando actus executio est, concedo Minorem: Quando est applicatio & motio ad executionem, nego Minorem, & Consequentiam; quia usus activus non est executio, sed applicatio & motio potentiarum ad executionem: falsandoque non elicitur à potentia

exequente, ſed à movente, quæ voluntas eſt.

18 Ad primam confirmationem, nego Conſequentiam: cum enim uti non ſit dirigere, ſed movere, eſt illius potentiæ ut elicientis, cujus eſt ut moventis.

19 Ad ſecundam, nego etiam conſequentiam ob eandem rationem: imperium enim non eſt ſubſtantialiter motio, ſed directio motiva, & ideò illius potentiæ eſt ut elicientis, cujus eſt ut dirigentis, art. 3. non verò cujus eſt ut moventis. De quo infrà.

20 Objicies ſecundò: Omnis actus à voluntate elicitus, eſt in ea tanquam ſubjecto: ſed uſus non ſubjectatur in voluntate: Ergo non eſt actus ab ea elicitus. Probatur minor: Actio & paſſio ſunt in eodem ſubjecto: Sed uſus paſſivus eſt in potentiis exequentibus: Ergo & uſus activus.

21 Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum eſt uſum non eſſe actionem tranſeuntem formaliter, ſed tantùm virtualiter: actio autem virtualiter tranſiens non debet eſſe in eodem ſubjecto in quo eſt paſſio quam infert, ut patet in creatione, & aliis Dei actionibus virtualiter tranſeuntibus.

22 Objicies tertiò: uſus eſt eſſentialiter electio: Ergo non diſtinguitur ab ea. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò. Omnis actus efficax qui verſatur circa utile ut tale, eſt electio, ſicut omnis actus efficax qui circa finem ut per media conſequendû exiſtit, eſt intentio: At uſus verſatur efficaciter circa utile ut tale: Ergo eſt electio eſſentialiter.

Secundò probatur idem Antecedens: Deſiderium efficax unius medii præ alio, eſt electio: Sed uſus eſt deſiderium efficax unius medii præ alio; cùm non ſit amor ſpecialiter dictus, qui abſtrahit à præſentia & abſentia, nec delectatio quæ ſupponit bonum habitum: Ergo eſſentialiter eſt electio.

23 Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem reſpondetur, juxta dicta in ultima probatione concluſionis, diſtinguendo Majorem, eamque concedendo de actu efficaci circa utile, ut eſt effectus finis in ordine intentionis; negando autem de actu qui attingit utile; prout eſt cauſa finis in ordine executionis; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam: quia uſus non attingit utile; prout eſt effectus finis in ordine intentionis, ſed prout ipſum cauſat in ordine executionis.

24 Ad ſecundam probationem, ſub eadem diſtinctione Majoris & Minoris, nego Conſequentiam: dato enim quod uſus ſit deſiderium efficax unius medii præ alio, non tamen eſt electio, ſed actus ab illa diſtinctus; ob rationem jam dictam, quia ſcilicet non circa medium, ut eſt effectus finis, ſed circa finem, quem in ordine executionis cauſat, verſatur. Dixi, dato quod ſit deſiderium: uſus enim non eſt deſiderium de bono futuro, ſed quaſi delectatio de bono utili præſenti; non ſpeculativâ, ſed practica, quæ bonum præſentiam non ſupponit, ſed cauſat: ſicut enim intuitio purè ſpeculativa objectum præſens non cauſat, ſed cauſatum ſupponit; quæ verò practica eſt, cauſat præſentiam objecti, ut in Diſp. 3. art. 2. tractatu de ſcientia Dei fusè declaravimus: ita delectatione dicendum eſt. Uſus tamen non eſt delectatio in rigore: quia in hac quieſcit appetitus; in uſu autem non quieſcit voluntas, ſed ad finem tendit.

25 Objicies quartò: In brutis, præter affectum, quo appetitus aliquid appetit, non requiritur alius actus applicans potentiam exequentem ad opus: Ergo neque in nobis, poſitâ electione, alius actus voluntatis ad applicandum alius facultates requiretur.

26 Reſpondent aliqui, negando Antecedens: dicunt enim poſſe diſtingui duos actus in appetitu brutorum, unum quô appetunt bonum delectabile ſibi conveniens & proportionatum; alterum quô moventur quoad executionem ad illud: quia tamen totum hoc faciunt ex inſtinctu naturæ, propriè non utuntur, ſicut nec eligunt.

Reſpondeo tamen, datô Antecedenti, negando Conſequentiam, & paritatem: brutum enim ducitur impetu & inſtinctu naturæ ad exequendum; homo autem arbitrio & ratione, & cum quadam proportione & commenſuratione ad finem, & ad circumſtantias hic & nunc occurrentes, juxta quas diſpenſat efficaciam, conatum, & applicationem ſuam; ut ſit major aut minor, juxta exigentiam difficultatem & negotiorum: & idcò talis applicatio, ſeu uſus, debet eſſe actus voluntatis activè utentis & applicantis, non verò ſolius facultatis motæ & applicatæ; debet etiam eſſe diſtinctus ab electione, quia poſt electionem medij adhuc eſt in arbitrio & poteſtate voluntatis ipſam executionem modificare, & temperare magis vel minus, juxta circumſtantias occurrentes, & exigentiam finis.

27 Objicies quintò: Electio eſt volitio efficax mediorum: Ergo per ſeipſam ſufficiens eſt ad eorum executionem; & ſic inutilis eſt uſus rectivus, quô potentiæ exequentes applicentur ad opus.

28 Sed nego Conſequentiam; Electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eô quod ipſa ſola abſque alio actu intellectus & voluntatis ſufficiat, ut media executioni mandentur, ſed quia ad ipſam infallibiliter ſequitur imperium in intellectu, & uſus in voluntate, quo applicantur potentiæ ad exequendum quod electum eſt; ſicut ad intentionem efficacem ſequitur infallibiliter electi mediorum.

29 Objicies ultimò: Voluntas per ſolam electionem movet & applicat intellectum ad eliciendum actum imperij, qui uſum activum præcedit: Ergo etiam ſuppoſitâ electione poteſt voluntas abſque actu diſtincto uti potentijs exequentibus, & ipſas ad operationem applicare.

30 Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando Antecedens: exiſtimant enim quod ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, requiritur actus diſtinctus ab electione, non minus quàm ut utatur potentijs executivis.

Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet: Primò quia D. Thoma hic quæſt. 17. art 3. ad 1. ſic ait: *Poſt determinationem conſilij, quæ eſt judicium rationis, voluntas eligit, & poſt electionem ratio imperat ei per quod agendum eſt quod eligitur, & tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi S. Doctor enumerans ſuo ordine actus concurrentes ad opus, poſt electionem ponit imperium, non enumerando alium actum voluntatis, medium inter electionem & imperium, quo voluntas applicet intellectum ad imperandum: Ergo ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, non requiritur actus diſtinctus ab electione. Idem ſentire videtur Damaſcenus libro 2. fidei cap. 22.

dicens : *Voluntas poſt electionem, impetum facit ad operationem, & poſtea utitur* : nam ut interpretatur D. Thomas loco citato, in argumento *ſed contra*, per impetum intelligit imperium.

31 Secundò: Electio & uſus circa idem verſantur: At licèt in ordine reflexo poſſit dari electio de imperio, diſtincta ab electione de medijs, ſi expreſsè à voluntate appetatur in ordine ad finem, in ordine tamen directo, non datur electio de imperio. ſed ſolùm de medijs : Ergo licet in ordine reflexo, poſſit dari uſus ab electione diſtinctus, applicans intellectum ut imperet, in ordine tamen directo talis actus non exigitur.

32 Confirmatur : Voluntas non ſolùm utitur intellectu ad imperandum, ſed etiam ſeipsâ ad eligendum : Ad tu voluntas in ordine directo ſe ad electionem applicet, non requiritur actus ab intentione diſtinctus : Ergo ut applicet intellectum ad imperandum, non eſt neceſſarius actus ab electione diverſus.

33 Tertiò : Si ad actum imperij prærequireretur uſus aliquis activus ex parte voluntatis, ab electione diſtinctus, deberet ex parte intellectus præcedere aliud imperium, regulant hujuſmodi uſum : Sed hoc dici nequit, alioquin ad illud imperium requireretur alius uſus, & ſic in infinitum : Ergo nec illud. Sequela probatur : Non alia ratione probatur neceſſitas imperij, diſtincti à judicio regulante electionem, ad applicandum potentias exequentes ad opus, niſi quia ad talem applicationem requiritur actus ab electione diſtinctus : Ergo ſi ut applicetur intellectus ad imperium, neceſſarius ſit uſus diſtinctus ab electione, requiritur etiam imperium à judicio regulante electionem diſtinctum,

34 Hac ergo ſolutione prætermiſſâ, meliùs reſpondetur ad argumentum, conceſſò Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, Primo quia in exequendo major reperitur difficultas, quàm in imperando : unde licèt voluntas ad applicandas potentias exequentes ad opus, novo actu ab electione diſtincto indigeat, non tamen ad applicandum intellectum ad actum imperij. Secundò, ideò in voluntate ponimus actum diſtinctum ab electione, ut exequatur, & applicet potentias inferiores ad ſuas operationes; quia in mediis, ut ad ordinem executionis ſpectantibus, diverſa eſt ratio appetibilitatis, quam ſupra explicuimus, quæ ratio, cùm de imperio non militet, non eſt cur actus ab electione diſtinctus, neceſſarius ſit, ut voluntas applicet intellectum ad imperium, ſed ipſa electio, non præcisè quatenus eſt acceptio unius præ alio, ſed quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum, habebit rationem uſus virtualis in ordine ad actum imperij. Idem cum proportione dicendum eſt de intentione, reſpectu conſilij : nam illa eſt ſimul formaliter intentio, & virtualiter applicatio intellectûs ad conſultandum de mediis.

ARTICULUS II.

Vtrum detur imperium in homine reſpectu ſuarum operationum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & concluſio affirmativa ſtatuitur.

CErtum eſt, & conſtat ipſa experientiâ, imperium inter ipſos homines exerceri, quando unus eſt ſuperior & prælatus, alter inferior & ſubditus unde ſolùm difficultas eſt, an præter illud imperium, quod regale & politicum appellatur, & ponitur in Principe vel Prælato ad gubernandos inferiores & ſubditos, aliud ſit conſtituendum in quolibet homine, quô intellectus ex impulſu voluntatis denuntiet alijs potentijs quid faciendum ſit, ipſaque ad operandum moveat. Negant Vazquez hic diſp. 49. cap. 4. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 4. num. 11. & diſp. 16. metaph. ſect. 6. Affirmant verò Thomiſtæ, & plures alij. Cum quibus. 35

Dico, imperium non eſt ſolùm conſtituendum in hominibus, reſpectu aliorum ſibi inferiorum & ſubditorum, ſed etiam in quolibet, reſpectu ſui ipſius, ſuarumque operationum. Ita D. Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 1. ubi ait. *Ad rationem pertinet non ſolum imperare inferioribus potentijs, & membris corporis, ſed etiam hominibus & ſubiectis.* Quibus verbis duplex imperium in homine agnoſcit, unum politicum, in ordine ad alios homines ſibi inferiores & ſubditos; & aliud monaſticum, in ordine ad potentias inferiores, & membra corporis. Unde hic quæſt. 17. art. 3. ad 1. ſic habet : *Tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis : quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri : quandoque autem voluntas ipſius operantis, cum aliquis imperat ſibi ipſi.* Et articuli ſequentibus docet actus voluntatis, appetitus ſenſitivi, & membrorum exteriorum, ſubdi imperio rationis, & poſſe ab illa imperari. Idem colligitur ex D. Auguſtino libro 8. confeſſ. cap 9. ubi ſic ait : *Imperat animus, & movetur manus; & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium &c.* 36

Favet etiam Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 10. lect. 9. apud D. Thomam, ubi ſynetim vel ſagacitatem diſtinguit à prudentia, quia ſynetis vel ſagacitas eſt judicativa, prudẽtia verò præceptiva. *Non eſt autem* (inquit) *idem ſagacitas & prudentia : prudentia namque præceptiva eſt ; finis enim ipſius eſt, quid nam ſit agendum aut non agendum præcipere ; ſagacitas verò iudicativa eſt ſolum.* Unde cùm agat ibi de prudentia monaſtica, quæ ordinatur ad proprios actus, & quæ ut ibidem cap. 8. *quærit atque proſpicit proprium bonum*, ſentit finem hujus eſſe, quid ſit agendum vel non agendum homini illam habenti præcipere, ac proinde imperium dari in homine reſpectu ſuarum operationum, & non ſolum reſpectu alterius hominis ſibi inferioris & ſubditi. 37

Neque valet quod ait Vazquez, Ariſtotelem per præceptum non intelligere propriè actionem imperandi, ſed judicium quô prudentia præſcribit id quod agendum eſt, in quo ſe habet inſtar magiſtri imperantis & præcipientis; & 38

addit

addit in hoc sensu forsan posse interpretari D. Thomam. Non valet, inquam, In primis enim cum Aristoteles dicat, finem prudentiæ esse, quid agendum sit præcipere, quod est præceptiva, quod dominantur & jubet, &c. quid absurdius quam per hæc omnia judicium rationis intelligere, cum sint tres nomine & significatione adeo diversæ?

Deinde id ex diametro verbis & intentioni Aristotelis repugnat: ponit enim discrimen inter synesim seu sagacitatem, & prudentiam, quod prudentia est præceptiva, seu præcipit, sagacitas vero judicativa est, & judicat, ut patet ex verbis relatis: si autem per præcipere prudentiæ, intelligeret Aristoteles idem quod judicare, ut vult Vazquez, nullam differentiam constituisset? siquidem diceret utramque esse judicativam, & judicare.

Exemplum etiam quod adducit Vazquez de magistro imperante, ipsi non favet: quia in magistro, sicut in quolibet alio, alius est actus quo judicat, & alius est actus quo præcipit.

Denique D. Thomas aperte distinguit imperium à judicio practico antecedente electionem ait enim infra qu. 57. art. 6. *Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere & judicare, nam consilium inquisitio quædam est: sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus ..... & ideo virtuti quæ est boni præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori adiunguntur tanquam, secundariæ, cubilia, quæ est bene consiliativa, synesis, & gnome, quæ sunt partes judicativæ.*

39 Probatur etiam conclusio ratione fundamentali. Præter electionem est ponendus in volutate alius actus, qui dicitur usus activus, sicut probatum est articulo præcedenti: Ergo præter judicium practicum, quod antecedit electionem, ponendus est in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigatur in actu utendi. Consequentia probatur: cum enim voluntas sit appetitus rationalis, sequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito, correspondet necessario in intellectu actus dirigens illam.

40 Dices: Ad dirigendum actum usus sufficere judicium illud practicum, quod præcessit electionem, continuatum usque ad executionem, & sic non requiri actum imperii.

41 Sed contra primò: Articulo præcedenti demonstravimus, usum distingui ab electione, eò quòd illa sit de medio ut futuro, ille verò de medio ut hic & nunc exequendo: Ergo etiam actus dirigens electionem, distinguitur ab actu dirigente usum. Probatur consequentia: Actus intellectus, regulantes actus voluntatis, habent idem objectum ac actus ab ipsis regulari: Ergo sicut in medius, ut habent rationem eligibilium & exequendorum, invenitur diversa ratio formalis objectiva utilitatis (scilicet utile ut futurum & ut præsens) sufficiens ad specificandum & multiplicandum dupliciter actum voluntatis: ita non poterit non reperiri in illis diversa ratio cognoscibilitatis objectivæ, sufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, scilicet judicium, & imperium.

42 Confirmatur: Actus judicii, ut continuatur post electionem, non proponit voluntati aliquid A aliud, quam id quod proponebat ante electionem, alias non esset idem actus continuatus, sed diversus: Sed ante electionem vel proponebat solùm media ut eligenda, vel si ea proponebat executionem, nisi ut futuram, & veluti distantem: Ergo post electionem non repræsentabit illum nisi eo modo. Atqui (subsumo) actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram & distantem, non est sufficiens ad dirigendum usum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hic & nunc executioni mandandi: Ergo ponendus est alius actus intellectus, qui nō potest esse nisi actus imperii.

Secundò, Posita electione, & judicio eam diligente, adhuc est nova difficultas ad operis executionem; unde sæpè contingit aliquem bene judicare de agendis, rectè eligere, tamen postea in executione deficere. ut ait S. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 2. & eligere declarat D. Bernardus lib. 1. de consider. c. his verbis: *Quoties vis, & incassum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris, & non datur ultra? exiteris, & non obtines, paturus, & non paris; tentas, & abriperis; & ubi incipis, ibi deficis, & dum adhuc ordiris, succedunt te? Venerunt filij usque ad partum, ait Propheta, & vires non habet parturiens.* Ergo ut executio sequatur opus est nova directione rationis præcipiens, quæ dicitur *imperium*; & nova applicatione voluntatis, quæ *usus activus* appellatur. 43

Confirmatur: Ut executioni mandetur à subditis quod Princeps ab illis fieri debere judicat, 44
C necessarium est præceptum, propter difficultatem quæ est in operis executione. Ergo cùm similis, & non minor difficultas sit in eodem homine, respectu suarum potentiarum, ut ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conveniens esse judicat, constituendus est in eodem intellectu actus imperii, à judicio antecedente electionem distinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro consilio enim ponitur Eubulia; pro judicio seu sententia, Synesis aut Gnome; pro præcepto verò seu imperio, Prudentia, ut videri potest apud D. Thomam loco citato, & 2. 2. quæst. 48. & 51. per totam. Quare non valet quod ait Vazquez, hoc scilicet reperiri discrimen inter Synesim & prudentiam, quòd illa est bene judicativa directè deducendo judicium de agendis per consolationem; illa autem supra judicium à prudentia factum reflectitur, judicans rectè & juxta regulas prudentiæ judicatum esse. Non valet, inquam, Primò quia Aristoteles & D. Thomas locis citatis, per hoc distinguunt Synesim à prudentia, quòd illa est bene judicativa, ista verò præceptiva. Nec obstat quod Philosophus 6. Ethic. cap. 5. dicit prudentiæ esse bene consiliari: quia ut explicat D. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 1. *Prudentia est bene consiliativa, non quasi consilium sit immediatè actus eius, sed quia hunc actum perficit, mediante virtute sibi adiuncta, quæ est eubulia.* Secundò, quia ad judicandum reflexè de judicio prudentiæ, an juxta illios regulas elicitum sit, habitus à prudentia distinctus necessarius non est: sicut ad judicandum reflexè de actu scientifico. v. g. metaphysicæ, non ponitur habitus distinctus ab habitu ipsum eliciente; & sicut etiam non ponimus duplicem habitum electivum, unum ad rectam electionem directam, & alterum ad amorem re-

flexum rectæ electionis, sed idem habitus ad utrumque actum eliciendum sufficit. A

Denique tuadetur conclusio: In principe reperitur imperium in ordine ad alios homines tibi subditos: Ergo & in quolibet homine in ordine ad potentias exequentes. Probatur consequentia: Tum quia sicut Princeps dominum habet in subditos, ita in quolibet homine ratio, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur. Tum etiam quia sicut in Principe est prudentia politica, ita in unoquoque homine, operante secundùm rectam rationem est prudentia monastica, cujus objectum est proprium & particulare bonum: Ergo sicut Princeps per prudentiam politicam imperat alijs quod convenit bono communi, sic ratio per prudentiam monasticam imperat inferioribus potentijs quod convenit bono particulari. B

§. II.

Solvuntur objectiones.

Contra istam conclusionem objiciunt primò Adversarij: D Thomas 2.2. quæst 83. art. 10. ad 1. *Oratio est actus rationis, per quam aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis, qui inferior ad aliquid ordinatur*: At ergo oratio est inferioris ad superiorem, nemo potest seipsum orare: Ergo cùm imperium sit superioris ad inferiorem, nemo potest sibi imperare; & consequenter constituendum non est imperium in homine respectu suarum actionum, sed solùm in Principe aut prælato respectu subditorum. C

Respondeo imperium politicum, quod habet rationem præcepti obligantis cum vi coërcitiva, participari cum oratione quod hoc quod est superioris & inferioris; utrumque enim petit distinctionem suppositorum, ac superioritatem unius ad alterum: imperium autem monasticum solùm requirit distinctionem potentiarum in eodem supposito, superioritatem unius ad alias.

Addo quod orare & petere, est indigentis ope alterius: nemo autem indigere dicitur illo quod habet in potestate sua, sive per unam, sive per aliam potentiam, & ideò ejusdem ad se ipsum oratio non est. Imperare verò solùm dicit ordinationem & motionem: potentiæ autem exequentes, quamvis sint in eodem supposito cum intellectu & voluntate, ordinem tamen & motionem possunt ab illis recipere, ac proinde subdi imperio rationis. D

Objiciunt secundò: Vel imperium deservit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendam voluntatem? Sed ad neutrum conducit: Ergo inutile est. Minor probatur: Cùm voluntas sit potentia cæca, potentiæ verò inferiores non sint intellectuales, tam illa quam istæ sunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deservire non potest. E

Respondeo imperium deservire tam ad movendas potentias inferiores, quam ad movendam voluntatem, sed mediate solum ac movendas potentias inferiores, immediate verò ad movendam voluntatem, ut potentijs inferioribus utatur? unde intimatio imperij fit immediate ipsi voluntati. Nec obstat quod voluntas sit potentia cæca & cognitionis expers: nam sicut oculus videt totum corpus, & non solum sibi, ita intellectus intelligit omnibus potentijs: unde sicut non est necesse, quod pes vel manus videat. Ut dirigatur ab oculis, sed oculi vident pro manibus, & pro pedibus? ita non est necesse, quod voluntas cognoscat, ut moveatur ab intellectu ad eliciendum usum, & applicandum potentias exequentes ad opus: nam ut ait D. Thomas hic art. 5. ad 2. licet voluntas non intelligat, tamen ipse homo intelligit, & perimperium sibi loquitur, sibi intimat, sibique præcipit, ut media voluntate applicet potentias inferiores. Addo quod, si hoc argumentum valeret, non solum probaret quod voluntas non esset capax intimationis imperij, sed etiam quod esset incapax regulari per judicium rationis, & ab eo objective moveri? siquidem nequit hoc judicium posset percipere.

Instabis: Vel imperium est necessarium ad movendam voluntatem quoad specificationem, vel quoad exercitium? Ad neutrum: Ergo inutile & otiosum est, Minor quoad primam partem videtur manifesta: judicium enim præcedens electionem, cum dictet media non solùm esse eligenda, sed etiam exequenda, sufficiens est ad movendam voluntatem ad executionem mediorum quoad specificationem. Probatur vero quantum ad secundam. Voluntas ratione sui est primum movens quantum ad exercitium: Ergo non potest ab intellectu quo ad exercitium moveri.

Respondeo negando Minorem, quoad utramque partem. Ad probationem primæ dicendum, quod licet judicium electionem regulans, proponat media ut exequibilia, & hic & nunc eligenda? non tamen proponit illa ut electa, & hic & nunc exequenda; unde ad hoc secundum requiritur alius actus intellectus, subsequens electionem, & regulans usum, quem vocamus imperium.

Ad probationem pro secunda parte, concesso Antecedente, nego Consequentiam: licet enim voluntas sit primum movens, quantum ad exercitium, ac proinde movere quoad exercitium, per se primo illi conveniat; tamen non obstat, quin aliquo actu intellectus, hoc secundario, & ex consequenti, ac per participationem à voluntate competere possit. Sicut à pari ordinatio, quæ est propria intellectus, participatur aliquo actu voluntatis, nempe ab electione, ut supra ostendimus, & variis exemplis ex D. Thoma quæst. 22. de verit. art. 15. decimus declaravimus.

Dices: Licet inter duo possit mutua causalitas in diverso genere causæ intervenire, non tamen in eodem genere causæ; At si intellectus per actum imperii moveret voluntatem, quantum ad exercitium, daretur inter illas duas potentias mutua causalitas & dependentia in eodem genere causæ efficientis, cum etiam voluntas intellectum quantum ad exercitium moveat: Ergo &c.

Respondeo distinguendo Majorem: non tamen in eodem genere causæ, respectu ejusdem effectus, concedo Majorem. respectu diversi, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego consequentiam. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum; ipse verò intellectus per actum imperii, efficaciam motivam à præcedenti electione participantem, mo-

tu-

vet voluntatem quoad exercitium, non ad ipsam A
electionem, quæ est causa imperii; sed ad alium actum de se nactum, scilicet ad usum activum, quò potentiæ externæ applicantur ad executionem mediorum.

Si autem quæras, cur voluntas, quæ est primum movens quantùm ad exercitium, ad hujusmodi actum seipsum sine interventu imperii movere non possit?

Respondeo hoc pervenire ex eo quod, licèt habeat virtutem ad movendum se, & alias potentias absolutè, non tamen per modum ordinationis, hoc enim est proprium intellectûs, cujus est ordinare unum ad aliud; ut magis patebit ex infra dicendis. B

54 Objicitur tertiò: Si imperium esset necessarium ad usum activum, sequeretur istum actum non esse liberum, sed necessarium: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela probatur: Necessitas antecedens tollit libertatem ab actu quem antecedit: At si imperium sit necessarium ad usum, inducet necessitatem antecedentem talem actum: Ergo ejus libertatem destruet. Probatur Minor: Necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; unde visio beatifica necessitas in patria ad amorem, quia ex parte actus primi se tenet, & necessitatem inducit: At imperium se tenet, ex parte actus primi regulantis usum, & aliunde ex illo necessariò sequitur: Ergo in illum actum necessitatem antecedentem inducit. C

55 Respondeo negando sequelam. Ad probationem nego Minorem. Ad hujus verò probationem, distinguo Majorem: necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; si proveniat ex aliquo actu consecuto ad nostram libertatem, & in illa contento nego Majorem: Si non ita contingat, transeat Major. & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt positò imperiò usus necessario sequatur, & licèt imperium se tenuit ex parte actus primi; quia tamen ad electionem liberam sequitur, & in nostra potestate constitutum est, hinc fit ut non inducat necessitatem antecedentem, libertati contrariam, sed consequentem tantùm, seu infallibilitatis, quæ libertatem compatitur.

56 Objicitur quarto: Cùm quis intendit, eligit, vel similes actus producit, illos in seipso experitur: Sed actum imperii nullus experitur in se: Ergo talis actus est fictitius.

57 Respondeo negando Minorem: Licet enim rudes & indocti non experiantur, nec discernant hujusmodi imperium, benè tamen docti & prudentes, quando ad id advertunt. Unde Propheta cum propria anima loquens, & eam determinans & stabiliens in bono, sic ait Psal. 114. *Convertere anima mea in requiem tuam*: & Psalm. 42. *Quare tristis es anima mea, & quare conturbas me? spera in Deo.* Et Augustinus ubi suprà, ejusdem ad seipsum duplex agnoscit imperium; unum perfectum & efficax, quod semper sortitur effectum; & aliud imperfectum & fluctuans, quod sibi plenè non subjicit mentem. Et tamen advertendum, quod cum talis actus velocissimè transeat, ratiò ad illum advertimus: sicut etiam, ob eandem rationem, alii actus tam intellectus quàm voluntatis, ut dictio usus activus, & similes, non percipiantur à nobis.

ARTICULUS III.

Utrum imperium sit actus rationis, & quis?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

58 Dico primò: Imperium est substantialiter actus intellectûs præsupponit tamen necessariò actum voluntatis. Ita D. Thomas hic art. 1. & alii Theologi communiter, contra Durandum, Henricum, & Almainum, qui docent esse actum voluntatis, supponentem actum rationis; & contra Gregorium & Richardum, qui volunt esse quid compositum æqualiter ex actu utriusque potentiæ: in quam sententiam inclinat etiam Suarez lib. 10. de legibus cap. 5. Conclusio autem procedit non solùm de imperio monastico, de quo egimus articulo præcedenti, sed etiam de politico, principio, qui ò princeps & superior imperat sibi inferioribus & subditis, de quo agitur in materia de legibus.

59 Probatur prima pars: Primò quia imperium est præcipuus actus prudentiæ, ut ex Aristotele & D. Thoma articulo præcedenti ostendimus; unde dicebat olim Architas Pitagoreus: *Exercitum dux regit, navigium nauclerus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia*: Atqui prudentia est virtus intellectualis ut docet Philosophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infrà qu. 57. art. 4. Ergo imperium est actus ab intellectu elicitus, & in eo receptus.

Dices: Oratio est in intellectu, tamen religio, à qua procedit, est in voluntate: Ergo licet imperium sit actus prudentiæ, quæ in intellectu residet, non rectè colligitur, illud ab intellectu elici, & in eo subjectari.

60 Sed contrà: Licet aliquando contingere possit, quod actus minùs principalis & secundarius alicujus virtutis, ut oratio respectu religionis, sit in alia potentia, in qua non est virtus; id tamen non contingit in actu præcipuo & primario, qualis est actus imperij respectu prudentiæ: Ergo ex eo quod imperium sit actus prudentiæ, quæ est virtus intellectualis, rectè infertur, illud ab intellectu, non autem à voluntate elici. D

61 Probatur secundò eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad superiorem; quia correspondent sibi invicem, imperare & obedire: sed ratio seu intellectus est id quod in homine superius & præstantius est juxta illud Aristoteli 10. Ethic. c. 7. *Mens est eorum omnium quæ in nobis sunt præstantissima*: Ergo imperare ad intellectum pertinet. E

62 Confirmatur: Lex est quoddam præceptum & imperium: Atqui lex non est actus voluntatis, sed intellectus; unde nomine lucis in Scriptura, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux*; & cap. 8. gubernare & condere leges, attribuitur sapientiæ, quæ in intellectu residet, nam loquens de se Divina Sapientia ait: *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt: Per me Principes imperant, & potentes decernunt justitiam*: Ergo imperium non est actus voluntatis, sed intellectus.

Pro-

63 Probatur tertio eadem pars ratione D. Thomæ hic art. 1. Imperare alicui est ordinate ipsum ad aliquid, ei intimando & denunciando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denuntiare, solùm ad rationem pertinent: Ergo imperium est actus rationis. Major patet: non potest enim superior aliquid velle & imperare, nisi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando ut illud faciat. Minor vero probatur, quoad utramque partem. Nam in primis ordinare dicit comparationem unius ad alterum: Ergo formaliter includit actum rationis conferentis.

64 Confirmatur: ut enim ait Cajetanus hic art. 1. *Quidquid ordinis in naturalibus & voluntarijs est à ratione proficiscitur, & in illam resolvitur: opus enim nativa, est opus intelligentiæ, & electiones in quibus maxime apparet ordo, quia sunt eorum quæ sunt ad finem, propter finem, à consilio proficiscuntur, ordinante hoc ad illud.*

Deinde, intimatio denunciatio, nihil aliud est quam quædam manifestatio, seu declaratio, & locutio: At manifestare & loqui non pertinet formaliter ad voluntatem, sed ad intellectum, qui est veluti os aut lingua substantiæ spiritualis, juxta illud Psalm. 36, *Os justi meditabitur sapientiam*: & licet in voce & scriptura sit manifestatio & locutio, tamen non est ibi, nisi inquantum significant locutionem, quæ est intellectu, nam voces & scripturæ sunt signa conceptum: Ergo ordinare, intimare, & denuntiare, solùm ad intellectum pertinent.

Dices: imperium non solùm ordinationem & 65 intimationem, sed etiam motionem includit: Ergo cum ordinatio & intimatio ad intellectum pertineant, motio verò ad voluntatem, debet imperium pertinere ad utramq; potentiam, & esse quid cõpositum ex actu intellectus & voluntatis.

Sed contra: imperium apud omnes Theologos & Philosophos, unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, electio, consilium, & alij actus humani: Ergo sicut illi ex actibus intellectus & voluntatis non componuntur ex æquo, sed unum importat essentialiter & in recto, alium vero præsuppositivè tantùm & de connotato, ita & imperium.

66 Confirmatur: Quando ad aliquid constituendum occurrunt actus duarum potentiarum, quæ non simul, neque ex æquo possunt concurrere, sed una essentialiter est prior altera, & cum subordinatione se habent, non possunt etiam tales actus illarum potentiarum ex æquo & simultaneè concurrere, sed solùm cum ea subordinatione, quâ potentiæ ipsæ, à quibus procedunt, se se respiciunt: constat autem quod intellectus & voluntas se habent ut potentiæ essentialiter subordinatæ, quarum una est prior altera; siquidem una movet alteram, & influit in illam: Ergo actus qui ex illis potentijs procedunt, non possunt ex æquo, & quasi simultaneè constituere, seu componere actum imperij, sed cum subordinatione unius ad alterum, & prioritate unius, ac posterioritate alterius; atque adeò in uno debebit consistere essentialiter seu substantialiter nempe in ordinatione intimativa; in altero verò, scilicet in motione voluntatis, solùm causaliter & præsuppositivè. Sicut è contra electio materialiter & elicitivè pertinet ad voluntatem: ad intellectum verò formaliter tantùm & præsuppositivè, ut disp. 8. art. 1. ostendimus.

Ex quo probata manet secunda conclusionis 67
pars, quæ asserit imperium, actum voluntatis necessario præsupponere: supponit enim electionem voluntatis, à qua efficaciam motivam, seu vim movendi quo ad exercitium participat.

Addo quod imperium est actus formaliter liber; nam prudentia, cujus est actus, dicitur arbitrio, non instinctu: Sed omnis libertas quæ in actibus intellectus reperitur, à præsupposito actu voluntatis derivatur: Ergo imperium actum voluntatis necessario præsupponit: Unde Matth. 8. postquam leprosus dixit Christo: *Domine si vis, potes me mundare*, Christus subjunxit: *Volo mundare*. Quæ verba (ut ibidem notat Hieronymus) non sunt, conjunctim legenda, ut plerique Latinorum putant sed divisim & separatim, *ut primum dicat, Volo, deinde imperet*: per hoc innuens, imperium actum voluntatis necessario præsupponere, & ab eo totam suam efficaciam ac vim impulsivam mutuari.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco secundo, Imperium non esse judicium prac- 68
ticum intellectus, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, quò alicui dicitur: *fac hoc*. Est contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent imperium consistere in judicio practico subsequente electionem, quod judicium *practicè practicum* appellant; ut illud distinguant à judicio regulante electionem, quod practicum simpliciter dicitur.

Probatur primò ex Aristotele, & D. Thoma, 69
qui, ut vidimus articulo præcedenti, tres actus circa agibilia distinguunt, nempe consiliari, judicare, & præcipere; atque ad eos eliciendos diversas virtutes ordinari affirmant; ad benè consiliandum Eubulium; ad rectè judicandum Synesim & Gnomen; ad benè imperandum Prudentiam: Sentiunt ergo quod judicare & imperare sunt actus distincti, alias non constituerent ad illos diversas virtutes.

Probatur secundò: In omni judicio intellectûs invenitur veritas vel fallitas: Sed in imperio neque veritas neque fallitas reperitur: Ergo imperium non est judicium etiam speciale, proximè dirigens ad operationem. Minor probatur: Nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verùm, neque falsum; quia non asserit aliquid esse vel non esse: unde aliquis non dicitur verè vel fallò alteri imperare, sed benè vel malè: Ergo in imperio neque veritas neque fallitas reperitur. 70

Confirmatur: D. Thomas 1. periherm. lect. 71
7. dividit orationem perfectam in quinque species, nempe enuntiativam, deprecativam, imperativam, interrogativam, & vocativam; docetque solam enuntiativam significare conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum: Sed oratio imperativa, imperium intellectûs significat: Ergo in eo neque veritas neque fallitas reperitur.

Probatur tertio: Imperium non est judicium 72
antecedens electionem; nam ut ait D. Thomas hic art. 3. ad 1. *Post electionem ratio imperat*: neque judicium eam subsequens, quia tale judicium habet modum indicativi, scilicet *hoc faciendum est*, imperium autem explicatur per verbum imperativi, v. g. *fac hoc*: unde D. Thomas

mas hîc art. 1. in Corp. ſic ait: *Ratio poteſt aliquid intimare vel denunciare dupliciter; uno modo abſolutè, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, ſicut ſi aliquis alicui dicat, hoc eſt tibi faciendum: aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipſum ad hoc; & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cùm alicui dicitur, fac hoc*: Ergo imperium non conſiſtit in judicio practico, ſed in alio dictamine intellectûs, per verbum imperativi modi expreſſo: unde poſito judicio practico in Principe de eo quod conveniens eſt ut ſubditus obſervet, adhuc non eſt lex, nec obligatio, donec per verbum imperativi modi, judicium illud practicum, & voluntas Principis intimetur: De quo Theologi infrà qu. 90. art. 1.

§. III.

Solvuntur objectiones.

71 OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Auguſtinus lib. 8. Confeſſ. cap. 9. dicit: *Voluntas eſt quæ imperat*. Et D. Thomas infra q. 71. art. 6. ad 2. probat quòd prima cauſa peccati eſt voluntas, *quia ipſa imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolùm invenitur peccatum*. Et hîc qu. 71. in proœmio: *Conſiderandum eſt* (inquit) *de actibus imperatis à voluntate*. Ergo ex utroque S. Doctore imperium non eſt actus intellectûs, ſed voluntatis.

74 Reſpondeo utrumque ſanctum Doctorem apertè ſuam mentem declarare. Auguſtinus enim in eodem capite dicit: *Imperat animus ut velit animus*. Et lib. 1. de libero arbitrio c. 8. docet omne malum noſtrum eſſe, appetitum non obtemperare rationi imperanti. Item divus Thomas hîc art. 1. concludit quòd *imperare eſt actus rationis, præſuppoſito actu voluntatis*. Et in 4. diſt. 15. qu. 4. quæſtiunc. 1. ad. 3. ait: *Propriè accipiendo imperium non eſt voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare: uno modo per quandam interpretationem ſive æquivalentiam: quia enim imperans, per imperium ſuum movet, ideo actus animæ, ad quem motus ſtatim ſequitur, imperium dicitur; & quia ad actum appetitivæ, ſi ſit completus ſtatim ſequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivæ virtutes dicuntur imperantes motum: alio modo, in quantum principium imperii in voluntate eſt: advocare enim aliquem in finem ſuum, quod ad imperium pertinet, præſupponit appetitum finis, & eſt quædam proſecutio illius; & propter hoc potentiæ vel artes operativæ, ſeu habitus qui ſunt circa finem, dicuntur imperare illu quæ ſunt circa ea quæ ſunt ad finem: & ſecundùm hoc voluntas quæ habet finem pro objecto, dicitur imperare, in quantum imperium quod eſt actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet deſiderium finis*.

Quando ergo D. Auguſtinus & S. Thomas docent voluntatem imperare, vel loquuntur de imperio largè & impropriè ſumpto, prout ſignificat idem quod movere in finem; quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis, actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, ſeu ad Deũ ſummè dilectum ordinantur: vel ſi loquantur de imperio ſtrictè ſumpto, de quo in præſenti agimus, ſolùm intendunt illud eſſe à voluntate, non ſubſtantialiter & elicitivè, ſed cauſaliter & originativè; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, movet intellectum ad eliciendum actum imperii.

A Objicies ſecundò: Ad eandem potentiam debet 75
imperium pertinere, ad quam pertinet lex; cùm imperare ſeu præcipere ſit actus legis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 91. art. 1.* Atqui lex non pertinet ad intellectum, ſed ad voluntatem: Ergo nec imperium. Minor probatur: non enim quod Princeps novit, aut bene intellexit, ſed *quod Principi placuit, legis habet vigorem*, ùt dicitur in l. 1. *ff. de Conſtit. Principu.* & S. Auguſtinus libro 4. de Civitate Dei c. 6. ait: *Arbitria Principum pro legibus erant*. Et Cicero *libro 1. de Legibus* docet, legem ab electione dictam eſſe: Ergo lex non ad intellectum, ſed ad voluntatem pertinet. Unde etiam ſæpe Scriptura legem Dei exprimit nomine *voluntatis divinæ*, ut patet ex illo Pſal. 102. *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filiis Iſrael voluntates ſuas*.

B Reſpondeo negando Minorem: lex enim eſt 76
actus rationis & non voluntatis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 90. art. 1.* & alii Theologi communiter. Ad teſtimonia quæ in contrarium allegantur, dicendum eſt cùm M. Soto *lib. 1. de juſtitia qu. 1. art. 1.* illa non denotare, legem eſſe actum voluntatis, ſed ſolùm ipſam præſupponere: nam quod Principi placuit, legis habet vigorem, ſi mente priùs, deinde voce præcipiatur; & arbitria Principum pro legibus erant, cùm edicto præcipiebãtur; lexque ab eligendo dicitur, quia electionem Principis ſequitur, cùm ſcilicet præcipitur quod Princeps elegit. Denique lex Dei in Scriptura ſacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatẽ Dei ſupponit, vel quia eſt ſignum illius: nam inter
C ſigna voluntatis divinæ, quæ recenſet D. Thomas *1. p. qu. 19. art. 12.* unum eſt lex, ſeu præceptum. Vel denique mandata Dei, nomine voluntatis, interdum ſignificantur; quia includunt voluntatem, tanquam id quod explicant & denuntiant: interdum verò appellantur *judicia*, juxta illud Pſ. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia ſua non manifeſtavit eis*, quia conſiſtunt formaliter in actu intellectûs, ordinante & denuntiante Dei voluntatem.

Objicies tertiò: Ad eam potentiam formaliter 77
pertinet imperium, ad quam pertinet dominium; cùm imperare ſit proprius actus domini, & ſuperioris in ſubditos: Sed dominium formaliter reſidet in voluntate (quæ aliarum potentiarum domina ſeu regina appellatur) non verò in intellectu:
D Ergo imperium eſt formaliter actus voluntatis, licèt derectivè & præſuppoſitivè ſit actus rationis.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: ad quam 78
pertinet dominium, quoad vim movendi, nego Majorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: dominium reſidet formaliter in voluntate, quàntum ad vim movendi & applicandi, concedo Minorem: quantùm ad vim denunciandi, intimando, & ordinando, nego Mi-
E norem, & Conſequentiam. Dominium itaque duo dicit, ſcilicet efficaciam motivam, & vim denunciativam ac directivam: primum ad voluntatem pertinet; quæ idcirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum, quantùm ad exercitium, à voluntate incipit: alterum verò ad intellectum, cujus eſt ordinare, denunciare, & intimare: unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentiâ. Imperium ergo pertinet ſubſtantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium,

non quoad vim movendi, ſed quoad vim dirigendi: quia cùm pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantùm movere & impellere ſubditos, ſed rationabiliter & moderatè regere, quod fit per rationis directionem. A

79 Obijcies quartò contra ſecundam concluſionem: Omnis actus intellectûs, vel eſt ſimplex apprehenſio, vel judicium, vel diſcurſus: non enim aliæ nili tres illæ mentis operationes à Philoſophis aſſignantur: Sed imperium non eſt ſimplex apprehenſio vel diſcurſus, ut patet: Ergo ſi ſit actus intellectûs, neceſſariò debet eſſe judicium practicum.

80 Reſpondeo ex D. Thoma 2. 2. *qu.* 83. *art.* 1. *ad* 3. quòd licèt in intellectu ſpeculativo non inveniantur niſi tres actus aſſignati, plures tamen alii reperiuntur in ratione practica, quæ non ſolùm habet commune cum ſpeculativa quòd inquirat, inveniat, & de inventis judicet, ſed inſuper habet tanquam ſibi proprium, quòd ordinet ad opus: dirigit autem ad opus (ut docet idem S. Doctor 1. *periherm. Lect.* 7.) vocando ad attendèdum mente, interrogando ad reſpondendum voce, & ad exequendum deprecando & imperando; unde vocatio, interrogatio, deprecatio, & imperium, ſunt actus rationis practicæ, in quibus non continetur verum vel falſum formaliter. Ob quam rationem in dialecticis inſtitutionibus docetur eſſe quasdam orationes non enunciativas, nec ſignificantes verum aut falſum formaliter, & has eſſe orationes vocativas, interrogativas, imperativas, & optativas. B

81 Advertè tamen, quòd licèt imperium non ſit formaliter judicium, in illo tamen judicium aliquod virtuale reperitur; æquipollet enim huic judicio: *hoc tibi faciendum eſt*; vel *expedit tibi ut hoc facias*; & ideo dicitur judicium *practicè practicum*, ad diſtinctionem judicii antecedentis electionem, quod licèt ſit practicè practicum reſpectu electionis, efficaciter movendo hîc & nunc voluntatem ad eam eliciendam, eſt tamen practicum tantùm ſpeculativè reſpectu executionis mediorum, quia ſolùm proponit ejus convenientiam per modum implicis enunciationis, non verò per modum intimationis impulſivæ. C

82 Ex dictis inferes, actum imperii ſic poſſe deſcribi: *Imperium eſt ordinativa, cum motione quadam, intimatio alicujus operis exequendi.* Imperium enim, ut ſuprà vidimus, tria importat, ſeu ex triplici actu coaleſcit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet à voluntate, quæ eſt primum movens quantùm ad exercitium; alia verò ab intellectu, ad quem pertinet ordinare & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in ſuis operationibus ſe mutuò juvant: intellectus dirigit voluntatem, & illam determinat quantùm ad ſpeciem actûs; & voluntas movet & applicat intellectum, illùmque determinat quantùm ad exercitium. Quod per mutuum cæci & claudi auxilium, belliſſimè expreſſit Alciatus in hoc emblemate: D

Loripedem ſublatum humeris fert lumine captus,
Et ſocii hoc oculo munera retribuit.
Quo caret alteruter, concors hoc præſtat uterque:
Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.

* *
*

ARTICULUS IV.

An ad omnes actus liberos voluntatis ſupponatur rationis imperium?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

83 DIco primò, primum actum liberum voluntatis, qualis eſt ſimplex volitio vel intentio finis, non præſupponere rationis imperium. Eſt contra Alvarem, Martinem, & alios, qui ad omnem actum liberum, etiam ſi ſit prima volitio finis, volunt prærequiri rationis imperium. E

84 Probatur primò ex D. Thoma *hic art.* 5. ubi tertio loco ſibi objicit, quod ſi ad omnem actum voluntatis ſupponitur imperium, cùm ad omne imperium debeat præſupponi aliquis actus voluntatis, ſequitur quòd detur proceſſus in infinitum: & ſic reſpondet. *Cùm imperium ſit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi ſubditur: primus autem voluntatis actus, ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ, aut ſuperioris cauſæ, ut ſuprà dictum eſt* (ſcilicet qu. 9. art. 4. ut notatur in margine) *& ideo non oportet quòd in infinitum procedatur.* Ubi nomine *primi actûs*, non intelligit aliquem actum omnino naturalem & neceſſarium, ſed actum liberum quo primò aliquis incipit velle finem, ſive volitione ſimplici, ſive intentione efficaci; ut patet tum ex textu articuli ad quem ſe remittit, in quo ponit exemplum, *cùm quis incipit velle ſanari*; tum ex ratione quam adducit, nam primus actus liber voluntatis, non ex rationis deliberatione, ſed ex ſpeciali Dei dictamine & inſtinctu procedit, ut ex eodem S. Doctore ſuprà oſtendimus. *Diſp. 4. art. 2.*

85 Probatur ſecundò: Imperium eſt actus prudentiæ, ut ſuprà vidimus: Sed prudentia non verſatur circa finem, ſed ſolùm circa media, ut docet Ariſtoteles 6. *Ethic. cap.* 12. Ergo ſimplex volitio vel intentio finis, non ſupponit rationis imperium.

86 Confirmatur: Prudentia eſt præceptiva eorum de quibus eubulia rectè conſiliatur, ut ex Ariſtotele docet D. Thomas 1. *p. quæſt.* 22. *art.* 1. *ad* 2. Conſultatio autem non eſt de fine, ſed tantùm de mediis, ut oſtendimus diſputatione præcedenti: Ergo prudentia non eſt præceptiva actuum qui verſantur circa finem.

87 Probatur tertiò: Imperium eſt actus liber, aliàs actus voluntatis qui ex ipſo procedunt, liberi eſſe non poſſent: Sed non poteſt eſſe liber, niſi ſupponat actum liberum voluntatis; à quo libertatem participet: Ergo imperium neceſſariò aliquem actum liberum voluntatis ſupponit, & per conſequens primus actus liber voluntatis, non poteſt eſſe ex rationis imperio.

88 Reſpondent Adverſarii negando Minorem: nam licèt imperium non ſupponat actum liberum, diſtinctum ab eo quem regulat, poteſt tamen participare libertatem ab eodem actu quem imperat, interveniente inter utrumq; actum mutuâ cauſalitate.

89 Sed contrà primò: D. Thomas loco ſuprà relato, ut vitet proceſſum in infinitum inter actum intellectûs imperantem, & actum voluntatis imperatum, recurrit ad hoc quòd primus actus volun-

voluntatis non cadit sub imperio rationis: At si imperium libertatem venatur ab actu à se imperato, ob diversum modum causandi, frustra divus Thomas ad illam solutionem recurreret. Ergo hic recurrens, manifestè sentit non posse imperio libertatem communicari ab actu quem imperat, sed necessariò ab alio actu distincto ab imperato libertatem recipere.

90 Secundò: Si hæc solutio valeret, sequeretur quòd prima apprehensio finis, regulans actum voluntatis simpliciter primum, non esset necessaria, sed libera: At hoc dici nequit: Ergo &c. Minor patet: nam prima cogitatio, & prima apprehensio finis, non pendet ex nostra libertate, sed causatur à Deo in nobis, seu absque libera applicatione nostri intellectûs. Sequela verò Majoris probatur: nam posset inter illos actus mutua intervenire causalitas, qualis, in sententia Adversariorum, reperitur inter imperium & actum imperatum: Ergo si imperium, ratione hujus mutuæ causalitatis, potest participare libertatem ab eodem actu quem imperat, etiam prima apprehensio finis, à simplici ejus volitione vel intentione quam regulat, poterit libertatem recipere.

91 Denique suaderi potest conclusio sequenti discursu: Actus intellectûs, essentialiter præsupponens actum voluntatis, nequit antecedere primam volitionem finis: Sed imperium est actus rationis, essentialiter præsupponens actum voluntatis; Ergo primam volitionem finis præcedere nequit. Major patet ex eo, quòd prima volitio finis non præsupponat alium actum voluntatis. Minor autem probatur. Actus rationis, habens vim movendi quoad exercitium, præsupponit essentialiter actum voluntatis: Sed imperium est actus rationis, habens vim movendi quantùm ad exercitium; per hoc enim distinguitur à judicio, quòd judicium habet solùm ostendere quid sit agendum, imperium verò habet ordinare ad operandum, cum quadam motione, quam ab electione participat: Ergo imperium actum voluntatis necessariò præsupponit. Major probatur: quia cùm voluntas sit primum movens quantùm ad exercitium, & consequenter intellectus secundum tantùm movens, & secundum movens non moveat nisi in virtute primi, oportet quòd actus rationis, movens quoad exercitium, præsupponat actum voluntatis, à quo trahat vim movendi.

92 Nec valet, si dicas cum Adversariis, quòd sicut actus rationis, antecedens primam intentionem finis, potest ab illa libertatem recipere, ita & vim movendi quoad exercitium. Esto enim intentio posset dare actui rationis antecedenti libertatem (quod tamen falsum esse suprà ostendimus) non tamen vim movendi quoad exercitũ, cùm illâ careat; voluntas enim non se movet, sed movetur, à Deo in prima intentione finis, ùt suprà ostensũ est.

Disp. 5. art. 2.

93 Dico secundò, electionem non præsupponere imperiũ formale, sed duntaxat virtuale. Ita Conradus, Soto, & alii, contra Cajetanum, & Medinam, qui ponunt duplex imperium in voluntate, unum quo quis per prudentiam imperat sibi ut eligat; & hoc præceptum est causa electionis; alterum, quo exequitur id quod elegit; & hoc imperium est effectus electionis & causa usûs & executionis. Hos sequuntur Alvarez, Martinez, Casafa, Ildephonsus, & alii.

94 Probatur prima pars ex D. Thoma hic art. 3. ad

A 1. ubi sic habet: *Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilij, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur, & tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi D. Thomas expressè docet, post judicium rationis, quod est determinatio consilii, voluntatem eligere: At si præter judicium rationis imperium etiam ad electionem necessarium esset, non assereret post judicium subsequi electionem, sed post imperium: Ergo manifestè sentit imperium esse solùm necessarium ad usum, applicantem potentias exequentes ad opus.

Probatur secundò ratione: Etsi intentio possit 95
B imperio de electione facienda libertatem communicare, non tamen potest ei communicare efficaciam: At hoc secundum est de ratione imperii: Ergo electionem non potest imperium præcedere. Probatur Major: Efficacia imperii est circa hæc determinata media eligenda præ aliis: Sed hoc arbitrio voluntatis eligentis relinquitur: Ergo ab intentione communicari nequit imperio efficacia determinata circa hæc media præ aliis.

Explicatur amplius: Non solùm efficacia, sed 96
etiam determinatio efficaciæ, debet à voluntate intellectui communicari: At si imperium electionem præcedat, determinatio efficaciæ non à voluntate incipiet, sed ab intellectu; cùm actus volũtatis præcedens imperium, scilicet intentio, etsi
C efficax sit, determinatâ tamen efficaciâ circa media non gaudeat, sed indifferenti ad hæc vel illa media: Ergo imperium electionẽ non præcedit.

Dices: Ex hac ratione sequitur, quòd, quando 97
ad finem intentum efficaciter non est nisi unum medium, judicium electionem regulans obtineat rationem imperii, cùm tunc supponat intentionem determinatam ad tale medium, ex qua possit ad judiciũ de medio derivari efficacia impulsiva.

Sed nego sequelam: nam etiam in tali casu judicium illud regulans electionem non habet verè & propriè rationem imperii; non quia tunc careat efficaciâ circa tale medium, sed quia se habet per modum judicii componendi, is, ac per modum indicativi exprimitur: imperium autem verè &
D propriè dictum, non est judicium aut compositio, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, ùt articulo præcedenti docuimus.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit electio- 98
nem imperium virtuale supponere, breviter suadetur. Electio enim quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum ad actum imperii, habet rationem usus virtualis in ordine ad talem actum, ùt art. 1. in solutione ultimi ar-
E gumenti insinuavimus: Sed usus virtualis supponit imperium virtuale, a quo dirigatur: Ergo etiam electio imperium aliquod virtuale rationis præsupponit. Quare S. Thomas hic art. 3. ait, *Sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipsum imperium: ita etiam potest dici quod & ipsum usum voluntatis præcedat aliqua ordinatio imperium rationis, eo quòd actus harum potentiarum supra seipsum invicem reflectuntur.* Sicut ergo electio, quatenus habet vim movendi intellectum ad actum imperii, est usus quidam virtualis; ita & judicium eam antecedens & regulans, prout dictat cum quadam

dam motione (quam ex intentione præcedenti participat) quòd hîc & nunc ponenduseſt actus electionis, ſeu quod voluntas hîc & nunc applicanda eſt ad electionem, habet rationem virtualis imperii. Unde quamvis in ordine directo, electio præcedat imperium, ut docet S. Thomas loco ſuprà adducto, in ordine tamen reflexo, imperium quoddam virtuale & reflexum præcedit conſenſum & electionem, & ad utrumque actum prærequiritur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

99 OBjicies primò contra primam concluſionem: Imperare eſt intimare voluntati hîc & nunc actum eſſe exercendum: Sed intellectus intimat voluntati hîc & nunc exercendam eſſe primam intentionem; aliàs voluntas nunquam exerceret eam: Ergo datur imperium ad primam intentionem.

100 Reſpondeo imperium non ſolùm dicere intimationem, ſed etiam motionem quantùm ad exercitium: actus verò intellectûs præcedens primam intentionem, non habet hanc motionem, ut probatum eſt; quia voluntas non movet in hac intentione, ſed à ſolo Deo movetur. Unde inter judicium antecedens intentionem finis, & judicium præcedens electionem mediorum, hoc reperitur diſcrimen, quòd judicium antecedens intentionem, non præſupponit in voluntate alium actum priorem, à quo participet vim movendi, quantùm ad exercitium; bene tamen judicium quod electionem præcedit; illud enim ſupponit intentionem finis, quæ hoc ipſo quod eſt virtualis volitio electionis, habet vim movendi ad exercitium ejus, & ideo habet rationem imperii virtualis; minimè tamen imperii formalis, quia nec gaudet determinatâ efficaciâ circa hæc media in particulari, nec per verbum imperativi, ſed indicativi modi exprimitur, ut antea ponderatum eſt.

101 Objicies ſecundò: Poſitâ quacumque cognitione, & quocumque judicio indifferenti ex parte intellectûs, voluntas manet indifferens ut intendat vel non intendat hunc finem: Ergo indiget imperio, ut ad hunc potiùs quàm alium finem intendendum determinetur.

Sed negatur conſequentia: nam ad primam intentionem homo nec ſe movet, nec ſe determinat, ſed ſpecialiter movetur ac determinatur à Deo, per ſpecialem inſtinctum, ſeu dictamen, quod ſuppletvices imperii, ut docet D. Thomas *hic art. 3. ad 3.*

102 Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Ad eos actus neceſſarium eſt imperium, ad quos requiritur prudentia: Atqui prudentia non ſolùm requiritur ad uſum ſeu executionem mediorum, ſed etiam ad eorum electionem: Ergo & imperium. Major patet: imperium enim, ut ſuprà vidimus, eſt præcipuus actus prudentiæ. Minor verò ſuadetur. Cùm electio ſit præcipuus actus virtutis moralis, quæ idcirco habitus rectè electivus dicitur, ſi ad illam non requireretur prudentia, præcipui actus virtutum moralium fierent ſine prudentia, & illa ſolùm ad actum minùs principalem virtutum electivarum, ſcilicet uſum, neceſſaria foret; quod videtur inconveniens.

A Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: ad electionem enim ſufficit judicium rationis, elicitum à virtute Syneſis, quæ eſt virtus annexa prudentiæ, & prudentia appellatur. Neque ex hoc ſequitur electionem fieri ſine prudentia privativè, aut contrariè, ſed ſolùm negativè, id eſt ſine regulatione prudentiæ ſimpliciter dictæ; in quo nullum eſt inconveniens: nam cùm electio (quamvis ſit præcipuus actus virtutum moralium) finaliter ad executionem ordinetur, ſufficit quod pro executione requiratur regulatio prudentiæ ſimpliciter dictæ, & ad electionem regulatio per virtutes integrantes prudentiam, ſcilicet Eubuliam & Syneſim. Si tamen voluntas ſe ſuprà B ſuos actus reflectat, & ſuam electionem eligat, ſicut intellectus cognoſcit ſuam intellectionem, electio erit à prudentia ſtrictè ſumpta, & ab imperio ejus ſaltem, virtuali & reflexo, ut ex ſuprà dictis patet: nihilominus neceſſarium non eſt quod ſic reguletur, cùm nec prædicta reflexio neceſſaria ſit.

ARTICULUS V.

C *Utrum omnes actus & motus qui ſunt in homine, poſſint ſubdi imperio rationis?*

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa.

104 NOtandum primò, plures & diverſos actus, & motus eſſe in homine, juxta diverſitatem potentiarum, quæ in eo reperiuntur: nam in parte ejus ſuperiori ſunt actus intellectus & voluntatis, qui ſunt motus perfecti harum potentiarum: in parte verò inferiori reperiuntur actus appetitus ſenſitivi, tam cognoſcitivi, ut ſunt actus ſenſuum exteriorum & interiorum, quàm effectivi, ut ſunt D omnes illi actus ſeu motus qui dicuntur paſſiones: ſunt etiam actus animæ vegetativæ, ut nutritio, augmentatio, generatio *&c.* inſuper ſunt motus membrorum corporis generaliter, & ſpecialiter motus cordis & cerebri. Et de his omnibus (exceptis actibus voluntatis, de quibus diximus articulo præcedenti) quæritur in præſenti, utrum poſſint ſubdi imperio rationis? quòd enim non ſemper illi ſubdantur, manifeſtum eſt.

105 Notandum ſecundò, duplex eſſe imperium; unum regale & politicum, aliud ſervile & deſpoticum: primum non eſt cum pleno dominio, ſed relinquit ſubdito libertatem reſiſtendi, unde civis poteſt reſiſtere imperio regis: alterum eſt cum E pleno dominio, quod demit omnem poteſtatem reſiſtendi. Hanc diviſionem tradit Philoſophus 1. *politic. cap* 3. Explicandum eſt ergo, quodnam imperium ex illis intellectus in potentias inferiores exerceat.

§. II.

Quatuor concluſionibus difficultas reſolvitur.

DIco ergo primò: actus intellectûs, quantum ad exercitium, ſubduntur imperio rationis.

Explicatur & probatur concluſio: Actus intellectûs poteſt dupliciter conſiderari, uno modo 106 quantùm ad exercitium actûs; alio modo quantùm ad ſpecificationem. Quantùm ad exercitium ſubdi-

um ſubditur imperio rationis : quia conſideratio intellectûs poteſt eſſe medium ad aſſequendum aliquem finem, v. g. ſcientiam; unde intellectus poteſt eſſe potentia executiva, & ſic applicari per uſum voluntatis, prævio imperio de tali uſu. Quantùm verò ad ſpecificationem, ſi ſit ſimplex apprehenſio, non ſubditur imperio, ſed ipſam habet ex lumine naturali vel ſupernaturali, quo aliquod objectum attingit : ſi autem ſit judicium ſeu aſſenſus, vel diſſenſus, aliquando ſubditur imperio rationis, aut quando intellectus verſatur circa credibilia & opinabilia: cùm enim non convincatur circa illa, poteſt per imperium rationis determinari ad utramlibet partem, ut aſſenſum vel diſſenſum præbeat, vel ut ſuſpendat utrumque; unde fides imperium rationis, & piam motionem voluntatis ſupponit, ùt oſtendemus in Tractatu de Fide, & declarat Auguſtinus Tract. 36. in Joann. dicens : *Intrare quisquam in Eccleſiam poteſt nolens, accedere ad altare poteſt nolens, ſed credere non poteſt, niſi volens.* Aliquando verò aſſenſus intellectûs non ſubditur imperio rationis, nec libertati, neque motioni voluntatis; ut quando intellectus verſatur circa prima principia, vel circa concluſiones evidenter ab illis deductas : cùm enim convincatur circa illa, eſt determinatus ad unum naturaliter. Hæc docet D. Thomas hîc art 6.

Diſp. 2. art. 1.

107 Dico ſecundò: Actus appetitûs ſenſitivi ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Ita S. Doctor art. 7. poſt Ariſtotelem 3. Politicorum cap. 3. ubi dicit quòd ratio præeſt irascibili & concupiſcibili non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſervum, ſed principatu politico & regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio.

108 Probatur ratione D. Thomæ : Intantum aliquis actus ſubjacet imperio rationis, inquantum eſt ſub poteſtate noſtra; unde illi qui ſunt totaliter ſub poteſtate noſtra, ſubjacent imperio rationis deſpotico; qui verò non ſunt totaliter ſub noſtra poteſtate, ſed poſſunt ratione prohibente inſurgere, aut eâ imperante languere, dicuntur ſubeſſe regali & politico rationis imperio : Sed actus appetitûs ſenſitivi ſunt ſub poteſtate rationis, juxta illud Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius* : non tamen totaliter & perfectè : Ergo ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Minorem probat S. Doctor : quia cùm appetitus ſenſitivus ſit virtus organo corporeo affixa, ejus motus dependet à duobus, nempe à virtute appetitiva, & à diſpoſitione organi; ſicut viſio, quia eſt actus potentiæ viſivæ corporeo organo affixæ, non ſolùm dependet à potentia viſiva, ſed etiam à qualitate & diſpoſitione oculi, per quam juvatur aut impeditur : unde licèt actus appetitûs ſenſitivi ſubdatur poteſtati rationis, quantùm ad illud quod ſe tenet ex parte potentiæ (nam illud quod eſt ex parte potentiæ ſequitur apprehenſionem imaginationis, quæ cùm ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis, quæ eſt univerſalior ſicut virtus particularis activa regulatur à virtute activa univerſali) tamen quantùm ad illud quod eſt ex qualitate aut diſpoſitione organi, rationis poteſtati non ſubditur, quia illa qualitas non eſt in noſtra poteſtate.

A

Dico tertiò, actus potentiarum vegetativarum non ſubdi imperio rationis. 109

Rationem hujus concluſionis aſſignat D. Thomas hîc art 8. ex diſparitate quæ eſt inter ſenſitivas potentias & vegetativas: nam illæ ſequuntur formam apprehenſam; atque adeò cùm hæc apprehenſio rationi ſubordinetur, tanquam aliqua imperfecta ejus participatio, rationis ſubordinationem ſequuntur : At verò potentiæ vegetativæ ſequuntur formam naturalem, & merè naturaliter agunt; ratio autem non habet aliquod dominium ſùpra naturam: Ergo actus potentiarum vegetativarum per ſe & directe non ſubduntur rationis imperio, ſed indirectè tantùm & per accidens, quatenus actiones illæ, quæ præcedunt actus hujuſmodi potentiarum, ut comedere, bibere, & ſimiles, ſunt in noſtra poteſtate; unde per ſubtractionem vel miniſtrationem alimenti potentia nutritiva & augmentativa poſſunt ad ſuas operationes applicari, vel ab illis ſuſpendi.

B

Ex quo facilè ſolves inſtantiam quæ fieri poſſet de actibus temperantiæ, qui ad partem vegetativam pertinere videtur, & tamen ſubduntur rationis imperio, & ſunt laudabiles & meritorii. Reſpondetur enim actus temperantiæ eſſe formaliter in appetitu ſenſitivo, licèt verſentur circa delectationes tactûs & guſtûs, quæ percipiuntur in applicatione materiæ, circa quam nutritiva & generativa habent actum, & ſic indirectè & per accidens actus hujuſmodi potentiarum ſubdi rationis imperio, non tamen directè & per ſe; non enim quisquis vult creſcere, creſcit, neque quisquis vult digerere cibum, ipſum digerit, ſed ille tantùm qui habet diſpoſitiones corporis ad hujuſmodi actus neceſſarias. 110

C

Dico ultimò, motus membrorum exteriorum ſubdi deſpotico rationis imperio, quantùm ad motum localem. Eſt etiam D. Thomæ hîc art. 9.

Probatur: Imperium tunc dicitur deſpoticum, quando inferior ad nutum & ſine reſiſtentia ſuperiori obedit, ut notabili ſecundo declaravimus: Sed membra exteriora ad nutum & ſine reſiſtentia rationi obediunt quantùm ad motum localem, juxta illud Auguſtini 8. Confeſſ. cap. 9. *Imperat animus ut moveatur manus, & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium* : Ergo membra exteriora ſubduntur quantùm ad motum localem imperio deſpotico rationis. Dixi *membra exteriora*: quia motus cordis, cùm ſit fons & origo vitæ, ab ipſa natura, vel à generante, non verò à rationis imperio derivatur. Excipienda ſunt etiam membra quæ generationi deſerviunt; illa enim rationi non obediunt, etiam quantum ad motum localem, ſed ejus imperio ſæpe reſiſtunt, *ut anima ſuæ inobedientiæ ad Deum, in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad poſteros traducitur*, inquit Auguſtinus lib. 14. de Civit. cap. 16. 111

D

E

Objicies contra hanc concluſionem : Membra exteriora non moventur à ratione, niſi mediante appetitu; quia juxta probabiliorem ſententiam, potentia appetitiva eſt locomotiva, membra verò ſolùm ſunt ejus inſtrumenta : Atqui ratio non imperat deſpoticè appetitui ſenſitivo, ſed politicè tantùm, ut in 2. concluſione diximus: Ergo nec membris externis, quantùm ad motum localem. 112

Reſpondeo duplicem eſſe diſtinguendum motum in appetitu ſenſitivo, unum quo fertur in objectum ſibi proprium & conveniens, qui eſt quædam concupiſcentia, ſeu appetitio boni ſenſibilis; alium quo movet membra ad operandum: licèt autem in ordine ad primum motum plenè & perfectè, ſeu deſpoticè rationi non obediat, bene tamen quantùm ad ſecundum, nili fortè iſte alteri repugnet.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

113 EX dictis in decurſu hujus Tractatûs habes, in proceſſu agentis intellectualis, plures actus, ſive intellectûs, ſive voluntatis reperiri, qui ad octo præcipuos poſſunt reduci. Primus eſt ſimplex volitio finis: de qua diſp. 4. Secundus intentio, quæ eſt volitio efficax conſecutionis finis: de qua diſp. 8. Tertius conſilium, quod non ſolùm importat inquiſitionem mediorum, ſed etiam judicium ſeu ſententiam, quâ unum cæteris eſſe præferendum judicatur, ùt diſput. 10. oſtendimus. Quartus dicitur conſenſus, quo voluntas complacet ſibi de mediis inventis: & approbat illa, ut ibidem declaravimus. Quintus eſt electio, quâ voluntas acceptat unum præ aliis: de qua diſp. 9. Sextus imperium, quo intellectus cum motione quadam, à præcedenti electione participata, intimat voluntati executionem mediorum. Septimus uſus, quo voluntas applicat potentias exequentes ad opus, ùt diſp. 11. fusè monſtravimus. Octavus eſt ipſius finis aſſecutio, ex qua reſultat quies ſeu delectatio, quæ fruitio appellatur: de qua diſp. 7. Quinque primi actus pertinent ad ordinem intentionis, qui incipit à volitione & intentione finis, & terminatur ad electionem mediorum: tres verò ultimi ſpectant ad ordinem executionis, qui incipit ab imperio, & ad fruitionem terminatur.

Hos actus, ut ſunt intra ordinem phyſicum, toto hoc Tractatu conſideravimus: in ſequenti de illis, ut ad ordinem moralem pertinent, & bonitatem vel malitiam moralem fundant, Deo favente, diſſeremus.

TRA-

TRACTATUS TERTIUS
DE MORALITATE ACTVVM humanorum.

Ad Quæſtionem 18. divi Thomæ, & tres ſequentes.

PRÆFATIO.

ETſi triplicem Mundum olim Philoſophia Platonis diſtinxerit, Archetypum, intellectualem, & corporeum, quos microcoſmus homo, creaturarum epilogus, fœlici nexu in ſeſe colligit: verius tamen Theologorum Schola, cum unicum mundum unius numinis abſolutam imaginem agnoſcat, triplicem in ipſo ordinem, naturalium, intelligibilium, & moralium diſtinguit. Etenim ut in Deo totius rei & entis plenitudo, infinita ſapientia, ac ſumma bonitas exiſtit; ita triplicem ad Deum creaturæ reſpectum habent, ut ad principium, exemplar, & finem. Si primam in Deo principii rationem ſpectes, ſuprema eſt exiſtentium rerum cauſa: ſi ut exemplar & ſapientiam inſpicias, effectrices Ideas habet, quibus producendis rebus modum & menſuram præfigit: ſi ad bonitatem animum convertas, omnia ad ſe ſe ut ultimum finem & centrum pertrahit. Vt prima rerum cauſa, & totius eſſe immenſum Pelagus, infimum ordinem naturæ conſtituit: ut exemplar, rebus veritatis radium infundit, quo ad altiorem intelligibilium ordinem evehantur: ut finis demum ultimus, bonitatem rebus largitur, cujus pulchritudine & convenientiâ appetitum allectant, & moralitatis ſtatum conſtituunt. Hæc triplex illa apud ſapientes tranſcendentalis, ut vocant, notio, quæ per omnium rerum genera divagatur, entitas, veritas, bonitas; quam ita diſtribuendam cenſeo, ut entitas naturam, veritas ſcientiam, bonitas virtutem omnem moralem comprehendat. Hæc quæ in ceteris ſpecie quadam & umbra tenus ſpectare licet, omnino ad hominem pertinent: ut enim ex corpore & anima coaleſcit, nihil habet ſupra infimum rerum ordinem, quas natura ſuo ambitu claudit, et ſi inter eas, quæ oculis ſenſibusque percipiuntur, primum locum obtineat: prout verò rationis eſt particeps, & virtutum intellectualium præſidio, divina & humana contemplatur, in ordinem intelligibilium tranſit: ac demum virtutibus moralibus inſtructus, & præeunte recta ratione judicio, ut ſe ſe in ultimum finem dirigit, nec ab impoſita ſibi lege deflectit, in altiori ordine rerum, ſcilicet moralium, verſatur. Nihil eſt in lo-

dicens: *Voluntas post electionem, impetum facit ad operationem, & postea utitur*: nam ut interpretatur D. Thomas loco citato, in argumento *sed contra*, per impetum intelligit imperium. A

31 Secundò: Electio & usus circa idem versantur: At licèt in ordine reflexo possit dari electio de imperio, distincta ab electione de medijs, si expressè à voluntate appetatur in ordine ad finem, in ordine tamen directo, non datur electio de imperio, sed solùm de medijs: Ergo licet in ordine reflexo, possit dari usus ab electione distinctus, applicans intellectum ut imperet, in ordine tamen directo talis actus non exigitur.

32 Confirmatur: Voluntas non solùm utitur intellectu ad imperandum, sed etiam seipsâ ad eligendum: Ad tu voluntas in ordine directo se ad electionem applicet, non requiritur actus ab intentione distinctus: Ergo ut applicet intellectum ad imperandum, non est necessarius actus ab electione diversus. B

33 Tertiò: Si ad actum imperij prærequireretur usus aliquis activus ex parte voluntatis, ab electione distinctus, deberet ex parte intellectûs præcedere aliud imperium, regulans hujusmodi usum: Sed hoc dici nequit, alioquin ad istud imperium requireretur alius usus, & sic in infinitum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Non alia ratione probatur necessitas imperij, distincti à judicio regulante electionem, ad applicandum potentias exequentes ad opus, nisi quia ad talem applicationem requiritur actus ab electione distinctus: Ergo si ut applicetur intellectus ad imperium, necessarius sit usus distinctus ab electione, requiritur etiam imperium à judicio regulante electionem distinctum, C

34 Hac ergo solutione prætermissâ, melius respondetur ad argumentum, concessò Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, Primo quia in exequendo major reperitur difficultas, quàm in imperando: unde licèt voluntas ad applicandas potentias exequentes ad opus, novo actu ab electione distincto indigeat, non tamen ad applicandum intellectum ad actum imperij. Secundò, ideò in voluntate ponimus actum distinctum ab electione, ut exequatur, & applicet potentias inferiores ad suas operationes; quia in mediis, ut ad ordinem executionis spectantibus, diversa est ratio appetibilitatis, quam supra explicuimus, quæ ratio, cùm de imperio non militet, non est cur actus ab electione distinctus, necessarius sit, ut voluntas applicet intellectum ad imperium, sed ipsa electio, non præcisè quatenus est acceptio unius præ alio, sed quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum, habebit rationem usus virtualis in ordine ad actum imperij. Idem cum proportione dicendum est de intentione, respectu consilij: nam illa est simul formaliter intentio, & virtualiter applicatio intellectûs ad consultandum de mediis. D E

ARTICULUS II.

Vtrum detur imperium in homine respectu suarum operationum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio affirmativa statuitur.

CErtum est, & constat ipsa experientiâ, imperium inter ipsos homines exerceri, quando unus est superior & prælatus, alter inferior & subditus unde solùm difficultas est, an præter illud imperium, quod regale & politicum appellatur, & ponitur in Principe vel Prælato ad gubernandos inferiores & subditos, aliud sit constituendum in quolibet homine, quô intellectus ex impulsu voluntatis denuntiet alijs potentijs quid faciendum sit, ipsaque ad operandum moveat. Negant Vazquez hic disp. 49. cap. 4. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 4. num. 11. & disp. 16. metaph. sect. 6. Affirmant verò Thomistæ, & plures alij. Cum quibus. 35

Dico, imperium non est solùm constituendum in hominibus, respectu aliorum sibi inferiorum & subditorum, sed etiam in quolibet, respectu sui ipsius, suarumque operationum. Ita D. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 1. ubi ait. *Ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentijs, & membris corporis, sed etiam hominibus & subiectis.* Quibus verbis duplex imperium in homine agnoscit, unum politicum, in ordine ad alios homines sibi inferiores & subditos; & aliud monasticum, in ordine ad potentias inferiores, & membra corporis. Unde hic quæst. 17. art. 3. ad 1. sic habet: *Tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipsius operantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.* Et articuli sequentibus docet actus voluntatis, appetitus sensitivi, & membrorum exteriorum, subdi imperio rationis, & posse ab illa imperari. Idem colligitur ex D. Augustino libro 8. confess. cap 9. ubi sic ait: *Imperat animus, & movetur manus; & tanta est facilitas, ut vix à servitio discernatur imperium &c.* 36

Favet etiam Aristoteles 6. Ethic. cap. 10. lect. 9. apud D. Thomam, ubi synesim vel sagacitatem distinguit à prudentia, quia synesis vel sagacitas est judicativa, prudētia verò præceptiva. *Non est autem* (inquit) *idem sagacitas & prudentia: prudentia namque præceptiva est; finis enim ipsius est, quid nam sit agendum aut non agendum præcipere; sagacitas verò iudicativa est solum.* Unde cùm agat ibi de prudentia monastica, quæ ordinatur ad proprios actus, & quæ ut ibidem cap. 8. *quærit atque prospicit proprium bonum*, sentit finem hujus esse, quid sit agendum vel non agendum homini illam habenti præcipere, ac proinde imperium dari in homine respectu suarum operationum, & non solum respectu alterius hominis sibi inferioris & subditi. 37

Neque valet quod ait Vazquez, Aristotelem per præceptum non intelligere propriè actionem imperandi, sed judicium quô prudentia præscribit id quod agendum est, in quo se habet instar magistri imperantis & præcipientis; & 38

addit

addit in hoc ſenſu forſan poſſe interpretari D. Thomam. Non valet, inquam, In primis enim cum Ariſtoteles dicat, finem prudentiæ eſſe, quid agendum ſit præcipere, quod eſt præceptiva, quod dominantur & jubet, &c. quid abſurdius quam per hæc omnia judicium rationis intelligere, cum ſint tres nomine & ſignificatione adeo diverſæ?

Deinde id ex diametro verbis & intentioni Ariſtotelis repugnat: ponit enim diſcrimen inter ſyneſim ſeu ſagacitatem, & prudentiam, quod prudentia eſt præceptiva, ſeu præcipit, ſagacitas vero judicativa eſt, & judicat, ut patet ex verbis relatis: ſi autem per præcipere prudentiæ, intelligeret Ariſtoteles idem quod judicare, ut vult Vazquez, nullam differentiam conſtituiſſet? ſiquidem diceret utramque eſſe judicativam, & judicare.

Exemplum etiam quod adducit Vazquez de magiſtro imperante, ipſi non favet: quia in magiſtro, ſicut in quolibet alio, alius eſt actus quo judicat, & alius eſt actus quo præcipit.

Denique D. Thomas aperte diſtinguit imperium à judicio practico antecedente electionem ait enim infra qu. 57. art. 6. *Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus eſt conciliari, ſecundus iudicare, tertius eſt præcipere. Primi autem duo reſpondent actibus intellectus ſpeculativi, qui ſunt inquirere & iudicare, nam conſilium inquiſitio quædam eſt: ſed tertius actus eſt proprie practici intellectus, inquantum eſt operativus ..... & ideo virtuti quæ eſt boni præceptiva, ſcilicet prudentiæ, tanquam principaliori adiunguntur tanquam, ſecundariæ, eubilia, quæ eſt bene conſiliativa, ſyneſis, & gnome, quæ ſunt partes iudicativæ.*

39 Probatur etiam concluſio ratione fundamentali. Præter electionem eſt ponendus in volutate alius actus, qui dicitur uſus activus, ſicut probatum eſt articulo præcedenti: Ergo præter judicium practicum, quod antecedit electionem, ponendus eſt in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigatur in actu utendi. Conſequentia probatur: cum enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito, correſpondet neceſſario in intellectu actus dirigens illum.

40 Dices: Ad dirigendum actum uſus ſufficere judicium illud practicum, quod præceſſit electionem, continuatum uſque ad executionem, & ſic non requiri actum imperii.

41 Sed contra primò: Articulo præcedenti demonſtravimus, uſum diſtingui ab electione, eò quòd illa ſit de medio ut futuro, ille verò de medio ut hic & nunc exequendo: Ergo etiam actus dirigens electionem, diſtinguitur ab actu dirigente uſum. Probatur conſequentia: Actus intellectus, regulantes actus voluntatis, habent idem objectum ac actus ab ipſis regulari: Ergo ſicut in medus, ut habent rationem eligibilium & exequendorum, invenitur diverſa ratio formalis objectiva utilitatis (ſcilicèt utile ut futurum & ut præſens) ſufficiens ad ſpecificandum & multiplicandum duplicem actum voluntatis? ita non poterit non reperiri in illis diverſa ratio cognoſcibilitatis objectivæ, ſufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, ſcilicet judicium, & imperium.

42 Confirmatur: Actus judicii, ut continuatur poſt electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quam id quod proponebat ante electionem, alias non eſſet idem actus continuatus, ſed diverſus: Sed ante electionem vel proponebat ſolùm media ut eligenda, vel ſi ea proponebat executionem, niſi ut futuram, & veluti diſtantem: Ergo poſt electionem non repræſentabit illam niſi eo modo. Atqui (ſubſumo) actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram & diſtantem, non eſt ſufficiens ad dirigendum uſum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hic & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus eſt alius actus intellectus, qui nō poteſt eſſe niſi actus imperii.

Secundò, Poſita electione, & judicio eam dirigente, adhuc eſt nova difficultas ad operis executionem; unde ſæpè contingit aliquem bene judicare de agendis, rectè eligere, tamen poſtea in executione deficere, ut ait S. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 2. & eligere declarat D. Bernardus lib. 1. de conſidera. c. his verbis: *Quoties vis, & incaſſum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris, & non datur ultra? eniteris, & non obtines, parturis, & non paris; tentas, & abriperis; & ubi incipis, ibi deficis, & dum adhuc ordiris, ſuccedunt te? Venerunt filij uſque ad partum, ait Propheta, & vires non habet parturiens.* Ergo ut executio ſequatur opus eſt nova directione rationis præcipiens, quæ dicitur *imperium*; & nova applicatione voluntatis, quæ *uſus activus* appellatur. 43

Confirmatur: Ut executioni mandetur à ſubditis quod Princeps ab illis fieri debere judicat, neceſſarium eſt præceptum, propter difficultatem quæ eſt in operis executione. Ergo cùm ſimilis, & non minor difficultas ſit in eodem homine, reſpectu ſuarum potentiarum, ut ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conveniens eſſe judicat, conſtituendus erit in eodem intellectu actus imperii, à judicio antecedente electionem diſtinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro conſilio enim ponitur Eubulia; pro judicio ſeu ſententia, Syneſis aut Gnome; pro præcepto verò ſeu imperio, Prudentia, ut videri poteſt apud D. Thomam loco citato, & 2.2. quæſt. 48. & 51. per totam. Quare non valet quod ait Vazquez, hoc ſcilicet reperiri diſcrimen inter Syneſim & prudentiam, quòd iſta eſt bene judicativa directè deducendo judicium de agendis per conſolationem; illa autem ſupra judicium à prudentia factum reflectitur, judicans rectè & juxta regulas prudentiæ judicatum eſſe. Non valet, inquam, Primò quia Ariſtoteles & D. Thomas locis citatis, per hoc diſtinguunt Syneſim à prudentia, quòd illa eſt bene judicativa, iſta verò præceptiva. Nec obſtat quod Philoſophus 6. Ethic. cap. 5. dicit prudentiæ eſſe bene conſiliari: quia ut explicat D. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 1. *Prudentia eſt bene conſiliativa, non quaſi conſilium ſit immediatè actus eius, ſed quia hunc actum perficit, mediante virtute ſibi adiuncta, quæ eſt eubulia.* Secundò, quia ad judicandum reflexè de judicio prudentiæ, an juxta illios regulas elicitum ſit, habitus à prudentia diſtinctus neceſſarius non eſt: ſicut ad judicandum reflexè de actu ſcientifico. v. g. metaphyſicæ, non ponitur habitus diſtinctus ab habitu ipſum eliciente; & ſicut etiam non ponimus duplicem habitum electivum, unum ad rectam electionem directam, & alterum ad amoenam re-

flexum rectæ electionis, sed idem habitus ad utrumque actum eliciendum sufficit.

Denique tu adeutur conclusio: In principe reperitur imperium in ordine ad alios homines sibi subditos: Ergo & in quodlibet homine in ordine ad potentias exequentes. Probatur consequentia: Tum quia sicut Princeps dominum habet in subditos, ita in quolibet homine ratio, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur Tum etiam quia sicut in Principe est prudentia politica, ita in unoquoque homine, operante secundùm rectam rationem est prudentia monastica, cujus objectum est proprium & particulare bonum: Ergo sicut Princeps per prudentiam politicam imperat alijs quod convenit bono communi, sic ratio per prudentiam monasticam imperat inferioribus potentijs quod convenit bono particulari.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Contra istam conclusionem objiciunt primo Adversarii: D. Thomas 2.2. quæst. 83. art. 10. ad 1: *Oratio est actus rationis per quam aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis, quo inferior ad aliquid ordinatur*: At oratio est inferioris ad superiorem, nemo potest seipsum orare: Ergo cum imperium sit superioris ad inferiorem, nemo potest sibi imperare; & consequenter constituendum non est imperium in homine respectu suarum actionum, sed solùm in Principe aut prælato respectu subditorum.

Respondeo imperium politicum, quod habet rationem præcepti obligantis cum vi coërciva, partitam enim oratione quod hoc quod est superioris & inferioris; utrumque enim petit distinctionem suppositorum, ac superioritatem unius ad alterum: imperium autem monasticum solùm requirit distinctionem potentiarum in eodem supposito, superioritatem unius ad alias.

Addo quod orare & petere, est indigentis ope alterius: nemo autem indigere dicitur illo quod habet in potestate sua, sive per unam, sive per aliam potentiam, & ideò ejusdem ad se ipsum oratio non est. Imperare verò solùm dicit ordinationem & motionem potentiæ autem exequentes, quamvis sint in eodem supposito cum intellectu & voluntate, ordinem tamen & motionem possunt ab illis recipere, ac proinde subdi imperio rationis.

Objiciunt secundò: Vel imperium deservit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendam voluntatem? Sed ad neutrum conducit: Ergo inutile est. Minor probatur: Cùm voluntas sit potentia cæca, potentiæ verò inferiores non sint intellectuales; tam illa quam ista sunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deservire non potest.

Respondeo imperium deservire tam ad movendas potentias inferiores, quam ad movendam voluntatem, sed mediate solum ac movendas potentias inferiores, immediate verò ad movendam voluntatem, ut potentia inferioribus utatur? unde intimatio imperij fit immediate ipsi voluntati. Nec obstat quod voluntas sit potentia cæca & cognitionis expers: nam sicut oculus videt toti corpori, & non solum sibi, ita intellectus intelligit omnibus potentijs: unde sicut non est necesse, quod pes vel manus videat. Ut dirigatur ab oculis, sed oculi vident pro manibus, & pro pedibus? ita non est necesse, quod voluntas cognoscat, ut moveatur ab intellectu ad eliciendum usum, & applicandum potentias exequentes ad opus: nam ut ait D. Thomas hic art. 5. ad 2. licet voluntas non intelligat, tamen ipse homo intelligit, & per imperium sibi loquitur, sibi intimat, sibique præcipit, ut media voluntate applicet potentias inferiores. Addo quod, si hoc argumentum valeret, non solum probaret quod voluntas non esset capax intimationis imperij, sed etiam quod esset incapax regulari per judicium rationis, & ab eo objective moveri? siquidem neque hoc judicium posset percipere.

Instabis: Vel imperium est necessarium ad movendam voluntatem quoad specificationem, vel quoad exercitium? Ad neutrum: Ergo inutile & otiosum est, Minor quoad primam partem videtur manifesta: judicium enim præcedens electionem, cum dicter media non solùm esse eligenda, sed etiam exequenda, sufficiens est ad movendam voluntatem adexecutionem mediorum quoad specificationem Probatur vero quantum ad secundam. Voluntas ratione sui est primum movens quantum ad exercitium: Ergo non potest ab intellectu quo ad exercitium moveri.

Respondeo negando Minorem, quoad utramque partem. Ad probationem primæ dicendum, quod licet judicium electionem regulans, proponat media ut exequibilia, & hic & nunc eligenda? non tamen proponit illa ut electa, & hic & nunc exequenda; unde ad hoc secundum requiritur alius actus intellectus, subsequens electionem, & regulans usum, quem vocamus imperium.

Ad probationem pro secunda parte, concesso Antecedente, nego Consequentiam: licet enim voluntas sit primum movens, quantum ad exercitium, ac proinde movere quoad exercitium, per se primo illi conveniat; tamen non obstat, quin aliquo actu voluntatis, nempe ab electione, ut supra ostendimus, & variis exemplis ex D. Thoma quæst. 22. de verit. art 15. do umptis declaravimus.

Dices: Licet inter duo possit mutua causalitas in diverso genere causæ intervenire, non tamen in eodem genere causæ; At si intellectus per actum imperii moveret voluntatem, quantum ad exercitium, daretur inter illas duas potentias mutua causalitas & dependentia in eodem genere causæ efficientis, cum etiam voluntas intellectum quantum ad exercitium moveat: Ergo &c.

Respondeo distinguendo Majorem: non tamen in eodem genere causæ, respectu ejusdem effectus, concedo Majorem. respectu diversi, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego consequentiam. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum; ipse verò intellectus per actum imperii, efficaciam motivam à præcedenti electione participantem, mo-

tu-

vet voluntatem quoad exercitium, non ad ipsam A
electionem, quæ est causa imperii; sed ad alium actum dist nctum, scilicet ad usum activum, quô potentiæ externæ applicantur ad executionem meditorum.

Si autem quæras, cur voluntas, quæ est primum movens quantùm ad exercitium, ad hujusmodi actum seipsum sine interventu imperii movere non possit?

Respondeo hoc pervenire ex eo quod, licèt habeat virtutem ad movendum se, & alias potentias absolutè, non tamen per modum ordinationis; hoc enim est proprium intellectûs, cujus est ordinare unum ad aliud; ut magis patebit ex infra dicendis.

54 Objicitur tertiò: Si imperium esset necessarium ad usum activum, sequeretur istum actum non esse liberum, sed necessarium: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela probatur: Necessitas antecedens tollit libertatem ab actu quem antecedit: At si imperium sit necessarium ad usum, inducet necessitatem antecedentem talem actum: Ergo ejus libertatem destruet. Probatur Minor: Necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; ut de visio beatifica necessitas in patria ad amorem, quia ex parte actus primi se tenet, & necessitatem induxit: At imperium se tenet, ex parte actus primi regulantis usum, & aliunde ex illo necessariò sequitur: Ergo in illum actum necessitatem antecedentem inducit.

55 Respondeo negando sequelam. Ad probationem nego Minorem. Ad hujus verò probationem, distinguo Majorem: necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; si proveniat ex aliquo actu consecuto ad nostram libertatem, & in illa contento nego Majorem: Si non ita contingat, transeat Major. & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt pontô imperio usus necessario sequatur, & licèt imperium se teneat ex parte actus primi; quia tamen ad electionem liberam sequitur, & in nostra potestate constitutum est, hinc fit ut non inducat necessitatem antecedentem, libertati contrariam, sed consequentem tantum, seu infallibilitatis, quæ libertatem compatitur.

56 Objicitur quarto: Cùm quis intendit, eligit, vel similes actus producit, illos in seipsis experitur: Sed actum imperii nullus experitur in se: Ergo talis actus est fictitius.

57 Respondeo negando Minorem: Licet enim rudes & indocti non experiantur, nec discernant hujusmodi imperium, benè tamen docti & prudentes, quando ad id advertunt. Unde Prophetæ cum propria anima loquens, & eam determinans & habitans in bono, sic ait Psal. 114. *Convertere anima mea in requiem tuam*: & Psalm. 42. *Quare tristis es anima mea, & quare conturbas me? spera in Deo.* Et Augustinus ubi suprà, ejusdem ad seipsum duplex agnoscit imperium; unum perfectum & efficax, quod semper sortitur effectum; & aliud imperfectum & fluctuans, quod sibi plenè non subjicit mentem. Et tamen advertentiam, quod cum talis actus velocissimè transeat, ratò ad illum advertimus: sicut etiam, ob eandem rationem, alii actus tam intellectus quam voluntatis, ut dictio usus activus, & similes, non percipiantur à nobis.

ARTICULUS III.

Utrum imperium sit actus rationis, & quis?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

58 Dico primò: Imperium est substantialiter actus intellectûs præsupponit tamen necessariò actum voluntatis. Ita D. Thomas hic art. 1. & B alii Theologi communiter, contra Durandum, Henricum, & Almainum, qui docent esse actum voluntatis, supponentem actum rationis; & contra Gregorium & Richardum, qui volunt esse quid compositum æqualiter ex actu utriusque potentiæ: in quam sententiam inclinat etiam Suarez lib. 10. de legibus cap. 5. Conclusio autem procedit non solùm de imperio monastico, de quo egimus articulo præcedenti, sed etiam de politico, principio, quô princeps & superior imperat sibi inferioribus & subditis, de quo agitur in materia de legibus.

59 Probatur prima pars: Primò quia imperium est præcipuus actus prudentiæ, ut ex Aristotele & C D. Thoma articulo præcedenti ostendimus; undedicebat olim Architas Pitagoreus: *Exercitum dux regit, navigium nauclerus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia*: Atqui prudentia est virtus intellectualis ut docet Philosophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infrà qu. 57. art. 4. Ergo imperium est actus ab intellectu elicitus, & in eo receptus.

Dices: Oratio est in intellectu, tamen religio, à qua procedit, est in voluntate: Ergo licet imperium sit actus prudentiæ, quæ in intellectu residet, non rectè colligitur, illud ab intellectu elici, & in eo subjectari.

60 Sed contrà: Licet aliquando contingere possit, quod actus minùs principalis & secundarius alicujus virtutis, ut oratio respectu religionis, sit in alia potentia, in qua non est virtus; id tamen non contingit in actu præcipuo & primario, qualis est actus imperij respectu prudentiæ: Ergo ex eo quod imperium sit actus prudentiæ quæ est virtus intellectualis, rectè infertur, illud ab intellectu, non autem à voluntate elici.

61 Probatur secundò eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad superiorem; quia correspondent sibi invicem, imperare & obedire: sed ratio seu intellectus est id quod in homine superius & præstantius est juxta illud Aristoteli 10. Ethic. c. 7. *Mens est eorum omnium quæ in nobis sunt præstantissima*: Ergo imperare ad intellectum pertinet. E

62 Confirmatur: Lex est quoddam præceptum & imperium: Atqui lex non est actus voluntatis, sed intellectus; unde nomine lucis in Scriptura, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux*; & cap. 8. gubernare & condere leges, attribuitur Sapientiæ, quæ in intellectu residet, nam loquens de se Divina Sapientia ait: *Per me reges regnant, & legum conditores iusta decernunt: Per me Principes imperant, & potentes decernunt iustitiam*: Ergo imperium non est actus voluntatis, sed intellectus.

Pro-

63 Probatur tertio eadem pars ratione D. Thomæ hic art. 1. Imperare alicui est ordinare ipsum ad aliquid, ei intimando & denunciando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denuntiare, solùm ad rationem pertinent: Ergo imperium est actus rationis. Major patet: non potest enim superior aliquid velle & imperare, nisi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando ut illud faciat. Minor vero probatur, quoad utramque partem. Nam in omnis ordinate dicit comparationem unius ad alterum: Ergo formaliter includit actum rationis conferentis.

64 Confirmatur: ut enim ait Cajetanus hic art. 1. *Quidquid ordinis in naturalibus & voluntarijs est à ratione proficiscitur, & in illam resolvitur: opus enim naturæ, est opus intelligentiæ, & electiones in quibus maxime apparet ordo, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, propter finem, à consilio proficiscuntur, ordinante hoc ad illud.*

Deinde, intimatio denunciatio, nihil aliud est quam quædam manifestatio, seu declaratio, & locutio: At manifestare & loqui non pertinet formaliter ad voluntatem, sed ad intellectum, qui est velut os aut lingua substantiæ spiritualis, juxta illud Psalm. 36, *Os justi meditabitur sapientiam*: & licet in voce & scriptura sit manifestatio & locutio, tamen non est ibi, nisi inquantum significant locutionem, quæ est intellectu, nam voces & scripturæ sunt signa conceptum: Ergo ordinare, intimare, & denuntiare, solùm ad intellectum pertinent.

Dices: imperium non solùm ordinationem &
56 intimationem, sed etiam motionem includit: Ergo cum ordinatio & intimatio ad intellectum pertineant, motio verò ad voluntatem, debet imperium pertinere ad utramq; potentiam, & esse quid cõpositum ex actu intellectus & voluntatis.

Sed contra: imperium apud omnes Theologos & Philosophos, unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, electio, consilium, & alij actus humani: Ergo sicut illi ex actibus intellectus & voluntatis non componuntur ex æquo, sed unum important essentialiter & in recto, alium vero præsuppositivè tantùm & de connotato, ita & imperium.

66 Confirmatur: Quando ad aliquid constituendum occurrunt actus duarum potentiarum, quæ non simul, neque ex æquo possunt concurrere, sed una essentialiter est prior altera, & cum subordinatione se habent, non possunt etiam tales actus illarum potentiarum ex æquo & simultaneè concurrere, sed solùm cum ea subordinatione, quâ potentiæ ipsæ, à quibus procedunt, se se respiciunt: constat autem quod intellectus & voluntas se habent ut potentiæ essentialiter subordinatæ, quarum una est prior altera; siquidem una movet alteram, & influit in illam: Ergo actus qui ex illis potentijs procedunt, non possunt ex æquo, & quasi simultaneè constituere, seu componere actum imperij, sed cum subordinatione unius ad alterum, & prioritate unius, ac posterioritate alterius; atque adeò in uno debebit consistere essentialiter seu substantialiter nempe in ordinatione intimativa; in altero verò, scilicet in motione voluntatis, solùm causaliter & præsuppositivè. Sicut è contra electio materialiter & elicitivè pertinet ad voluntatem: ad intellectum verò formaliter tantùm & præsuppositivè, ut disp. 8. art. 1. ostendimus.

Ex quo probata manet secunda conclusionis pars, quæ asserit imperium, actum voluntatis necessario præsupponere: supponit enim electionem voluntatis, à qua efficaciam motivam, seu vim movendi quo ad exercitium participat. 67

Addo quod imperium est actus formaliter liber; nam prudentia, cujus est actus, dicitur arbitrio, non instinctu: Sed omnis libertas quæ in actibus intellectus reperitur, à præsuppositio actu voluntatis derivatur: Ergo imperium actum voluntatis necessario præsupponit: Unde Matth. 8. postquam leprosus dixit Christo: *Domine si vis, potes me mundare*, Christus subjunxit: *Volo mundare*. Quæ verba (ut ibidem notat Hieronymus) non sunt, conjunctim legenda, ut plerique Latinorum putant sed divisim & separatim, *ut primum dicat, Volo, deinde imperet*: per hoc innuens, imperium actum voluntatis necessario præsupponere, & ab eo totam suam efficaciam ac vim impulsivam mutuari.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Dico secundo, Imperium non esse judicium practicum intellectus, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, quô aliqui dicitur: *fac hoc*. Est contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent imperium consistere in judicio practico subsequente electionem, quod judicium *practicè practicum* appellant; ut illud distinguant à judicio regulante electionem, quod practicum simpliciter dicitur. 68

Probatur primò ex Aristotele, & D. Thoma, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tres actus circa agibilia distinguunt, nempe consiliari, judicare, & præcipere; atque ad eos eliciendos diversas virtutes ordinari affirmant; ad benè consiliandum Eubulium; ad rectè judicandum Synesim & Gnomen; ad benè imperandum Prudentiam: Sentiunt ergo quod judicare & imperare sunt actus distincti, aliàs non constituerent ad illos diversas virtutes. 69

Probatur secundò: In omni judicio intellectûs invenitur veritas vel fallitas: Sed in imperio neque veritas neque falsitas reperitur: Ergo imperium non est judicium etiam speciale, proximè dirigens ad operationem. Minor probatur: Nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verùm, neque falsum; quia non asserit aliquid esse vel non esse: unde aliquis non dicitur verè vel falsò alteri imperare, sed benè vel malè: Ergo in imperio neque veritas neque falsitas reperitur. 70

Confirmatur: D. Thomas 1. periherm. lect. 7. dividit orationem perfectam in quinque species, nempe enuntiativam, deprecativam, imperativam, interrogativam, & vocativam; docetque solam enuntiativam significare conceptum intellectûs, in quo est verum vel falsum: Sed oratio imperativa, imperium intellectûs significat: Ergo in eo neque veritas neque falsitas reperitur. 71

Probatur tertio: Imperium non est judicium antecedens electionem; nam ut ait D. Thomas hic art. 3. ad 1. *Post electionem ratio imperat*: nèque judicium eam subsequens, quia tale judicium habet modum indicativi, scilicet *hoc faciendum est*, imperium autem explicatur per verbum imperativi, v. g. *fac hoc*: unde D. Tho- 72

mas

mas hic art. 1. in Corp. sic ait: *Ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter; uno modo absolutè, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum: aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cùm alicui dicitur, fac hoc:* Ergo imperium non consistit in judicio practico, sed in alio dictamine intellectûs, per verbum imperativi modi expresso: unde posito judicio practico in Principe de eo quod conveniens est ut subditus observet, adhuc non est lex, nec obligatio, donec per verbum imperativi modi, judicium illud practicum, & voluntas Principis intimetur: De quo Theologi infrà qu. 90. art. 1.

§. III.

Solvuntur objectiones.

71 OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Augustinus lib. 8. Confess. cap. 9. dicit: *Voluntas est quæ imperat.* Et D. Thomas infra q. 71. art. 6. ad 2. probat quòd prima causa peccati est voluntas, *quia ipsa imperat omnes actus voluntarios, in quibus solùm invenitur peccatum.* Et hic qu. 71. in proœmio: *Considerandum est* (inquit) *de actibus imperatis à voluntate.* Ergo ex utroque S. Doctore imperium non est actus intellectûs, sed voluntatis.

74 Respondeo utrumque sanctum Doctorem apertè suam mentem declarare. Augustinus enim in eodem capite dicit: *Imperat animus ut velit animus.* Et lib. 1. de libero arbitrio c. 8. docet omnem malum nostrum esse, appetitum non obtemperare rationi imperanti. Item divus Thomas hic art. 1. concludit quòd *imperare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis.* Et in 4. dist. 15. qu. 4. quæstiunc. 1. ad. 3. ait: *Propriè accipiendo imperium non est voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare: uno modo per quandam interpretationem sive æquivalentiam: quia enim imperans, per imperium suum movet, ideo actus animæ, ad quem motus statim sequitur, imperium dicitur; & quia ad actum appetitivæ, si sit completus statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivæ virtutes dicuntur imperantes motum: alio modo, in quantum principium imperii in voluntate est: advocare enim aliquem in finem suum, quod ad imperium pertinet, præsupponit appetitum finis, & est quædam prosecutio illius; & propter hoc potentiæ vel artes operativæ, seu habitus qui sunt circa finem, dicuntur imperare illis quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem: & secundùm hoc voluntas quæ habet finem pro objecto, dicitur imperare, in quantum imperium quod est actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis.*

Quando ergo D. Augustinus & S. Thomas docent voluntatem imperare, vel loquuntur de imperio largè & impropriè sumpto, prout significat idem quod movere in finem; quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis, actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, seu ad Deũ summè dilectum ordinantur: vel si loquantur de imperio strictè sumpto, de quo in præsenti agimus, solùm intendunt illud esse à voluntate, non substantialiter & elicitive, sed causaliter & originativè; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, movet intellectum ad eliciendum actum imperii.

A Objicies secundò: Ad eandem potentiam debet 75
imperium pertinere, ad quam pertinet lex; cùm imperare seu præcipere sit actus legis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 91. art. 1.* Atqui lex non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem: Ergo nec imperium. Minor probatur: non enim quod Princeps novit, aut bene intellexit, sed *quod Principi placuit, legis habet vigorem*, ùt dicitur in l. 1. *ff. de Constit. Principu:* & S. Augustinus libro 4. de Civitate Dei c. 6. ait: *Arbitria Principum pro legibus erant.* Et Cicero *libro 1. de Legibus* docet, legem ab electione dictam esse: Ergo lex non ad intellectum, sed ad voluntatem pertinet. Unde etiam sæpe Scriptura legem Dei exprimit nomine *voluntatis divinæ*, ut patet ex illo Psal. 102. *Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas.*

B Respondeo negando Minorem: lex enim est 76
actus rationis & non voluntatis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 90. art. 1.* & alii Theologi communiter. Ad testimonia quæ in contrarium allegantur, dicendum est cùm M. Soto *lib. 1. de justitia qu. 1. art. 1.* illa non denotare, legem esse actum voluntatis, sed solùm ipsam præsupponere: nam quod Principi placuit, legis habet vigorem, si mente priùs, deinde voce præcipiatur; & arbitria Principum pro legibus erant, cùm edicto præcipiebãtur; lexque ab eligendo dicitur, quia electionem Principis sequitur, cùm scilicet præcipitur quod Princeps elegit. Denique lex Dei in Scriptura sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatẽ Dei supponit, vel quia est signum illius: nam inter
C signa voluntatis divinæ, quæ recensèt D. Thomas *1. p. qu. 19. art. 12.* unum est lex, seu præceptum. Vel denique mandata Dei, nomine voluntatis, interdum significantur; quia includunt voluntatem, tanquam id quod explicant & denuntiant: interdum verò appellantur *judicia*, juxta illud Ps. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia sua non manifestavit eis*, quia consistunt formaliter in actu intellectûs, ordinante & denuntiante Dei voluntatem.

Objicies tertiò: Ad eam potentiam formaliter 77
pertinet imperium, ad quam pertinet dominium; cùm imperare sit proprius actus domini, & superioris in subditos: Sed dominium formaliter resi-
det in voluntate (quæ aliarum potentiarum domi-
na seu regina appellatur) non verò in intellectu:
D Ergo imperium est formaliter actus voluntatis, li-
cèt derectivè & præsuppositivè sit actus rationis.

Respondeo distinguendo Majorem: ad quam 78
pertinet dominium, quoad vim movendi, nego Majorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: dominium residet formaliter in voluntate, quàntum ad vim movendi & applicandi, concedo Minorem: quantùm ad vim denunciandi, intimando, & ordinando, nego Mi-
E norem, & Consequentiam. Dominium itaque duo dicit, scilicet efficaciam motivam, & vim denunciativam ac directivam: primum ad voluntatem pertinet; quæ idcirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum, quantùm ad exercitium, à voluntate incipit: alterum verò ad intellectum, cujus est ordinare, denunciare, & intimare; unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentiâ. Imperium ergo pertinet substantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium,

non quoad vim movendi, sed quoad vim dirigendi: quia cùm pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantùm movere & impellere subditos, sed rationabiliter & moderatè regere, quod fit per rationis directionem.

79 Objicies quartò contra secundam conclusionem: Omnis actus intellectûs, vel est simplex apprehensio, vel judicium, vel discursus: non enim aliæ nisi tres illæ mentis operationes à Philosophis assignantur: Sed imperium non est simplex apprehensio vel discursus, ut patet: Ergo si sit actus intellectûs, necessariò debet esse judicium practicum.

80 Respondeo ex D. Thoma 2. 2. *qu.* 83. *art.* 1. *ad* 3. quòd licèt in intellectu speculativo non inveniantur nisi tres actus assignati, plures tamen alii reperiuntur in ratione practica, quæ non solùm habet commune cum speculativa quòd inquirat, inveniat, & de inventis judicet, sed insuper habet tanquam sibi proprium, quòd ordinet ad opus: dirigit autem ad opus (ut docet idem S. Doctor 1. *periherm. Lect.* 7.) vocando ad attendēdum mente, interrogando ad respondendum voce, & ad exequendum deprecando & imperando; unde vocatio, interrogatio, deprecatio, & imperium, sunt actus rationis practicæ, in quibus non continetur verum vel falsum formaliter. Ob quam rationem in dialecticis institutionibus docetur esse quasdam orationes non enunciativas, nec significantes verum aut falsum formaliter, & has esse orationes vocativas, interrogativas, imperativas, & optativas.

81 Ad verte tamen, quòd licèt imperium non sit formaliter judicium, in illo tamen judicium aliquod virtuale reperitur; æquipollet enim huic judicio: *hoc tibi faciendum est*; vel *expedit tibi ut hoc facias*; & ideo dicitur judicium *practicè practicum*, ad distinctionem judicii antecedentis electionem, quod licèt sit practicè practicum respectu electionis, efficaciter movendo hîc & nunc voluntatem ad eam eliciendam, est tamen practicum tantùm speculativè respectu executionis mediorum, quia solùm proponit ejus convenientiam per modum implicis enunciationis, non verò per modum intimationis impulsivæ.

82 Ex dictis inferes, actum imperii sic posse describi: *Imperium est ordinativa, cum motione quadam, intimatio alicujus operis exequendi.* Imperium enim, ut suprà vidimus, tria importat, seu ex triplici actu coalescit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet à voluntate, quæ est primum movens quantùm ad exercitium; alia verò ab intellectu, ad quem pertinet ordinare & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in suis operationibus se mutuò juvant: intellectus dirigit voluntatem, & illam determinat quantùm ad speciem actûs; & voluntas movet & applicat intellectum, illùmque determinat quantùm ad exercitium. Quod per mutuum cæci & claudi auxilium, bellissimè expressit Alciatus in hoc emblemate:

Loripedem sublatum humeris fert lumine captus,
Et socii hæc oculis munera retribuit.
Quo caret alteruter, concors hoc præstat uterque:
Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.

* *
*

ARTICULUS IV.

An ad omnes actus liberos voluntatis supponatur rationis imperium?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

83 Dico primò, primum actum liberum voluntatis, qualis est simplex volitio vel intentio finis, non præsupponere rationis imperium. Est contra Alvarem, Martinem, & alios, qui ad omnem actum liberum, etiam si sit prima volitio finis, volunt prærequiri rationis imperium.

84 Probatur primò ex D. Thoma *hic art.* 5. ubi tertio loco sibi objicit, quod si ad omnem actum voluntatis supponitur imperium, cùm ad omne imperium debeat præsupponi aliquis actus voluntatis, sequitur quòd detur processus in infinitum: & sic respondet. *Cùm imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus, ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut suprà dictum est* (scilicet qu. 9. art. 4. ut notatur in margine) *& ideo non oportet quòd in infinitum procedatur.* Ubi nomine *primi actûs*, non intelligit aliquem actum omnino naturalem & necessarium, sed actum liberum quo primò aliquis incipit velle finem, sive volitione simplici, sive intentione efficaci; ut patet tum ex textu articuli ad quem se remittit, in quo ponit exemplum, *cùm quis incipit velle sanari*; tum ex ratione quam adducit, nam primus actus liber voluntatis, non ex rationis deliberatione, sed ex speciali Dei dictamine & instinctu procedit, ut ex eodem S. Doctore suprà ostendimus. *Disp. 1. art. 2.*

85 Probatur secundò: Imperium est actus prudentiæ, ut suprà vidimus: Sed prudentia non versatur circa finem, sed solùm circa media, ut docet Aristoteles *6. Ethic. cap.* 12. Ergo simplex volitio vel intentio finis, non supponit rationis imperium.

86 Confirmatur: Prudentia est præceptiva eorum de quibus eubulia rectè consiliatur, ut ex Aristotele docet D. Thomas 1. *p. quæst.* 22. *art.* 1. *ad* 2. Consultatio autem non est de fine, sed tantùm de mediis, ut ostendimus disputatione præcedenti: Ergo prudentia non est præceptiva actuum qui versantur circa finem.

87 Probatur tertiò: Imperium est actus liber, aliàs actus voluntatis qui ex ipso procedunt, liberi esse non possent: Sed non potest esse liber, nisi supponat actum liberum voluntatis; à quo libertatem participet: Ergo imperium necessariò aliquem actum liberum voluntatis supponit, & per consequens primus actus liber voluntatis, non potest esse ex rationis imperio.

88 Respondent Adversarii negando Minorem: nam licèt imperium non supponat actum liberum, distinctum ab eo quem regulat, potest tamen participare libertatem ab eodem actu quem imperat, interveniente inter utrumque actum mutuâ causalitate.

89 Sed contrà primò: D. Thomas loco suprà relato, ut vitet processum in infinitum inter actum intellectûs imperantem, & actum voluntatis imperatum, recurrit ad hoc quòd primus actus volun-

Digitized by Google

voluntatis non cadit ſub imperio rationis: At ſi imperium libertatem venatur ab actu à ſe imperato, ob diverſum modum cauſandi, fruſtra divus Thomas ad illam ſolutionem recurreret. Ergo hic recurrens, manifeſtè ſentit non poſſe imperio libertatem communicari ab actu quem imperat, ſed neceſſariò ab alio actu diſtincto ab imperato libertatem recipere.

90 Secundò: Si hæc ſolutio valeret, ſequeretur quòd prima apprehenſio finis, regulans actum voluntatis ſimpliciter primum, non eſſet neceſſaria, ſed libera: At hoc dicinequit: Ergo &c. Minor patet: nam prima cogitatio, & prima apprehenſio finis, non pendet ex noſtra libertate, ſed cauſatur à Deo in nobis, ſeu absque libera applicatione noſtri intellectûs. Sequela verò Majoris probatur: nam poſſet inter illos actus mutua intervenire cauſalitas, qualis, in ſententia Adverſariorum, reperitur inter imperium & actum imperatum: Ergo ſi imperium, ratione hujus mutuæ cauſalitatis, poteſt participare libertatem ab eodem actu quem imperat, etiam prima apprehenſio finis, à ſimplici ejus volitione vel intentione quam regulat, poterit libertatem recipere.

91 Denique ſuaderi poteſt concluſio ſequenti diſcurſu: Actus intellectûs, eſſentialiter præſupponens actum voluntatis, nequit antecedere primam volitionem finis: Sed imperium eſt actus rationis, eſſentialiter præſupponens actum voluntatis; Ergo primam volitionem finis præcedere nequit. Major patet ex eo, quòd prima volitio finis non præſupponat alium actum voluntatis. Minor autem probatur. Actus rationis, habens vim movendi quoad exercitium, præſupponit eſſentialiter actum voluntatis: Sed imperium eſt actus rationis, habens vim movendi quantùm ad exercitium; per hoc enim diſtinguitur à judicio, quòd judicium habet ſolùm oſtendere quid ſit agendum, imperium verò habet ordinare ad operandum, cum quadam motione, quam ab electione participat: Ergo imperium actum voluntatis neceſſariò præſupponit. Major probatur: quia cùm voluntas ſit primum movens quantùm ad exercitium, & conſequenter intellectus ſecundum tantùm movens, & ſecundum movens non moveat niſi in virtute primi, oportet quòd actus rationis, movens quoad exercitium, præſupponat actum voluntatis, à quo trahat vim movendi.

92 Nec valet, ſi dicas cum Adverſariis, quòd ſicut actus rationis, antecedens primam intentionem finis, poteſt ab illa libertatem recipere, ita & vim movendi quoad exercitium. Eſto enim intentio poſſet dare actui rationis antecedenti libertatem (quod tamen falſum eſſe ſuprà oſtendimus) non tamen vim movendi quoad exercitũ, cùm illâ careat; voluntas enim non ſe movet, ſed movetur, à Deo in prima intentione finis, ùt ſuprà oſtenſũ eſt. *Diſp. 5. art. 2.*

93 Dico ſecundò, electionem non præſupponere imperiũ formale, ſed duntaxat virtuale. Ita Conradus, Soto, & alii, contra Cajetanum, & Medinam, qui ponunt duplex imperium in voluntate, unum quo quis per prudentiam imperat ſibi ut eligat; & hoc præceptum eſt cauſa electionis; alterum, quo exequitur id quod elegit; & hoc imperium eſt effectus electionis & cauſa uſûs & executionis. Hos ſequuntur Alvarez, Martinez, Caraſa, Ildephonſus, & alii.

94 Probatur prima pars ex D. Thoma hic art. 3. ad

A 1. ubi ſic habet: *Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui eſt imperium; ſed aliquis præcedit, ſcilicet electio, & aliquis ſequitur, ſcilicet uſus: quia poſt determinationem conſilij, quæ eſt judicium rationis, voluntas eligit, & poſt electionem ratio imperat ei per quod agendum eſt quod eligitur, & tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi D. Thomas expreſsè docet, poſt judicium rationis, quod eſt determinatio conſilii, voluntatem eligere: At ſi præter judicium rationis imperium etiam ad electionem neceſſarium eſſet, non aſſereret poſt judicium ſubſequi electionem, ſed poſt imperium: Ergo manifeſtè ſentit imperium eſſe ſolùm neceſſarium ad uſum, applicantem potentias exequentes ad opus.

Probatur ſecundò ratione: Etſi intentio poſſit 95
B imperio de electione facienda libertatem communicare, non tamen poteſt ei communicare efficaciam: At hoc ſecundum eſt de ratione imperii: Ergo electionem non poteſt imperium præcedere. Probatur Major: Efficacia imperii eſt circa hæc determinata media eligenda præ aliis: Sed hoc arbitrio voluntatis eligentis relinquitur: Ergo ab intentione communicari nequit imperio efficacia determinata circa hæc media præ aliis.

Explicatur amplius: Non ſolùm efficacia, ſed 96
etiam determinatio efficaciæ, debet à voluntate intellectui communicari: At ſi imperium electionem præcedat, determinatio efficaciæ non à voluntate incipiet, ſed ab intellectu; cùm actus volũtatis præcedens imperium, ſcilicet intentio, etſi
C efficax ſit, determinatâ tamen efficaciâ circa media non gaudeat, ſed indifferenti ad hæc vel illa media: Ergo imperium electionẽ non præcedit.

Dices: Ex hac ratione ſequitur, quòd, quando 97
ad finem intentum efficaciter non eſt niſi unum medium, judicium electionem regulans obtineat rationem imperii, cùm tunc ſupponat intentionem determinatam ad tale medium, ex qua poſſit ad judiciũ de medio derivari efficacia impulſiva.

Sed nego ſequelam: nam etiam in tali caſu judicium illud regulans electione non habet verè & propriè rationem imperii; non quia tunc careat efficaciâ circa tale medium, ſed quia ſe habet per modum judicii componẽtis, ac per modum indicativi exprimitur: imperium autem verè &
D propriè dictum, non eſt judicium aut compoſitio, ſed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expreſſum, ùt articulo præcedenti docuimus.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit electio- 98
nem imperium virtuale ſupponere, breviter ſuadetur. Electio enim quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum ad actum imperii, habet rationem uſus virtualis in ordine ad talem actum, ùt art. 1. in ſolutione ultimi ar-
E gumenti inſinuavimus: Sed uſus virtualis ſupponit imperium virtuale, a quo dirigatur: Ergo etiam electio imperium aliquod virtuale rationis præſupponit. Quare S. Thomas hic art. 3. ait. *Sicut actus voluntatis ut eſt ratione ad imperandum, præcedit ipſum imperium: ita etiam poteſt dici quòd & ipſum uſum voluntatis præcedat aliquid imperium rationis, eò quòd actus harum potentiarum ſupra ſe ipſas invicem reflectuntur.* Sicut ergo electio, quatenus habet vim movendi intellectum ad actum imperii, eſt uſus quidam virtualis; ita & judicium eam antecedens & regulans, prout dictat cum quadam

dam motione (quam ex intentione præcedenti participat) quòd hîc & nunc ponendus eſt actus electionis, ſeu quod voluntas hîc & nunc applicanda eſt ad electionem, habet rationem virtualis imperii. Unde quamvis in ordine directo, electio præcedat imperium, ut docet S. Thomas loco ſuprà adducto, in ordine tamen reflexo, imperium quoddam virtuale & reflexum præcedit conſenſum & electionem, & ad utrumque actum prærequiritur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

99 OBjicies primò contra primam concluſionem: Imperare eſt intimare voluntati hîc & nunc actum eſſe exercendum: Sed intellectus intimat voluntati hîc & nunc exercendam eſſe primam intentionem; aliàs voluntas nunquam exerceret eam: Ergo datur imperium ad primam intentionem.

100 Reſpondeo imperium non ſolùm dicere intimationem, ſed etiam motionem quantùm ad exercitium: actus verò intellectûs præcedens primam intentionem, non habet hanc motionem, ut probatum eſt; quia voluntas non movet in hac intentione, ſed à ſolo Deo movetur. Unde inter judicium antecedens intentionem finis, & judicium præcedens electionem mediorum, hoc reperitur diſcrimen, quòd judicium antecedens intentionem, non præſupponit in voluntate alium actum priorem, à quo participet vim movendi, quantùm ad exercitium; bene tamen judicium quod electionem præcedit; illud enim ſupponit intentionem finis, quæ hoc ipſo quod eſt virtualis volitio electionis, habet vim movendi ad exercitium ejus, & ideo habet rationem imperii virtualis; minimè tamen imperii formalis, quia nec gaudet determinatâ efficaciâ circa hæc media in particulari, nec per verbum imperativi, ſed indicativi modi exprimitur, ut antea ponderatum eſt.

101 Objicies ſecundò: Poſitâ quacumque cognitione, & quocumque judicio indifferenti ex parte intellectûs, voluntas manet indifferens ut intendat vel non intendat hunc finem: Ergo indiget imperio, ut ad hunc potiùs quàm alium finem intendendum determinetur.

Sed negatur conſequentia: nam ad primam intentionem homo nec ſe movet, nec ſe determinat, ſed ſpecialiter movetur ac determinatur à Deo, per ſpecialem inſtinctum, ſeu dictamen, quod ſupplet vices imperii, ut docet D. Thomas *hic art. 3. ad 3.*

102 Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Ad eos actus neceſſarium eſt imperium, ad quos requiritur prudentia: Atqui prudentia non ſolùm requiritur ad uſum ſeu executionem mediorum, ſed etiam ad eorum electionem: Ergo & imperium. Major patet: imperium enim, ut ſuprà vidimus, eſt præcipuus actus prudentiæ. Minor verò ſuadetur. Cùm electio ſit præcipuus actus virtutis moralis, quæ idcirco habitus rectè electivus dicitur, ſi ad illam non requireretur prudentia, præcipui actus virtutum moralium fierent ſine prudentia, & illa ſolùm ad actum minùs principalem virtutum electivarum, ſcilicet uſum, neceſſaria foret; quod videtur inconveniens.

A Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem: ad electionem enim ſufficit judicium rationis, elicitum à virtute Syneſis, quæ eſt virtus annexa prudentiæ, & prudentia appellatur. Neque ex hoc ſequitur electionem fieri ſine prudentia privativè, aut contrariè, ſed ſolùm negativè, id eſt ſine regulatione prudentiæ ſimpliciter dictæ; in quo nullum eſt inconveniens: nam cùm electio (quamvis ſit præcipuus actus virtutum moralium) finaliter ad executionem ordinetur, ſufficit quod pro executione requiratur regulatio prudentiæ ſimpliciter dictæ, & ad electionem regulatio per virtutes integrantes prudentiam, ſcilicet Eubuliam & Syneſim. Si tamen voluntas ſe ſuprà B ſuos actus reflectat, & ſuam electionem eligat, ſicut intellectus cognoſcit ſuam intellectionem, electio erit à prudentia ſtrictè ſumpta, & ab imperio ejus ſaltem, virtuali & reflexo, ut ex ſuprà dictis patet: nihilominus neceſſarium non eſt quod ſic reguletur, cùm nec prædicta reflexio neceſſaria ſit. 103

ARTICULUS V.

C *Vtrum omnes actus & motus qui ſunt in homine, poſſint ſubdi imperio rationis?*

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa.

104 NOtandum primò, plures & diverſos actus, & motus eſſe in homine, juxta diverſitatem potentiarum, quæ in eo reperiuntur: nam in parte ejus ſuperiori ſunt actus intellectus & voluntatis, qui ſunt motus perfecti harum potentiarum: in parte verò inferiori reperiuntur actus appetitus ſenſitivi, tam cognoſcitivi, ut ſunt actus ſenſuum exteriorum & interiorum, quàm effectivi, ut ſunt D omnes illi actus ſeu motus qui dicuntur paſſiones: ſunt etiam actus animæ vegetativæ, ut nutritio, augmentatio, generatio *&c.* inſuper ſunt motus membrorum corporis generaliter, & ſpecialiter motus cordis & cerebri. Et de his omnibus (exceptis actibus voluntatis, de quibus diximus articulo præcedenti) quæritur in præſenti, utrum poſſint ſubdi imperio rationis? quòd enim non ſemper illi ſubdantur, manifeſtum eſt.

105 Notandum ſecundò, duplex eſſe imperium; unum regale & politicum, aliud ſervile & deſpoticum: primum non eſt cum pleno dominio, ſed relinquit ſubdito libertatem reſiſtendi, unde civis poteſt reſiſtere imperio regis: alterum eſt cum E pleno dominio, quod demit omnem poteſtatem reſiſtendi. Hanc diviſionem tradit Philoſophus 1. *politic. cap 3.* Explicandum eſt ergo, quodnam imperium ex illis intellectus in potentias inferiores exerceat.

§. II.

Quatuor concluſionibus difficultas reſolvitur.

DIco ergo primò: actus intellectûs, quantum ad exercitium, ſubduntur imperio rationis.

Explicatur & probatur concluſio: Actus intellectûs poteſt dupliciter conſiderari, uno modo 106 quantùm ad exercitium actûs; alio modo quantùm ad ſpecificationem. Quantùm ad exercitium ſubdi-

um ſubditur imperio rationis : quia conſideratio intellectûs poteſt eſſe medium ad aſſequendum aliquem finem, v g. ſcientiam; unde intellectus poteſt eſſe potentia executiva, & ſic applicari per uſum voluntatis, prævio imperio de tali uſu. Quantùm verò ad ſpecificationem, ſi ſit ſimplex apprehenſio, non ſubditur imperio, ſed ipſam habet ex lumine naturali vel ſupernaturali, quo aliquod objectum attingit : ſi autem ſit judicium ſeu aſſenſus, vel diſſenſus, aliquando ſubditur imperio rationis, aut quando intellectus verſatur circa credibilia & opinabilia: cùm enim non convincatur circa illa, poteſt per imperium rationis determinari ad utramlibet partem, ut aſſenſum vel diſſenſum præbeat, vel ut ſuſpendat utrumque; unde fides imperium rationis, & piam motionem voluntatis ſupponit, ùt oſtendemus in Tractatu de Fide, & declarat Auguſtinus Tract. 36. in Joann. dicens : *Intrare quisquam in Eccleſiam poteſt nolens, accedere ad altare poteſt nolens, ſed credere non poteſt, niſi volens.* Aliquando verò aſſenſus intellectûs non ſubditur imperio rationis, nec libertati, neque motioni voluntatis; ut quando intellectus verſatur circa prima principia, vel circa concluſiones evidenter ab illis deductas : cùm enim convincatur circa illa, eſt determinatus ad unum naturaliter. Hæc docet D. Thomas hîc art 6.

Diſp. 2. art. 1.

107 Dico ſecundò: Actus appetitûs ſenſitivi ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Ita S. Doctor art. 7. poſt Ariſtotelem 3. Politicorum cap. 3. ubi dicit quòd ratio præeſt irascibili & concupiſcibili non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſervum, ſed principatu politico & regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio.

108 Probatur ratione D. Thomæ : Intantum aliquis actus ſubjacet imperio rationis, inquantum eſt ſub poteſtate noſtra; unde illi qui ſunt totaliter ſub poteſtate noſtra, ſubjacent imperio rationis deſpotico; qui verò non ſunt totaliter ſub noſtra poteſtate, ſed poſſunt ratione prohibente inſurgere, aut eâ imperante languere, dicuntur ſubeſſe regali & politico rationis imperio : Sed actus appetitûs ſenſitivi ſunt ſub poteſtate rationis, juxta illud Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius* : non tamen totaliter & perfectè : Ergo ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Minorem probat S. Doctor : quia cùm appetitus ſenſitivus ſit virtus organo corporeo affixa, ejus motus dependet à duobus, nempe à virtute appetitiva, & à diſpoſitione organi; ſicut viſio, quia eſt actus potentiæ viſivæ corporeo organo affixæ, non ſolùm dependet à potentia viſiva, ſed etiam à qualitate & diſpoſitione oculi, per quam juvatur aut impeditur : unde licèt actus appetitûs ſenſitivi ſubdatur poteſtati rationis, quantùm ad illud quod ſe tenet ex parte potentiæ (nam illud quod eſt ex parte potentiæ ſequitur apprehenſionem imaginationis, quæ cùm ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis, quæ eſt univerſalior ſicut virtus particularis activa regulatur à virtute activa univerſali) tamen quantùm ad illud quod eſt ex qualitate aut diſpoſitione organi, rationis poteſtati non ſubditur, quia illa qualitas non eſt in noſtra poteſtate.

A Dico tertiò, actus potentiarum vegetativarum non ſubdi imperio rationis. 109

Rationem hujus concluſionis aſſignat D. Thomas hîc art 8. ex diſparitate quæ eſt inter ſenſitivas potentias & vegetativas: nam illæ ſequuntur formam apprehenſam; atque adeò cùm hæc apprehenſio rationi ſubordinetur, tanquam aliqua imperfecta ejus participatio, rationis ſubordinationem ſequuntur : At verò potentiæ vegetativæ ſequuntur formam naturalem, & merè naturaliter agunt; ratio autem non habet aliquod dominium ſupra naturam: Ergo actus potentiarum vegetativarum per ſe & directe non ſubduntur rationis imperio, ſed indirectè tantùm & per accidens, quatenus actiones illæ, quæ præcedunt actus hujuſmodi potentiarum, ut comedere, bibere, & ſimiles, ſunt in noſtra poteſtate; unde per ſubtractionem vel miniſtrationem alimenti potentia nutritiva & augmentativa poſſunt ad ſuas operationes applicari, vel ab illis ſuſpendi.

B

Ex quo facilè ſolves inſtantiam quæ fieri poſſet de actibus temperantiæ, qui ad partem vegetativam pertinere videtur, & tamen ſubduntur rationis imperio, & ſunt laudabiles & meritorii. Reſpondetur enim actus temperantiæ eſſe formaliter in appetitu ſenſitivo, licèt verſentur circa delectationes tactûs & guſtûs, quæ percipiuntur in applicatione materiæ, circa quam nutritiva & generativa habent actum, & ſic indirectè & per accidens actus hujuſmodi potentiarum ſubdi rationis imperio, non tamen directè & per ſe; non enim quisquis vult creſcere, creſcit, neque quisquis vult digerere cibum, ipſum digerit, ſed ille tantùm qui habet diſpoſitiones corporis ad hujuſmodi actus neceſſarias. 110

C

Dico ultimò, motus membrorum exteriorum ſubdi deſpotico rationis imperio, quantùm ad motum localem. Eſt etiam D. Thomæ hîc art. 9.

Probatur: Imperium tunc dicitur deſpoticum, quando inferior ad nutum & ſine reſiſtentia ſuperiori obedit, ut notabili ſecundo declaravimus: Sed membra exteriora ad nutum & ſine reſiſtentia rationi obediunt quantùm ad motum localem, juxta illud Auguſtini 8. Confeſſ. cap. 9. *Imperat animus ut moveatur manus, & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium* : Ergo membra exteriora ſubduntur quantùm ad motum localem imperio deſpotico rationis. Dixi *membra exteriora*: quia motus cordis, cùm ſit fons & origo vitæ, ab ipſa natura, vel à generante, non verò à rationis imperio derivatur. Excipienda ſunt etiam membra quæ generationi deſerviunt; illa enim rationi non obediunt, etiam quantum ad motum localem, ſed ejus imperio ſæpe reſiſtunt, *ut anima ſuæ inobedientiæ ad Deum, in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad poſteros traducitur*, inquit Auguſtinus lib. 14. de Civit. cap. 16. 111

D

E

Objicies contra hanc concluſionem : Membra exteriora non moventur à ratione, niſi mediante appetitu; quia juxta probabiliorem ſententiam, potentia appetitiva eſt locomotiva, membra verò ſolum ſunt ejus inſtrumenta : Atqui ratio non imperat deſpoticè appetitui ſenſitivo, ſed politicè tantùm, ut in 2. concluſione diximus: Ergo nec membris externis, quantùm ad motum localem. 112

TRACTATUS TERTIUS
DE MORALITATE ACTVVM humanorum.

Ad Quæſtionem 18. divi Thomæ, & tres ſequentes.

PRÆFATIO.

ETſi triplicem Mundum olim Philoſophia Platonis diſtinxerit, Archetypum, intellectualem, & corporeum, quos microcoſmus homo, creaturarum epilogus, ſubiecti nexu in ſeſe colligit: verius tamen Theologorum Schola, Deum unicum mundum unius numinis abſolutam imaginem agnoſcat, triplicem in ipſo ordinem, naturalium, intelligibilium, & moralium diſtinguit. Etenim ut in Deo totius rei & eius plenitudo, infinita ſapientia, ac ſumma bonitas exiſtit; ita triplicem ad Deum creaturæ reſpectum habent, ut ad principium, exemplar, & finem. Si primam in Deo principii rationem ſpectes, ſuprema eſt exiſtentium rerum cauſa: ſi ut exemplar & ſapientiam inſpicias, effectrices Ideas habet, quibus producendis rebus modum & menſuram præfigit: ſi ad bonitatem animum convertas, omnia ad ſe ſe ut ultimum finem & centrum pertrahit. Vt prima rerum cauſa, & totius eſſe immenſum Pelagus, infimum ordinem naturæ conſtituit: ut exemplar, rebus veritatis radium infundit, quo ad altiorem intelligibilium ordinem evehantur: ut finis demum ultimus, bonitatem rebus largitur, cuius pulchritudine & convenientiâ appetitum alliciunt, & moralitatis ſtatum conſtituunt. Hæc triplex illa apud ſapientes tranſcendentalis, ut vocant, notio, quæ per omnium rerum genera divagatur, entitas, veritas, bonitas; quam ita diſtribuendam cenſeo, ut entitas naturam, veritas ſcientiam, bonitas virtutem omnem moralem comprehendat. Hæc quæ in ceteris ſpecie quadam & umbra tenus ſpectare licet, omnino ad hominem pertinent: ut enim ex corpore & anima coaleſcit, nihil habet ſupra infimum rerum ordinem, quas natura ſuo ambitu claudit, et ſi inter eas, quæ oculis ſenſibusque percipiuntur, primum locum obtineat: prout verò rationis eſt particeps, & virtutum intellectualium præſidio, divina & humana contemplatur, in ordinem intelligibilium tranſit: ac demum virtutibus moralibus inſtructus, & præeunte rectæ rationis iudicio, ut ſe ſe in ultimum finem dirigit, nec ab impoſita ſibi lege deflectit, in altiori ordine rerum, ſcilicet moralium, verſatur. Nihil eſt in ho-

in homine, ſi ipſum in primo vel altero gradu conſtitutum ſpectes, quod ad hunc tractatum pertineat: ſed ut regulis morum ſubjectus eſt, à quibus aberrare poteſt, vel regi, omnino hanc ſibi partem vindicat, & recto quidem ordine: cùm enim humanorum actuum naturam, ſeu eſſe phyſicum moralitas conſequatur; poſt quam ſuperiori Tractatu de humanis Actibus, tum univerſim, tum ſpeciatim actum eſt, quoad eſſe phyſicum, & ut ad ordinem naturæ pertinent, recta methodus poſtulat, ut quæſtiones D. Thomæ explicaturi, à decima-octava ad vigeſimam ſecundam, de eorum bonitate vel malitia morali diſſeramus.

Cæterùm, licèt forſitan hæc Tractatio plures difficultate ſuâ deterrere ſoleat, unum tamen habet, quo cæteris pene omnibus anteponendam cenſeo: vix enim alteram Theologiæ partem reperies, quæ cum iſta utilitate jure contendat. Hæc una vitia extinguit, virtutes inſerit, feros animi motus mitigat, mores componit, & affectus omnes ita temperat, ut meritò à Platone Muſica magna *dici potuerit, non quæ fidium pulſu aures corporis, quas Sapiens* filias carminis *vocat, ad vacuam voluptatem demulceat, ſed quæ partium animæ concordiâ, ac virtutum harmoniâ, ſuaviſſimum & maximè optandum animæ concentum edat.* Epiſt. 88. Quid enim me doces (*inquit Seneca*) quomodo inter ſe acutæ & graves voces conſonant, quomodo nervorum diſparem reddentium ſonum fiat concordia? fac potiùs quòd animus meus ſecum conſonet, ne conſilia mea diſcrepent. O egregiam artem! Scis rotunda metiri, in quadratum redigis quamcumque acceperis formam, nihil eſt quod in menſuram tuam non cadat: ſi artifex es, ſi geometra, metire animum, dic quàm magnus, quàm puſillus ſit. Scis quæ recta ſit linea; quid tibi prodeſt, ſi quid in vita rectum ſit ignoras? *Denique moralis ſcientia, omnium bonarum artium mater, quos erudit, ditat, quos docet nobilitat, quos inſtruit ornat, unde à Platone* ſcientia optimi *meritò nuncupatur.* Lib. 3. Inſtit. cap. 7. Transeamus ergo (*inquit Lactantius*) ad eam Philoſophiæ (*dicamus nos Theologiæ*) partem, quam moralem vocant, in qua totius Philoſophiæ ratio continetur, ſi quidem in illa, quæ Phyſica dicitur, ſola oblectatio eſt, in hac etiam utilitas. Et quoniam in diſponendo vitæ ſtatu, formandisque moribus, periculo majori peccatur, majorem diligentiam neceſſe eſt adhiberi, ut ſciamus quomodo nos oporteat vivere. Illic enim poteſt venia concedi, quia ſive aliquid dicunt, nihil proſunt; ſive delirant, nihil nocent: hic verò nullus diſſidio, nullus errori locus, omnes unum ſentire oportet, ipſamque Philoſophiam uno quaſi ore præcipere, quia ſi quid fuerit erratum, vita omnis evertitur.

DISPVTATIO PRIMA.

De Moralitate in communi.

LIcèt præcipuus ſcopus hujus Tractatûs ſit explicare bonitatem & malitiam moralem actuũ humanorum, & ab illis D. Thomas exordium ſumpſerit: quia tamen notitia gradûs generici non parum juvat, ut ſpecies ſub illo contentæ perfectè dignoſcantur, hanc diſputationem veluti proœmialẽ, & viam ad reliquas præſentis tractatûs difficultates aperientem præmittimus. A

ARTICULUS PRIMUS.

Quid ſit Moralitas Actuum humanorum, quid ve addat ſupra libertatem?

§. I.

Referuntur Sententiæ, & vera eligitur.

1 ET ſi moralitatis exiſtentia notiſſima ſit, abſtruſiſſima tamen & obſcuriſſima eſt illius natura: unde in ejus explicatione Doctores ita inter ſe diviſi ſunt, ut ferè tot ſint ſententiæ, quot capita. Quidam illam cum libertate confundunt, exiſtimantes actus humanos dici morales ex eo præciſè, quòd à libera voluntate cum perfecta rationis deliberatione procedant. Alii dicunt moralitatem eſſe denominationem extrinſecam, à lege, libertate, aut alia forma extrinſeca petitam. Alii docent, illam ſitam eſſe in ordine ſive relatione actuum humanorum ad ſuam regulam. Et eſt adhuc circa hujusmodi relationem inter Theologos pugna: nam aliqui cenſent eſſe tantùm relationem rationis cum fundamento in re: alii econtra aſſerunt eſſe relationem realem; & ex iſtis quidam volunt eam eſſe prædicamentalem, alii tranſcendentalem. Quibus præmiſſis, pro reſolutione difficultatis B

Dico primò, libertatem eſſe quidem fundamentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipſam moralitatem formaliter.

2 Prima pars eſt certa: quia actus humani habent à libertate quòd poſſint ſubjici regulis morum, & ab eis dirigi & menſurari; unde actus omnino neceſſarii, & ad unum determinati, non ſunt capaces talis directionis; fruſtra enim adhiberetur lex ei, quod eſt ex ſe & natura ſua determinatum

ad

Digitized by

ad unum, & aliter se habere non potest: Ergo libertas in actibus humanis est fundamentum moralitatis, *ibi & incipit genus moris, uti primò dominium voluntatis invenitur*, inquit S. Doctor in 2. dist. 2. qu. 3. art. 2. De quo plura diximus tractatu præcedenti. *Disp. 2. Tr. 1.*

Secunda verò pars, quòd scilicet libertas non sit formaliter ipsa moralitas, multipliciter ostenditur. Primò quia libertas pertinet ad ordinem physicum, est enim proprius modus agendi creaturæ rationalis, per quem in genere physico operandi ab irrationalibus distinguitur. Secundò, quia priùs intelligitur libertas in actionibus humanis, quàm moralitas: priùs si quidem concipimus, intellectu proponente aliquod objectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere, (in quo formaliter consistit libertas) quàm habere esse morale in suo actu; imò ex eo tanquam à ratione à priori habet esse morale in suo actu, quod tendat in objectum cum indifferentia, ex eo enim actus est mensurabilis per regulas morum. Tertiò, si nulla esset regula morum, putà nulla lex, adhuc posità indifferentiâ judicij in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali casu nulla esset in eis moralitas: Ergo moralitas non est formaliter ipsa libertas. 3

Dico secundò moralitatem non consistere in extrinseca denominatione.

Probatur primò ex D. Thoma *hic art.* 4. ad 2. ubi loquens de moralitate quam actus habent ex fine, expressè dicit quòd *inhæret actioni*, quamvis finis à quo sumitur, sit extrinsecus: At denominatio extrinseca non inhæret subjecto, nec intrinsecè illud afficit, sed solùm extrinsecè denominat, ut esse visum in pariete: Ergo juxta D. Thomam moralitas actuum humanorum in intrinseca denominatione non consistit. 4

Probatur secundò: Voluntas, ratio, lex, & objectum, dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem: Ergo id quod constituit moralitatem, intrinsecè est in actu morali, non in potentia, lege, vel objecto. Consequentia patet: quia analogia attributionis dicuntur per ordinem ad illud, in quo principaliter & intrinsecè est ratio seu forma per nomen significata; v. g. medicina, urina, & dieta, dicuntur sana per ordinem ad sanitatem, quæ formaliter & intrinsecè est in animali. Antecedens verò probatur: Potentia dicitur moralis, quia causat actum moralem; lex, quia ipsum dirigit; objectum, quia terminat; finis, quia movet; circumstantiæ, quia afficiunt: Ergo omnia hæc dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem. 5

Confirmatur: Forma à qua actus humanus immediatè denominatur moralis, debet esse intrinsecè in aliquo subjecto: Sed hoc non potest esse aliud quàm actus voluntatis: Ergo esse morale in hujusmodi actu, non est denominatio solùm extrinseca. Major patet, Minor probatur. Forma illa, cum sit ipsa actualis & formalis moralitas, debet subjectum in quo est constituere actu & formaliter morale; sicut quælibet forma actualis confert suo subjecto actualem denominationem: Solus autem actus voluntatis est capax prædictæ denominationis, sicut solus ipse est actu formaliter in genere moris, & actu formaliter bonus vel malus. Ergo, &c. 6

Nec valet, si dicas cum Suare, formam dan-

A tem illam denominationem esse libertatem: suamque primariam & intrinsecam denominationem, quæ est denominatio liberi, conferre voluntati in qua est. & deinde extrinsecè denominare moralem, actum qui à voluntate elicitur. Non valet, inquam, tum quia libertas neque est ipsa moralitas, neque forma moralis, sed pertinet ad ordinem physicum, ut jam ostendimus; denominatio autem moralis, à forma morali sumi debet: Tum etiam quia libertas in actibus à voluntate elicitis, non est extrinseca denominatio, proveniens à potentia, ut supponit Suarez, sed est quidam modus vitalitatis in illis existens, & à potentia libera & vitali, nempe voluntate, participatus,

B ut egregiè ac eruditè probant Salmanticenses, & patet ex eo quòd aliter constituenda sit libertas in actibus elicitis immanentibus, qui sunt quasi per essentiam liberi, ac imperatis transeuntibus, qui ab eis liberi denominantur, adeóque cùm in illis sit extrinseca, in illis poni debet intrinseca. *Tract 1. Disp. 1. dub. 5.*

Dico tertiò: Moralitas actuum humanorum sita est in relatione actûs liberi ad regulam suam, in relatione, inquam, non rationis, sed reali, non prædicamentali quidem, sed solùm transcendentali.

Conclusio tres habet partes, quæ figillatim probandæ sunt. Prima facilè suadetur: Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet

C ad genus mensurabilis & regulabilis per regulas morum: mensurabile autem, ut tale dicit, ordinem ad mensuram: Tum etiam quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philosophari, sicut de artificialibus: Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti sumitur ex ordine ad ideam & regulas artis, quæ sunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet sumi ex ordine, seu relatione quam actûs humani dicunt ad suam regulam, seu mensuram. 8

Secunda pars, quæ asserit talem relationem non esse rationis, sed realem, videtur etiam manifesta, quicquid in contrarium dicat Vazquez *hic disp. 72. cap. 7.* Primò quia moralitas

D convenit actibus humanis independenter ab omni fictione intellectûs: nam revera & à parte rei actus humani sunt moraliter boni, aut mali, meritorij vel demeritorij, & laude aut vituperio digni. Secundò, quia fieri entis rationis est cognosci, non autem fieri moralitatis; alias qui cognosceret peccatum, faceret: quod est ridiculum. Tertiò: Ordo gratiæ, status gloriæ, unio hypostatica, in ordine morali fundantur: quis verò credat pretiosissimum hanc molem, vilissimi entis rationis inniti fundamento? Nec minus à ratione dissonum videtur, quòd Deus enti rationis immensum gloriæ pondus, vel æternos gehennæ statuerit cruciatus: Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non rationis, sed verè realis est; E cum sit tot tantorumque bonorum aut malorum origo. 9

Tertia denique pars, quòd nimirum hæc relatio non sit prædicamentalis, sed solùm transcendentalis, probatur: Moralitas est genus ad contraria, scilicet bonum & malum morale: Sed relatio non est genus ad contraria, nec in ejus prædicamento est directa contrarietas, ut ex Aristotele cap. de relatione docent communiter Dialectici: Ergo &c. 10

Præterea relatio prædicamentalis, ex proprio conceptu, ſive generico, ſive ſpecifico, non exprimit perfectionem aut imperfectionem, convenientiam aut diſconvenientiam, bonitatem vel malitiam, ſed eſt purus reſpectus ad terminum ſub ratione termini; quod adeò verum eſt, ut nequidem divinæ relationes, ex vi formaliſſimi conceptûs *ad*, perfectionem exprimant, ut in tractatu de Trinitate fusè oſtendimus: Atqui ſpecies moralitatis, quæ ſunt bonitas & malitia, formaliſſimè exprimunt, illa perfectionem & convenientiam, hæc verò diſconvenientiam & imperfectionem: Ergo neque earum ſpecies, neque earum genus poſſunt per relationem prædicamentalem conſtitui. Addo quod ſæpè exiſtit moralitas, abſque eo quod objectum morale, quod eſt ejus terminus, à parte rei exiſtat; ut cùm quis apperit bonum vel malum poſſibile: Sed ſine exiſtentia termini non datur relatio prædicamentalis: Ergo relatio quæ actuum humanorum eſſe morale conſtituit, non eſt prædicamentalis, ſed ſolùm tranſcendentalis.

Diſp. 3. art. 5.

A

B

§. II.

Solvuntur obiectiones.

11 CONtra primam concluſionem objici poſſunt primò varia D. Thomæ teſtimonia, quibus *hic quæſt.* 18. & ſequentibus, ſæpè aſſerit actum voluntatis eſſe moralem, inquantum eſt liber. Sed facilè reſpondetur, hæc debere intelligi in ſenſu cauſali, non verò formali, quia libertas eſt radix & fundamentum moralitatis, ut in prima parte concluſionis diximus: ſicut quia rationalitas eſt radix riſibilitatis, & albedo in pariete fundamentum relationis ſimilitudinis, dicimus hominem in quantum rationalem eſſe riſibilem, & parietem ut album eſſe ſimilem. In eodem ſenſu accipiendum eſt id quod ait idem S. Doctor in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 1. nempe *interiores actus voluntatis dividi per bonum & malum, ſicut per differentias eſſentiales*: nam ſolùm vult bonum & malum, fundamentaliter & rationaliter ſumpta, eſſe differentias eſſentiales actus voluntarii: quamvis enim bonitas & malitia moralis formaliter ſumptæ, ſint accidentia actuum humanorum, ipſi tamen actus voluntarii, ut tales & ex natura ſua, fundant bonitatem & malitiam; in quo differunt ab artificialibus, quæ per ſuam ſubſtantiam non ſunt radix, ex qua reſultent diverſæ formæ artificiales quibus differant, ſed totaliter adveniunt ipſis ab extrinſeco principio, & ſolùm habent ſecundùm ſuam ſubſtantiam, potentiam obedientialem reſpectu ipſarum: unde clavis & cultellus v. g. non diſtinguuntur eſſentialiter per eſſe clavem & cultellum, etiam radicaliter; ſicut diſtinguuntur actus bonus & malus, per eſſe bonum & malum radicaliter.

C

D

E

12 Ex his etiam facilè intelliges alia D. Thomæ teſtimonia, quibus ait actus voluntatis eſſe morales, inquantum procedunt à ratione, ſeu deliberatione rationis: nam vel particula *inquantum*, in ſenſu cauſali, non verò formali ſumi debet: vel dicendum eſt, Divum Thomam non loqui de ratione præcisè proponente objectum cum indifferentia judicij, à qua actus voluntaris habet quòd ſit liber, ſed de ratione per ſyndereſim & prudentiæ dictamen ordinante actum voluntatis in debitum finem, quomodo eſt regula moris: unde ſic ſumendo rationem, actus voluntatis ſunt morales formaliter, inquantum ab ea procedunt.

13 Objiciunt ſecundò contra eandem concluſionem. Poſitâ in actu libertate, & præciſo omni alio, actus eſt formaliter moralis: Ergo conſtituitur in eſſe moris per ſeipſam libertatem. Conſequentia patet, Antecedens probatur: quia poſitâ libertate actus eſt regulabilis per legem; moralitas autem ut ſic, in nullo alio, niſi in hac regulabilitate, poteſt conſiſtere: Tum etiam quia poſitâ libertate, ponitur principalis proprietas moralitatis in communi, quæ eſt imputabilitas; nam actus imputatur, vel eſt imputabilis, præciſè ex eo quod eſt ſub dominio & poteſtate cauſæ; eſt autem ſub ejus dominio & poteſtate, inquantum liber formaliter: Ergo, *&c.*

14 Confirmatur: Nihil fingi poteſt, quod ſit genericum & commune ſpeciebus moralitatis, nempe bonitati & malitiæ, niſi ipſa ratio liberi; nec enim aliquid eſt determinabile per bonum & malum, niſi ratio liberi: Ergo illa eſt genus moralitatis.

15 Ad objectionem reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Minorem: moralitas enim non eſt ipſa regulabilitas per principia moralia, ſed ſubjectio actualis ad hujuſmodi principia, ſive regulas moris; regulabilitas verò eſt ſola capacitas ad recipiendam hujuſmodi ſubjectionem, quæ capacitas eadem eſſet, etſi nulla extaret regula morum. Enimverò ita ſe habet proportionaliter tamen, eſſe morale, ſicut eſſe artificiale: eſſe autem artificiale non conſiſtit in regulabilitate per principia artis; quia hæc regulabilitas convenit rebus ante omnem artem per ſuam ſubſtantiam ſed conſiſtit in habitudine per modum actualis ſubjectionis ad regulas ſive principia artis, quæ ſubjectio ſupponit prædictam capacitatem ſive regulabilitatem: ſimiliter eſſe morale non conſiſtit in regulabilitate per principia moris, ſed in actuali ſubjectione ad hujuſmodi principia.

16 Ad ſecundam probationem Antecedentis dicendum eſt, imputabilitatem quantùm ad eſſe immediatè ſequi ad libertatem; quia ex eo quòd actus eſt liber, poteſt poni vel non poni in eſſe: imputabilitatem verò ad condignitatem laudis vel vituperij, quæ eſt proprietas moralitatis in communi, non ſequi niſi ad ſubjectionem actûs ad regulas morum, ſecundùm quod eſt illis conformis vel difformis; nam lege deficiente, nec actus imputatur, nec punitur, quia *ubi non eſt lex, nec prævaricatio.* Unde quando dicitur, quòd actus eſt imputabilis præciſè ex eo quod eſt ſub dominio vel poteſtate cauſæ, diſtinguendum eſt: eſt imputabilis quantum ad eſſe, concedo: quantum ad condignitatem laudis aut vituperij, nego. Vel aliter diſtingui poteſt eadem propoſitio, & concedi de poteſtate & dominio ſubjecto regulis & legi, & negari de dominio regulis morum non ſubjecto: nec enim punietur aut præmiabitur actus dominij voluntatis, ſi non ſit lex aut regula, juxta quam, vel contra quam faciat.

17 Ad confirmationem nego Antecedens: poteſt enim aſſignari aliquid commune ſpeciebus moralitatis, ſeu bonitati & malitiæ, ſcilicet reſpectus ad objectum, ut cadit ſub ordine & regulis rationis, ſive per conformitatem, ſive per difformitatem: ſiquidem tam difformitas quam conformitas in actu, ſive tam bonitas quam malitia

Digitized by Google

lita moralis, reſpectum important ad objectum talibus regulis ſubjectum ; unde in tali reſpectu, à conformitate vel difformitate abſtrahente, & per differentias illas boni & mali moralis conſtitutivas contrahibili, conſiſtit ratio generica moralitatis ; non verò in ipſa libertate, quæ ſolùm ſe habet per modum radicis & fundamenti moralitatis, aut per modum materiæ regulabilis, & dirigibilis à regulis morum, ſeu potiùs ut conditio ſe tenens ex parte materiæ moralis : ſicut in artificialibus res externæ, ut lapides, & ligna, ſe habent ut materia regulabilis per artem. Quare ſicut in artefactis hæc tria diſtinguuntur, ſcilicet materia regulabilis, regulæ artis, & forma ipſa artificioſa, quæ eſt per conformitatem ad hujuſmodi regulas : ita in moralibus hæc tria debent diſtingui, nimirum regulæ morum, quæ ſunt recta ratio & lex, præſertim divina ; ſubjectio ſive ordo ad hujuſmodi regulas, qui eſt ratio formalis conſtitutiva moralitatis ; & materia regulabilis, quæ nulla alia eſt, quàm ipſi actus liberi voluntatis, qui cùm ſint indifferentes ut bene vel male fiant, poſſunt & debent ſubjici regulis morum, & ab ipſis dirigi & regulari.

18 Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem : Moralitas actuum humanorum ſumitur ab aliquo extrinſeco, nempe à libertate, vel à lege aut ab objecto in quod tendunt : Ergo conſiſtit in denominatione extrinſeca, non verò in aliqua forma intrinſeca.

Confirmatur : Moralitas in objectis non eſt aliquid intrinſecum, ſed vel eſt ens rationis, vel extrinſeca denominatio : Ergo etiam in actibus ; illi ſi quidem debent proportionari objectis.

Confirmatur ampliùs : Eſſe morale in alijs rebus, v. g. in valore monetarum, in dominio rerum, aut pretio rerum venalium, eſt pura denominatio extrinſeca, aut merum ens rationis : Ergo & in actibus humanis ; nulla enim poteſt aſſignari ratio diſcriminis.

19 Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens : nam actus humani non determinantur morales immediatè à libertate, aut à lege, vel ab objecto, ſed ab ordine ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt ipſis intrinſecus, ut patet ex [illegible] dictis.

20 Dices, ordinem illum non ſemper eſſe realem, ſed interdum eſſe ſolum reſpectum rationis : Ergo ſi ab illo ordine actus humani dicuntur morales, denominatio moralis in actu humano ſumeretur ab aliquo ente rationis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Ordo realis debet eſſe ad terminum realem, ac realiter exiſtentem : Sed actus humani non ſemper dicunt ordinem ad objectum reale, & realiter exiſtens, ut patet cùm aliquis appetit res futuras, aut impoſſibiles : Ergo ordo actuum humanorum ad objectum non ſemper eſt realis.

21 Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt ordo prædicamentalis requirat terminum exiſtentem, tranſcendentalis tamen poteſt verſari circa non exiſtens, & circa non entia ; ut conſtat in Logica, quæ licèt ſit ſcientia realis, verſatur tamen circa ſecundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt : item dignitates & honores, juriſdictionem, præcedentiam, & alia ſimilia realibus actibus deideramus, & ambimus, & tamen non ſunt nulli denominationes rationis.

A Unde patet reſponſio ad primam confirmationem : eſto enim in objecto eſſe morale ſit ens rationis, vel extrinſeca denominatio (de quo infrà) habitudo tamen ad illud, ſubindeque moralitas formalis, poteſt & debet eſſe realis, & intrinſeca. Neque inter actum & objectum requiritur proportio in eſſe rei (habitus enim Logicæ, ut dicebamus, eſt intellectui intrinſecus & realis, & tamen ejus objectum eſt ens rationis) ſed ſufficit proportio in ratione attingentis & attingibilis, quæ optimè ſalvatur, etiamſi objectum ſit denominatio extrinſeca, vel ens rationis, & licèt habitudo ad illud terminata, ſit realis & intrinſeca. Patet etiam ſolutio ad ſecundam confirmationem, & diſparitas inter eſſe morale monetæ, v. g. & eſſe morale actuum humanorum : valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directè & immediatè à voluntate vel intellectu humano ſumitur ; moralitas autem actuum humanorum, licèt leges divinas & humanas ſupponat, ab illis tamen immediatè non ſumitur, ſed ab ordine tranſcendentali, quem hujuſmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt realis, & illis intrinſecus.

22 Objicies quartò : Idem numero actus ſine aliqua reali mutatione poteſt fieri de bono malus, imò & de non morali moralis : Ergo moralitas non eſt aliquid reale & intrinſecum, ſed ens rationis, aut extrinſeca denominatio. Antecedens patet in eſu carnium, continuato à feria quinta in feriam ſextam, qui ſine reali mutatione, propter extrinſecam mutationem temporis, efficitur malus ; & in motu primo, qui ſi continuetur, advertente ratione, de non morali fit moralis, ſicut de nõ libero liber. Conſequentia verò probatur : tum quia eſſe reale non ſupervenit ſine mutatione reali : tum etiam exemplo dexteritatis in columna, quæ dexteritas non eſt in ea aliquid reale, ſed denominatio extrinſeca, quia ſine aliqua reali mutatione fit de non dextera dextra.

Reſpondeo negando Antecedens : quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de 23
non morali in moralem, mutatur intrinſecè in
D eſſe moris, quia tunc ſuſcipit novum modum realem, ſeu novum reſpectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thomas *hic art. 4. ad 2.*

Objicies ultimò contra tertiam concluſionem : 24
Moralitas actûs conſiſtit in habitudine ad objectum, vel ad rationem, tanquam ad menſuram : Sed habitudo menſurabilis ad menſurã eſt relatio prædicamentalis : Ergo moralitas actuum humanorum in relatione prædicamentale conſiſtit.

Reſpondeo conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem : habitudo menſurati ad menſuram eſt prædicamentalis, quando reſpicit terminum ut purè terminum, concedo Minorem : quando
E reſpicit terminum ut objectum ſpecificativum ſui, vel cauſativum, nego Minorem : unde cum habitudo ad objectum, in qua moralitas actuum humanorum conſiſtit, non reſpiciat illud ut purum terminum, ſed ut ſpecificativum & cauſam formalem extrinſecam, non eſt relatio prædicamentalis, ſed tranſcendentalis. Quod ut magis percipiatur, advertendum eſt, actus humanos & morales, duplicem habitudinem ad objectum regulis morum ſubjectum impor-

rare; unam transcendentalem; quâ illud ut specificativum & causam formalem extrinsecam respiciant, aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puri termini & correlativi attingit: prima priùs in objecto intelligitur, unde & fundat aliam quæ est prædicamentalis, actum humanũ in ratione moralis formaliter constituit. Sicut scientiæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum, unam transcendentalem, per quam specificantur; aliam prædicamentalem, quæ est mensurabilis ad mensuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem ut rationem fundandi præsupponit.

A

§. III.

Corollaria ex dictis.

B

126 EX dictis colliges primo, specificativum formale & immediatum moralitatis actuum humanorum, non esse legem, cui subjiciuntur, sed objectum in quod tendunt, ut subditum legi, & ab ea propositum.

Probatur primò: Moralitas compararur ad actum in esse physico, ut modus & perfectio ipsius, ac proinde debet ipsi proportionari in modo specificandi, sicut ei proportionatur in modo entitativo: Sed actus in esse physico specificatur ab objecto; Ergo & in esse moris; cum hoc tamen discrimine quòd in esse physico specificatur ab objecto, secundùm suam naturalem bonitatem & convenientiam considerato; at in esse moris speciem desumit ab illo ut subjecto regulis morum, & ut regulato per legem ac dictamen syndereticum & prudentiæ ordinatum in finem. Unde D. Thomas hîc art. 8. sic ait: *Actus omnis habet speciem ab objecto & actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.*

C

Probatur secundò: Actus moralis non respicit legem, nisi mediante objecto, sicut ipsa lex non aliter regulat actum, quàm proponendo objectum prosequendum vel fugiendum, & licèt dictet exercitium actus, totum tamen hoc est in ordine ad objectum, & per modum attingentiæ ipsius: Ergo id ad quod actus directè & immediatè terminatur, non est lex; sed objectus ut propositum per legem.

D

Tertiò: Idem actus secundùm speciem respicit distinctas specie leges, puta furtum, divinam, naturalem, & humanam: Ergo non specificatur in esse moris à lege. Consequentia patet: quia res specificata non potest habere majorem unitatem, quàm ejus specificativum.

Denique probatur: Si actus moralis specificaretur à lege, omnes actus qui respicerent eandem legem essent ejusdem speciei: Sed hoc est falsum: Ergo & illud. Major patet, Minor verò probatur: quia restitutio & retentio rei alienæ, invito domino, quæ differunt specie in esse moris, respiciunt eandem legem justitiæ, præcipientem reddere unicuique quod suum est.

E

127 Dices, hoc argumentum etiam nos urgere: quia actus diversæ speciei in esse moris possunt esse circa idem objectum, sicut furtum & restitutio versantur circa rem alienam.

Respondetur actus diversæ speciei in esse moris, posse esse circa idem objectum materialiter solùm, non verò formaliter; sicut possunt formaliter eandem legem respicere: unde furtum & restitutio respiciunt rem alienam sub diversa ratione formali; nam restitutio respicit eam ut non retinendam invito domino, furtum ut auferendam invito domino: at verò furtum & restitutio respiciunt prædictam legem, quatenus formaliter præcipit unicuique reddi quod suum est.

Colliges secundò, moralitatem quæ in objecto actuum humanorum reperitur, & quæ objectiva dicitur, non esse aliud quàm ipsammet entitatem objecti, ut connotat legem, cui subditur tanquam regulæ & mensuræ ad terminandum actum. 128

Probatur. Eodem proportionali modo objectum habet esse morale quo voluntas, quia principium & objectum actus moralis, sicut principium & finis, sibi correspondent: Sed esse morale in voluntate, non est aliud, quàm ejus entitas ut connotat legem, cui subditur in ordine ad talem operationem eliciendam: Ergo eodem proportionali modo moralitas objecti non est aliud, quàm ipsamet ejus entitas, ut connotat legem cui subditur, &c.

Explicatur magis: Si voluntas consideretur secundùm se, præcisa omni lege, solùm intelligimus potentiam physicam, & principium actus liberi; accedente verò determinatione legis, absque alio superaddito, redditur principium proximum moralitatis, ac proinde agens morale: Ergo similiter considerando objectum, seclusâ omni lege, intelligitur ut objectum physicum, terminans actum voluntarium & liberum; accedente verò lege, quâ præcipitur aut prohibetur, absque alio superaddito, constituitur proximè objectum morale, connotando legem, cui subest in ordine ad terminandum actum.

Quod potest amplius confirmari: Sicut voluntas non est moralis in essendo, sed in operando solum (non enim subest legi quòd voluntas sit, aut non sit, sed quòd tali aut tali modo operetur, aut non operetur) ita objectum ut sic non est morale in essendo, sed in terminando; nec de eo dictat lex, an pluribus saltem, an debeat esse vel non esse, sed an debeat talis aut talis actus ad ipsum terminari, aut non terminari: Ergo sicut moralitas voluntatis non est aliud quàm ejus entitas, ut in operando subest legi, ita moralitas objecti non erit aliud quàm ipsius entitas ut subest legi terminando actum.

Quomodo verò entitas objecti, & voluntatis, quæ secundùm se non est intrinsecè moralitas, possit rationem moralitatis intrinsecè habere, absque additione alicujus intrinseci, per solam connotationem extrinsecam legis, facilè intelliges, si consideres quod relatio paternitatis, quæ nato primo filio refulsit in patre, eum etiam denominat patrem secundi filij, per solam extrinsecam illius connotationem. Similiter entitas materiæ primæ, connotando formam nondum habitam, sed possibilem haberi, est intrinsecè appetitus desiderij; connotando verò formam præsentem, definit esse appetitus desiderii, & fit appetitus complacentiæ. Item species Angeli repræsentant singularia, quando existunt, sine ulla intrinseca immutatione, hoc ipso quod ea connotant ut in actu posita. Denique actus necessarius divinæ voluntatis habet intrinsecè rationem actus liberi, per solam connotationem creaturarum, in aliqua determinata differentia temporis ponendarum. Horum autem omnium ratio est, quia sunt plures formæ, quæ

quæ non tribuerent aliquem effectum formalem, aut denominationem etiam intrinsecam, nisi aliquid extrinsecum connotarent. Unde si quis ita arguat: Vel antecedenter ad legem est in objecto forma constitutiva moralitatis vel advenit cum lege? Primum dico non potest; alias ante legem objectum esset morale. Si verò dicatur secundum, sequitur quòd talis forma est separabilis ab objecto, atque adeò realiter distincta. Facilè respondebitur, formam constitutivam moralitatis objectivæ, ante legem esse in objecto, quantùm ad totum realitatem quam in recto importat, non tamen ante legem illud constituere proximè morale, defectu connotati, à quo pendet hæc denominatio. Sicut licèt in specie Angeli semper fuerit forma constitutiva repræsentationis singularium, quantum ad totam realitatem quam dicit in recto; non est tamen prædicta repræsentatio, nisi cùm singularia existunt, quia hujusmodi existentia est connotatum necessarium ad illam.

ARTICULUS II.

Quæ sunt regulæ moralitatis?

CUm ordo moralis dependeat à regulis morum, & per ordinem ad has regulas bonitas & malitia moralis desumantur, explicatâ actuum humanorum moralitate, consequens est ut ipsius regulas exponamus. Unde sit

§. I.

Duæ Regulæ moralitatis explicantur.

29 DIco igitur, duas esse regulas moralitatis; unam remotam & extrinsecam, in mente divina existentem, scilicet legem æternam: alteram proximam & intrinsecam, actu in homine residentem, nempe dictamen nostræ rationis, secundum quod prædictam legem participat, & ei subordinatur.

Probatur primò ex D. Thoma infrà qu. 71. art. 6 ubi sic ait: *Regula voluntatis humanæ est duplex; una propinqua & homogenea, scilicet, ipsa humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

30 Probatur secundo ratione. Sicut ordo artificialis, ejusque obliquitas & rectitudo attenduntur per comparationem ad finem particularem, quem artifex intendit, ita ordo moralis consideratur per habitudinem ad finem ultimum humanæ vitæ, qui se habet ad hominem inquantum est agens morale, sicut finis particularis ad artificem, inquantum artifex est, ut docet D. Thom. infrà q. 21. art. 2. ad 2. Cùm autem solus Deus possit esse finis ultimus hominis, prima regula dirigens ipsum in talem finem, potest solùm in mente divina existere: sicut quia solus Deus est primum principium creaturarum, prima idea, per quam res in esse producuntur, non potest alibi quam in Deo existere: Sed ratio, gubernationis rerum, & directionis illarum in ultimum finem, lex æterna appellatur: ut dicit S. Doctor infrà qu. 90. art. 1. Ergo lex æterna in mente divina existens, est prima regula moralitatis actuum humanorum. Addo quod prima regula debet esse à se indefectibilis in dirigendo & regulando, sicut primum principium est indefectibile in operando: Sed nulla creatura potest habere ex se indefectibilitatem in ordine morali, sicut nulla potest esse ex se impeccabilis: Ergo prima regula hujus ordinis non potest esse aliquid creatum, sed sola ratio directionis creaturæ rationalis in ultimum finem, in mente divina existens, quam *legem æternam* appellamus.

Quòd autem dictamen rationis nostræ sit proxima regula morum, sic ostenditur: Illa est proxima regula moralitatis, quæ in virtute primæ, & tanquam ejus participatio, dirigit actus morales, sive per quam ipsa æterna lex, & prima regula hominis manifestatur, & intimatur ut adimplenda: Sed tale est rationis nostræ dictamen: Ergo illud est proxima regula moralitatis actuum humanorum. Major patet, Minor probatur. Deus qui est primum dirigens in finem ultimum, dirigit res omnes conformiter ad ipsarum naturam, eis communicando vim quandam ipsarum naturæ proportionatã, quæ est quædam participatio primæ & æternæ regulæ in ipsius mente præexistentis, & hæc participatio est ipsis proxima & immediata regula operandi. Unde in rebus corporeis virtus nihil aliud est, quàm naturalis inclinatio, vel instinctus, ratione cujus indefectibiliter tendunt in suos fines; in [illegible]uris verò intellectualibus participatio divin[illegible]thonis non potest in sola inclinatione naturali consistere, quia non sunt ad unum determinatæ, sed ad plura indifferentes: unde debet in illis specialiter participari per aliquid superadditum, quo ipsis denuncientur quæ per legem æternam agenda præscribuntur, & hoc est dictamen rationis: Ergo immediata & proxima regula actuum moralium est dictamen rationis, ut participat legem æternam in mente divina præexistentem illud autem non debet esse solùm actus synderesis dicens in commun quid sit faciendum, vel fugiendum, sed etiam actus prudentiæ dictantis in particulari quid ut agendum: quia cùm operationes morales sint in singularibus, & ex singularibus circumstantiis dependeant, cognitio universalis, etiam si sit practica, nequit in eas influere, aut eas regulare, nisi ut applicata per dictamen particulare hîc & nunc: sicut in speculativis principia universalia, etiam si sint vera & necessaria, non inferunt veram & necessariam conclusionem, nisi applicata secundum legitimam formam per rectam illationem.

Dices: Naturalis ratio non dictat nisi quæ sunt 32
de lege naturæ: Atqui dantur plures actus morales, qui non spectant ad legem naturæ, sed ad positivam, divinam, vel humanam: Ergo dictamen naturale rationis, non est sufficiens regula proxima moralitatis

Respondeo distinguendo Majorem: non dictat, directè & primariò, tantùm; non dictat secundariò & ex consequenti negatur. Nam cùm ratio & lex naturalis dicter parendum esse cuilibet legitimè præcipienti, eo ipso quod quælibet alia lex, sive humana, sive divina, aliquid præcipiat vel prohibeat, ipsa naturalis ratio consequenter dictat illud esse faciendum, vel fugiendum. Addo quod, quando dicitur dictamen rationis nostræ esse proximam regulam morum, hoc non est intelligendum de ratione nostra nuda sumpta, & solo lumine naturali illustrata, sed de ratione ut informata præceptis legis divinæ, *vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem*, inquit S. Thomas qu. 2. de Malo, art. 4.

Ex his inferes contra Scotum, Suarem, Vazquem, & alios Recentiores, naturam rationalem, ut antecedit dictamen rationis, & quamcumque legem, non esse formaliter regulam moralitatis, quamvis possit quodammodo dici regula radicalis.

33 Probatur: Regula formalis moralitatis debet regulare & determinare modo moralt, hoc est proponendo, præcipiendo &c. Sed natura rationalis, ut antecedit dictamen rationis, non hoc modo concurrit, sed inclinando per modum naturæ: Ergo &c. Addo quòd, cùm inclinatio naturæ rationalis non sit solùm ad bonum morale, sed etiam ad bonum physicum ordinis rationalis, nec solùm contra illam sit malum morale, sed etiam malum physicum; bonitas & malitia moralis ex prædicta inclinatione, ut antecedente dictamen rationis nequeunt sufficienter venari, sed solùm ex ipse dictamine rationis, ut participante legem æternam, eique subordinato. Unde natura rationalis, ut tale dictamen antecedit, potest solùm dici quodammodo regula radicalis, quia est radix luminis rationis. & tale dictamen illi debetur. Dixi esse quodammodo regulam radicaliter quia non est ita universalis in ratione regulæ radicalis, sicut dictamen in ratione regulæ formalis: nam dictamen ut lege divinâ informatum, se extendit ad actus ordinis supernaturalis, ad quos inclinatio naturæ, directè saltèm, non fertur.

§. II.

Solvitur Objectio Scoti.

OBjicies cum Scoto: Omne judicium supponit aliquam mensuram sive regulam, in qua ejus certitudo fundetur: Sed non est in quo fundetur certitudo judicij sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, præter naturam ipsam rationalem: Ergo debet in ea fundari; ac proinde ipsa est prima regula moralitatis.

35 Confirmatur: Plura sunt, quæ ex sola habitudine convenientiæ, aut disconvenientiæ ad naturam humanam sunt bona, vel mala, antequam lege aliquâ præcipiantur, vel prohibentur lege naturæ.

36 Confirmatur amplius: Si nulla daretur lex præcipiens, aut prohibens aliquos actus humanos, adhuc nihilominus homo esset agens morale, & operaretur bene, dando eleemosynam malè autem, furando, aut mentiendo: Atqui tùc sola natura rationalis esset prima regula moralitatis: Ergo & modò.

37 Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: Id enim in quo fundatur certitudo judicii, sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, non est ipsa natura rationalis (cùm hæc, ut vidimus, non possit sufficienter determinare prædictum judicium ad genus moris) sed est ipsa æterna & increata Dei lex, à qua tanquam à prima regula ordinis moralis accipit certitudinem, ut in ejus virtute possit proximè regulare actus humanos, & ad ultimum finem dirigere. Unde ad primam confirmationem dicendum est, ea quæ solâ lege naturæ sunt præcepta, vel prohibita, esse moraliter bona, vel mala, per ordinem ad legem æternam, quæ est prima totius bonitatis & malitiæ moralis regula, & cujus lex ipsa naturalis, seu dictamen naturale rationis, est quædam intimatio & participatio, ut docet D. Thomas hic qu. 19. art. 4. ubi sic habet: *Quod ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde Psalm. 4. dicitur: multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, tantum potest nobis ostendere bona, inquantum est lumen vultus tui, id est à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multò magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quàm à ratione humana, & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.* Ex quo patet solutio ad secundam confirmationem: sublatâ enim omni lege positivâ divinâ & humanâ, homo adhuc diceretur agens morale & benè aut malè moraliter operans, per ordinem ad legem Dei æternam, quæ est prima totius moralitatis, seu bonitatis & malitiæ moralis, regula. Si verò supponatur primam hanc legem ac regulam operandi tolli, tunc facta hâc suppositione impossibili, destruetur omnis moralitas formalis (quia sublato primo alicujus generis, à quo cætera essentialiter dependent ea pariter destrui necesse est & remanebit sola moralitas fundamentalis constitens in capacitate, quam actus humani habebunt ut regulentur à legibus, si ponantur.

DISPVTATIO II.

De speciebus moralitatis.

Ad Quæstionem 18. D. Thomæ.

MOrale genus, de quo disputatione præcedenti tractatum est vulgari divisione dividitur in duas species bonitatem scilicet & malitiam moralem de quibus breviter agendum est: postea resolvemus, an in eas adæquatè dividitur, vel sit tertia alia species media inter utramque.

ARTICULUS PRIMUS.

In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum?

§. I.

Referuntur Sententiæ, & vera eligitur.

1 SIcut in explicanda ratione generica moralitatis, varia sunt Authorum placita, ita & in exponenda ratione bonitatis moralis, quæ est prima ac præcipua ejus species, diversæ sunt eorum sententiæ. Prima est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem, quæ secundùm rectam rationem necessariæ sunt ut actus interior simpliciter & absolute denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus in 2. dist. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuscujusque rei, quæ nihil aliud est, quàm

quàm collectio perfectionum omnium, quæ tali rei juxta naturam ejus debentur. Favet D. Thomas hic q. 18. art. 1. ubi explicat bonitatem actûs moralis, per hoc quod habeat plenitudinem essendi. & nihil illi deficiat ex his quæ suo esse congruunt, sicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c.

Secunda opinio asserit rationem formalem bonitatis moralis consistere in relatione conformitatis ad naturam rationalem, quatenus rationalis est, ut ad primam regulam; & ad rectam rationem, ut ad regulam proximam; quam relationem vult esse rationis, & denominationem quandam extrinsecam, desumptam à regula efficiente objectum per modum formæ extrinsecæ, & dantæ illi esse regularum & mensurarum. Ita Vazquez hic disp. 95. cap 10 & alii Recentiores.

Tertia ponit rationem formalem & specificam boni moralis in aliquo modo absoluto, actui humano superaddito. Hæc attribuitur Cajetano infrà q. 71. art. 6. & 72. art. 1. Sed ille loquitur de modo absoluto, habente transcendentalem respectum ad objectum, & contraponit ly *absolutum* purè relativo, seu relationi prædicamentali, non transcendentali; unde non recedit à communi sensu Thomistarum, bonitatem moralem in habitudine transcendentali ad objectum moraliter bonum, hoc est, ut
2 conforme rectæ rationi & legi, constituentium.

Dico primò: Quamvis ad bonitatem moralem actûs requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt illi debita secundùm rectam rationem, non consistit tamen formaliter in illa collectione.

Prima pars patet, tum ex illo communi Dionysij effato quo asserit bonum resultare ex integra causa, malum ex quocumque defectu: tum etiam quia bonum idem est ac perfectum; perfectum autem est, cui nihil deest eorum quæ ipsi debentur: Ergo ad bonitatem moralem actuum humanorum requiritur collectio eorum omnium, quæ ex
3 parte objecti sunt ipsis debita.

Secunda verò pars, quod scilicet in tali collectione non consistat formaliter bonitas moralis actuum humanorum: probatur primò: Quia, ut dicemus conclusione sequenti, bonitas moralis non consistit in denominatione extrinseca, sed in aliquo intrinseco actu humano: Atqui collectio eorum quæ sunt debita actui, plura extrinseca includit, nempe objectum finem, circumstantias &c. Ergo in tali collectione non consistit formaliter boni-
4 tas moralis.

Probatur secundò: Ratio generica moralitatis realiter distinguitur ab hujusmodi collectione: Ergo & ratio specifica bonitatis. Antecedens patet: ratio enim generica moralitatis importat solùm ordinem ad objectum ut subjectum regulis morum. Consequentia probatur: Gradus genericus & differentialis in unaquaque re identificantur realiter; ac proinde ex reali distinctione unius ab altero tertio, infertur distinctio alterius ab eodem tertio, quia quæ sunt eadem inter se, distinguuntur ab uno tertio: ut dicit commune Dialecticorum principium, in quo ars syllogistica fundatur: Ergo si ratio generica moralitatis à prædicta collectione realiter distinguatur, ab ea quoq;
5 ratio specifica bonitatis realiter distingui debet.

Tertiò: si bonitas moralis esset prædicta collectio formaliter, non esset propriè species moralitatis; quia species est unum per se; talis autem collectio unum per accidens, cùm plura involvat diversi generis, & in suo genere completa.

Denique probatur secunda pars conclusionis: Eodem modo cum proportione loquendum est de bonitate in moralibus, ac in naturalibus: in naturalibus autem sunt duo entium genera; quædam absoluta omnino, hoc est quæ non habent suam quidditatem in commensuratione ad extrinseca, ut lapis, lignum, & similia; alia verò respectiva, aut prædicamentaliter, aut transcendentaliter, ut potentiæ, habitus, & actus. Porrò quamvis bonitas entium absolutorum consistat in aggregato ex omnibus quæ ad eorum perfectionem requiruntur, ut fundat relationem appetibilitatis: naturalis tamen entium relativorum bonitas, non potest formaliter esse sita in collectione omnium quæ ad eorum perfectionem requiruntur; quia quædam ad illa requiruntur tanquam extrinsecè connotata, ut objectum respectu actûs habitûs, aut potentiæ naturalis; in hujusmodi verò extrinsecis non potest bonitas eorum consistere formaliter, sed potiùs in habitudine & commensuratione ad illa: unde non ideò sunt bona his positis, quòd in illis formaliter consistat eorum bonitas, sed quia non potest intelligi quod entia respectiva habeant omnia ad suam perfectionem requisita, nisi intelligantur habere commensurationem ad prædicta extrinseca, in qua consistit bonitas, ut patet in habitu, qui non intelligitur habere omnia ad suam perfectionem requisita, nisi quia connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cùm actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circumstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundùm rectam rationem sed potiùs in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati: requiruntur, ut dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non verò ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat.

6

Dico secundò: Bonitas moralis non consistit in aliquo respectu rationis aut in denominatione extrinseca.

7

Prima pars patet ex dictis suprà de moralitate in communi: si enim ratio generica moralitatis in aliquo reali consistat prima ac præcipua ejus species non potest constitui per respectum rationis. Deinde, ut ibidem dicebamus, actûs humani sunt moraliter boni meritorii, & laude digni, independenter ab omni fictitioe intellectûs, & bonitas moralis ex solo actu intellectûs, in eis non resultat: Ergo non consistit in ente rationis, cujus fieri est cognosci, & quod, cessante intellectûs fictione, penitùs evanescit.

Secunda pars, quod nimirum non consistat, in sola denominatione extrinseca probatur. Veritas quam actus intellectus desumit ab objecto, est illa intrinseca, & idem dic de specificatione, quam potentiæ, habitus & actus in genere naturæ sortiuntur ab objectis: Ergo pariter bonitas moralis, bonum actus humani desumunt ab objectio ut conformi regulis morum, aut aliquid

8

ipſis intrinſecum, & non ſola denominatio extrinſeca. Unde D. Thom. hic q. 18. art. 4. ad 2. ait quòd *debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inheret actioni.*

9 Confirmatur: Bonitas moralis in habitibus virtutum eſt quid reale, & ipſis intrinſecum; illi enim realiter & ſpecie diſtinguuntur penes diverſas bonitates morales, quibus afficiuntur. quamvis interdum reſpiciant idem objectum in eſſe phyſico: Ergo etiam in actibus virtutum bonitas moralis erit aliquid reale ipſis intrinſecum. Conſequentia probatur: tum quia qualis eſt habitus intrinſecè, talem facit intrinſecè actum: tum etiam quia alias actus virtutis non poſſet habere rationem cauſæ efficientis, aut diſpoſitivæ, reſpectu virtutis moralis ut ſic; utraque enim cauſalitas ſupponit in actibus aliquid reale intrinſecum, proportionatum ad hoc ut poſſint cauſare bonitatem moralem virtutis: unde ulterius ſequeretur non dari virtutes morales acquiſitas, quia non daretur actus per quos poſſent acquiri; nam per actus in eſſe phyſico non poſſunt comparari, neque etiam per actus in eſſe moris, ſi bonitas moralis non ſit quid reale ipſis intrinſecum: Ergo &c.

10 Dico tertiò, Bonitatem moralem formaliter conſiſtere in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum.

Hæc concluſio ſequitur ex principiis diſputatione præcedente ſtatutis: cum enim bonitas ſit ſpecies moralitatis, debet ex parte generis importare id-ipſum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitas eſſentiam collocavimus. Et parte verò differentiæ, nihil aliud poteſt addere, niſi quòd talis habitudo ſit ad objectum ut conſonum regulis morum: tum quia per hoc diſtinguitur à malitia, quæ reſpicit objectum diſſonum: tum etiam quia bonitas cujuslibet rei eſt conformitas cum ſua regula, ac proinde bonitas actûs humani debet eſſe conformitas cum

11 regula talis actus, quæ eſt recta ratio.

Confirmatur: Bonitas moralis, cùm pertineat ad genus menſurabilis & regulabilis, per regulas morum, & menſurabile ut tale dicat ordinem ad menſuram, non poteſt conſiſtere in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito, ſed ſolùm in aliquo reſpectu ad ipſius menſuram: Sed talis reſpectus non eſt rationis, ut ſupra oſtendimus, neque prædicamentalis, cùm non tendat ad terminum ſub ratione puri termini, ſed illum per modum ſpecificativi & cauſæ formalis extrinſecæ reſpiciat, & interdum tendat in objectum non exiſtens, ſicut cùm quis apprehendit bonum poſſibile: Ergo ſolùm poteſt eſſe reſpectus tranſcendentalis ad objectum, ut conſonum regulis morum.

§. 11.
Solvuntur obiectiones.

12 OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Thomas hic art. 1. ubi expreſsè explicat eſſentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus, ſed collocat illam in plenitudine eſſendi, ut ſcilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ ſuo eſſe congruunt, cujuſmodi ſunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c. Ergo non in tali habitudine, ſed in horum collectione, prædicta bonitas conſiſtit.

13 Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus non eſt neceſſe aliud ponere, quàm collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur. & debent concurrere, ut conſtare poteſt inductione in quacunque re naturali, ut homine, equo, &c. quæ tunc habent bonitatem & perfectionem, cùm nihil illis deeſt ex his quæ ad eorum integritatem & plenitudinem neceſſaria ſunt: Ergo ſimiliter bonitas moralis actuum humanorum conſiſtit in collectione omnium quæ ad eos requiruntur, ſine alio ordine vel habitudine ſuperaddita.

Ad objectionem reſpondeo, quod quando S. Thomas dicit bonitatem moralem actuum humanorum conſiſtere in plenitudine eſſendi, quàm conſtituit in collectione objecti & circumſtantiarum debitarum non loquitur in ſenſu formali, ſed cauſali; & ſolùm intendit quod habitudo ad objectum conſonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter conſiſtit, neceſſariò præſupponit in actu morali debitum objectum finem, & circumſtantias, eaque omnia exigit ad hoc ut in actu reſultet. Unde articulo ſequenti in reſp. ad 3. concludit quòd *ipſa proportio actionis ad effectum eſt ratio bonitatis ipſius.* Et art. 4. ad 2. ait: *Quamvis finis ſit cauſa extrinſeca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inhæret actioni.* Non ergo conſtituit formaliter bonitatem moralem in plenitudine eſſendi, ſeu collectione objecti, finis, & circumſtantiarum debitarum, ſed in proportione & habitudine ad objectum debitis circumſtantiis veſtitum; & ſolùm vult talem plenitudinem ſeu collectionem ad bonitatem moralem neceſſariò prærequiri, tanquam fundamentum hujus habitudinis & proportionis. Quare exemplum quod adducit de bonitate phyſica, tenet quantùm ad aliquid non quantum ad omnia. Paritas in eo conſiſtit, quod ſicut ad hujusmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones & formas ſibi debitas ſecundùm exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte redditur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus eſt omnibus quæ recta ratio poſtulat, & per cujuſvis eorum defectum, redditur mala & peccaminoſa. Ratio autem diſcriminis eſt: quia in rebus abſolutis, qualis eſt ſubſtantia, regula bonitatis non eſt aliquid extrinſecum, ſed ipſum ſubjectum, & propterea tota bonitas ſumitur ex convenientia ad illud, neque eſt aliud præter ipſas formas, quæ ſubjecto conveniunt: in actionibus verò, quarum totum eſſe eſt in ordine ad objectum, tota bonitas eſt reſpectiva; & propterea aliud eſt quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas reſultet, ſcilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumſtantiæ debitæ; & aliud ipſa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu conſurgit. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem.

15 Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Relatio conformitatis, in qua nos conſtituimus bonitatem moralem actûs, ſæpè eſt ad objectum non exiſtens, ut cùm quis delectatur de aliquo futuro, vel præterito: Ergo non eſt realis, ſed rationis. Conſequentia videtur manifeſta: quia relatio realis exigit terminum realem & exiſtentem, cùm à termino ſpecificetur.

Huic

16 Huic argumento patet ſolutio ex dictis diſputatione præcedenti de moralitate in communi : licèt enim relatio illa conformitatis, in qua bonitas moralis conſiſtit, poſſit eſſe ad objectum non exiſtens, & ſic non ſit relatio prædicamentalis & ſecundùm eſſe, hoc tamen non tollit quòd ſit relatio tranſcendentalis vel ſecundùm dici, cùm ipſa non expoſcat neceſſariò terminum realem vel exiſtentem, ſed poſſit ad entia rationis, vel ad res non exiſtentes terminari, ut patet in ordine tranſcendentali quem Logica dicit ad ſuum objectum, vel actus voluntatis ad dignitates & honores quos appetit, qui ſunt mera entia rationis, aut denominationes extrinſecæ. Sicut ergo hoc argumentum Vaſquezii non probat non dari actum realem circa objectum non exiſtens, ita nec probat non dari moralitatem realem actûs erga objectum non exiſtens ; cùm illud ipſum objectum non exiſtens, poſſit eſſe menſuratum & ſubordinatum regulis rationis, ſubindeque terminare & ſpecificare actum moralem.

Objicies tertiò contra eandem concluſionem : 17 Bonitas & malitia actuum humanorum pendet à libera hominum voluntate aliquid diſponente extrinſecè circa actus humanos : Ergo non eſt aliquid eis intrinſecum, ſed ſolùm denominatio extrinſeca. Conſequentia patet : quia ſic diſponendo voluntas non influit illis aliquid reale aut phyſicum, ſicut nihil phyſicum imprimit monetis diſpoſitio principis, eis dantis pretium, ſed ſolùm extrinſecam denominationem. Antecedens etiam conſtat, tum in actibus qui mali non ſunt ex objecto ſecundùm ſe, ſed quia prohibitum eſt : tum etiam in multis actibus malis jure naturæ, qui non important repugnantiam ad rectam rationem, niſi ſuppoſitâ aliquâ conditione dependente à libera hominum voluntate : v.g. furtum, cùm ſit acceptio rei alienæ invito Domino, requirit duo quæ pendent à voluntate libera, ſcilicet rem quæ accipitur, eſſe ſub dominio alterius, & dominum eſſe invitum ; adulterium, requirit alterum eorum à quibus committitur, eſſe matrimonio alicui junctum, quod pendet ex libero conſenſu illius.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando 18 Conſequentiam : licèt enim à poſitione vel mutatione legis pendeat actus in ratione boni vel mali moraliter, inquantum per eam immutatur objectum in eſſe moris, in ordine ad quod actus humanus habet ſuam moralem bonitatem vel malitiam ; ex hoc tamen non ſequitur bonitatem aut malitiam moralem in extrinſeca denominatione conſiſtere : quia, ut ſæpè diximus, actus realis voluntatis, per veram & realem tendentiam poteſt ferri in objectum, ut ſubeſt alicui denominationi rationis, & prout ab illa in ratione menſurabilis dependet ; ſicut cum aliquis deſiderat ſibi dignitatem vel juriſdictionem, quæ eſt extrinſeca denominatio.

19 Objicies ultimò contra ultimam concluſionem : Relationi nihil eſt contrarium, ut ex Ariſtotele in capite de Relatione docent communiter Dialectici : Sed bonitati morali contrariatur malitia : Ergo bonitas moralis non conſiſtit in relatione, ſed in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito.

Confirmatur : Bonitas moralis fundat in actibus humanis relationem conformitatis menſurabilis ad menſuram quæ eſt prædicamentalis & tertii generis : Sed una relatio non poteſt eſſe fundamentum alterius, alioquin daretur proceſſus in infinitum, ut docetur in Logica : Ergo idem quod priùs.

Reſpondeo hoc argumentum, ejuſque confir- 20
mationem, ſolùm probare quòd bonitas moralis non poteſt in relatione prædicamentali conſiſtere ; hæc enim non habet contrarium, nec aliam relationem fundat : relatio verò tranſcendentalis, quæ entitativè eſt aliquid abſolutum, poteſt contrarium habere, & relationem prædicamentalem fundare : ſicut datur contrarietas inter actus & habitus, ac in ipſis fundantur relationes aliquæ ſecundùm eſſe, in quibus tamè non conſiſtit ipſa ratio propria actûs vel habitus unde bonitas moralis poteſt conſiſtere, & de facto conſiſtit in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum, qui eſt ratio fundandi relationem prædicamentalem conformitatis menſurabilis ad menſuram, & qui priùs intelligitur in actu quàm talis relatio reſultet.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis facilè colligitur quid ſit dicendum de malitia morali, quæ eſt altera ſpecies moralitatis, oppoſita bonitati moraliſuppoſito enim quod ſit forma poſitiva, non poteſt in alio conſiſtere, quàm in habitudine tranſcendentali ad objectum, ut diſſonum regulis morum ; cùm debeat in ratione genetica moralitatis convenire cum bonitate, ſubindeque ſecundùm gradum generícum importare habitudinem illam, in qua moralitas formalis conſiſtit ; in ratione verò ſpecifica debeat conſtitui per habitudinem ad objectum, oppoſitam ei, quæ conſtituit bonitatem moralem : unde cùm bonitas moralis importet habitudinem convenientiæ ad rationem, mediante objecto, malitia moralis debet in ratione ſpecifica conſtitui per habitudinem difformitatis & diſconvenientiæ ad rationem, ſeu per ordinem tranſcendentalem ad objectum ut difforme rectæ rationi. Dixi : *Suppoſito quod malitia ſit forma poſitiva* : quia celebris eſt controverſia circa conſtitutivum peccati commiſſionis, an ſcilicet illud per aliquid poſitivum, vel privativum, aut per utrumque ſimul in ratione mali moralis conſtituatur ? De quo fusè agemus in Tractatu de Peccatis, ubi hæc quæſtio propriam ſedem habet, licèt ab aliquibus hic pertractetur. 21 *Diſp. 4. art. 1.*

ARTICULUS II.

Vtrum indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam ?

AFfirmant Medina, Martinez, Joannes à S. Thoma, Idefonſus Baptiſta, & alij ex noſtris Thomiſtis : negant vero Curiel, Lorca, Cornejo, & Salmanticenſes, cum quibus.

Dico, indifferentiam non eſſe aliquam ſpeciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam ; ſubindeque actum moralem adæquatè dividi in bonum & malum.

Probatur primò : Omnis ſpecies moralitatis 22
debet eſſe poſitiva, ſeu per aliquid poſitivum conſtitui : Sed indifferentia, quam aliqui actus habent ex tua ſpecie ſeu objecto, non conſiſt in

aliquo positivo, sed in mera negatione bonitatis & malitiæ, cùm non repugnantia ad eas aliunde quàm ex objecto habendas: Ergo non constituit speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam. Major patet: ratio enim generica positiva non potest per puram negationem contrahi & determinari ad certam speciem, cùm ex ente & non ente non possit aliqua species constituti: moralitas autem actuum humanorum in aliquo positivo consistit, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo omnis species moralitatis debet esse positiva, & per aliquid reale & positivum constitui. Minor autem, in qua est difficultas, sic probatur. Omnis species positiva debet posse salvari in aliquo individuo: Sed non potest dari aliquis actus indifferens in individuo, ut docet S. Thomas hic art. 9. & nos infrà disp. 5. ostendemus: Ergo indifferentia non est species aliqua positiva moralitatis in actibus humanis, sed sola negatio bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quàm ex objecto habendas. Unde idem S. Doctor ibidem sibi hoc argumentum objicit: *Nulla species est quæ subsè non contineat vel continere possit aliquod individuum*: *Sed aliquis actus est indifferens secundùm suam speciem, ut dictum est*: *Ergo videtur quòd aliquis actus individualis potest esse indifferens.* Et respondet: *aliquem actum esse indifferentem secundùm suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens; & sic procedit ratio: sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod obiectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum, per fidem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quàm à principijs speciei.* Quibus verbis ponit S. Doctor indifferentiam actuum humanorum, non in aliquo positivo quod desumatur ab objecto, sed potiùs in negatione formalitatum, quæ ab objecto desumuntur, cum non repugnantia eas aliunde habendas, scilicet à fine aut circumstantijs: & sic solvit argumentum sibi propositum, & salvat non dari actum indifferentem in individuo, licèt aliquis actus dicatur indifferens ex sua specie: quia non dicitur indifferens ex sua specie positivè, sed negativè, quatenus ex vi suæ speciei, in entis consideratæ, nec bonitatem nec malitiam moralem sibi vendicat, potest tamen utramque habere aliunde: Eo modo quo natura humana non habet secundùm se quod sit singularis, aut universalis, potest tamen aliunde habere universalitatem, nempe ab intellectu, & singularitatem a principijs individuantibus.

23 Probatur secundò conclusio: Duæ sunt tantùm species moralitatis objectivæ: Ergo & moralitatis formalis. Consequentia patet: quia moralitas formalis in actibus humanis desumitur à moralitate objectiva, quæ reperitur in objectis. Antecedens probatur: Objectum non respicit rationem & regulam, nisi aut ipsam adæquando, aut non adæquando; si eam adæquet, est ipsi conforme; si non adæquet, difforme: Ergo duplex tantùm moralitas objectiva potest reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ specificat bonitatem moralem, & difformitas seu deviatio à lege, quæ malitiam moralem constituit: & inter illas nullum potest dari medium positivum, sed tantùm negativum per negationem utriusque extremi, sicut nec inter par & impar, simile & dissimile. Hanc rationem tangit D. Thomas hic art. 8. his verbis: *Actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actûs includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundùm suam speciem, sicut dare elee mosynam indigenti: si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundùm speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actûs non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi; & tales actus secundùm speciem suam sunt indifferentes.* Ubi, ut vides, ordinem ad rationem, ex quo est tota moralitas dividit adæquatè in ordinem convenientiæ, qui constituit bonitatem, & in ordinem disconvenientiæ, qui constituit malitiam: quicquid verò nec conveniens est, nec disconveniens, sed indifferens, excludit à prædicto ordine, & consequenter à linea moralitatis, quæ in eo consistit.

Dices inter conveniens & disconveniens nec- 24
dare indifferens, seu non conveniens regulæ, & hoc esse tertiam speciem moralitatis, distinctam à bonitate & malitia.

Sed contra: Vel hoc quod dicitur non conveniens, subest, actu regulæ rationis, vel non? Si non subest, eo ipso nulla dabitur in eo moralitas, quæ essentialiter consistit in prædicta subjectione atque adeò indifferentia illa, vel non convenientia non erit species moralitatis. Si autem subest, prædicta non convenientia nequit esse solùm negativa, sed privativa, vel contraria, quæ est idem ac disconvenientia: sicut omissio actûs est privatio culpabilis & peccaminosa, quando talis actus subest legi & cadit sub præcepto. Neque valet, si dicas actum indifferentem cadere sub lege, non præcipiente aut prohibente, sed permittente, & ex illa ejus objectum aliquam moralitatem habere. Nam, ut infrà dicemus, actus indifferens non cadit sub lege positivè, sed solùm negativè, inquantum lex non curat de ipso, & ab eo suam dispositionem retrahit; quod ad moralitatem non sufficit.

§. I.

Solvuntur obiectiones.

OBjicies primò: Ex D. Thoma hic art. 8. ad 1. & qu. 1. de Malo, art. 2. & q. 2. art. 5. Bonum & malum in moralibus non opponuntur immediatè: Ergo mediat inter illa tertia aliqua species, quæ non potest esse alia quàm indifferentia. 25

Respondeo Bonum & malum non esse opposita immediatè simpliciter, & absolutè, quia inter illa absolutè datur medium, nempe actus humanus physicè consideratus: Sed solùm in genere moris, quatenus immediatè dividunt genus illud, sicut rationale & irrationale dividunt animas. 26

Objicies secundò: Omnis actus ex deliberata voluntate præcedens, est moralis: Sed actus indiffe- 27

differens ſecundùm ſpeciem, ut ire in hortum, colligere flores, levare feſtucam, ex deliberata voluntate procedunt, ut ſupponimus: Ergo ſunt morales, ſubindeque aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt. Minor patet, Major autem probatur ex D Thoma ſuprà qu. 1. art. 3. in fine corporis ubi ait: *Idem ſunt actus morales, & actus humani*: Sed actus, qui ex deliberata voluntate procedunt, ſunt humani, ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ſic dicente: *Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*: Ergo actus ex deliberata voluntate procedentes, ſunt morales.

28 Reſpondeo diſtinguendo Majorem: eſt moralis ſecundùm ſpeciem & ex objecto, nego: in individuo, & ex fine, vel aliis circunſtantiis, concedo. Sicut ergo omnis homo in individuo vel eſt albus, vel non albus, ſi tamen homo ſpectetur ſecundùm eſſentiam, neque eſt albus, neque non albus, ſed abſtrahit ab utroque: ita ſimiliter licèt quilibet actus liber in individuo ſit moralis, ſi tamen conſideretur ſecundùm rationem ſpecificam & prout tendit in objectum abſtrahens à bonitate & malitia, non eſt moralis, vel non moralis, ſed abſtrahit ab utroque.

29 Inſtabis: Actus levandi feſtucam v. g. prout præcisè terminatur ad tale objectum, præſcindendo à quacunque alia circunſtantia, fit ex deliberata voluntate: Ergo ſecundùm rationem ſpecificam, & prout terminatur ad tale objectum, eſt moralis, & conſequenter ſub aliqua ſpecie moralitatis. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo, art. 5. in Corp. ſic ait: *Si ergo loquamur de actu morali ſecundùm ſuam ſpeciem ſic non omnis actus moralis eſt bonus vel malus, ſed aliquis indifferens.* Ubi actum indifferentem appellat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem: Non ergo ſolùm ex ratione individuali, & ex fine, aut aliis circumſtantiis, ſed etiam ex objecto, & ratione ſpecifica moralis eſt.

30 Reſpondeo, quod licèt actus indifferens, ut talis, & ſecundùm rationem ſpecificam conſideratus, procedat à ratione, ſeu voluntate deliberata, modo phyſico, ſcilicet cum indifferentia ad utrumlibet, non tamen ab ea procedit modo morali, quia ab ea non procedit per principia moralia, & cum determinatione legis: unde ut talis non pertinet ad genus moris, niſi ſolùm inititativè, radicaliter, & indirectè, quatenus adjunctâ aliquâ circunſtantiâ poteſt induere moralitatem; eo modo quo fundamentum pertinet inititativè ad genus relationis, & negatio ad genus formæ quam removet. Et in hoc ſenſu D. Thomas loco citato actum indifferentem vocat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem.

31 Urgebis: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi, & circa quem lex habet ſpecialem actum: Sed actus ex objecto indifferentes, ſunt ſubjecti legi, & reſpectu horum lex habet aliquem ſpecialem actum: Ergo ſunt morales formaliter & eſſentialiter, & non ſolùm fundamentaliter & inititativè. Major patet: quia moralitas actûs ſumitur ex ſubjectione ad legem aliquid de eo dictantem. Minor probatur ex D. Thomâ infrà qu. 92. art. 2. ubi docet quod lex habet tres actus, ſcilicet prohibere, præcipere, & permittere. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum: Quidam ſunt boni ex genere ſuo; & reſpectu horum ponitur legis actus præcipere ſeu imperare. Quidam autem ſunt actus mali ex genere ſuo, ſicut actus vitioſi: & reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam verò ex genere ſuo ſunt actus indifferentes: & reſpectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis ſpecialis actus legis, ſcilicet permiſſio.

Confirmatur: Nihil eſt in rerum natura, ſive bonum, ſive malum, ſive indifferens, quod actu 32
non cadat ſub divina providentia: Ergo etiam quod non cadat ſub aliqua lege, ſaltèm ſub lege æterna, quæ eſt prima regula totius moralitatis. Ergo actus indifferentes ſunt ſubjecti legi, ſubindeq; intra genus actuum moralium exiſtunt, & aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt.

Pro ſolutione hujus argumenti, ſciendum eſt, 33
permittere dici actum legis poſitivum, & negativum. Dicitur actus poſitivus uno tantùm modo, quando ſcilicet lex diſpenſat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & ſimilibus quæ lex præcipit, & in quibus ſuperior ex juſta & legitima cauſa diſpenſat. Dicitur verò actus negativus quadruplicìter. Primò quando lex non præcipit quod melius eſt: ſic matrimonium dicitur permiſſum, quia virginitas non eſt in præcepto. Secundò quando lex non prohibet ſic convolare ad ſecundas nuptias dicitur permiſſum, quia non eſt prohibitum. Tertiò quando aliquid non impedit cùm poſſit: ſic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quartò quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Ad hoc ergo ut aliquis actus ſit in genere moris, debet ejus objectum legi poſitivè, id eſt ſecundùm actum poſitivum, & non ſufficit quod ſubdatur negativè: actus autem cujus objectum ſubditur legi poſitivè permittenti, eſt bonus, ſi fiat eo modo quo lex permittit; malus verò, ſi fiat alio modo: quia in primo caſu eſt conformis legi diſpenſanti, & tollenti ab objecto deformitatem quam alias haberet; in ſecundo verò eſt circa objectum difforme legi. Hoc præmiſſo.

Ad argumentum reſpondeo, diſtinguendo 34
Majorem: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi poſitivè, concedo Majorem: negativè, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Actus indifferentes ex objecto ſunt ſubjecti legi, negative, concedo: poſitivè, nego. Illi enim dicuntur permiſſi à lege ſolùm negativè, quia lex de illis non curat, nec eos præcipit aut prohibet ſed eis ſuam diſpoſitionem negat, merè indifferenter ſe habendo circa illos. Unde quando S. Thomas docet permittere eſſe actum legis, vel loquitur de permiſſione poſitiva, qua lex diſpenſat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore quadrageſimæ. aut nubere cum conſanguinea in ſecundo gradu: vel ſi loquatur de permiſſione purè negativa, non ſumit actum propriè & ſtrictè, ſed lato modo, & prout abſtrahit ab actu verò, qui dicitur talis realiter, & ab actu grammaticaliter dicto, qui in re talis non eſt, ſed ſignificatur ad modum actûs, ut quieſcere, otiari, & ſimilia, quæ licèt verè actus non ſint, imò potiùs ſint carentiæ actûs, tamen ad modum actûs 35
ſignificantur.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: Nihil eſt quod non cadat ſub lege æterna, ut eſt ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, tranſeat: quod

non cadat ſub lege æterna, prout eſt regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Igitur lex æterna poteſt dupliciter conſiderari: vel ut eſt ratio divinæ voluntatis, quâ regulantur actus ipſius Dei in productione & gubernatione creaturarum: vel ut medio dictamine rationis participatur in nobis, & applicatur ad regulandum actus noſtros, prout à nobis, liberè exercentur. Primo modo ſub illa cadunt omnia quæ ſunt in rerum natura, ſicut omnia cadunt ſub providentia evoluntate divina: ſecundo autem modo ea ſolùm cadunt ſub illa, quæ cadunt ſub hominis poteſtate, ſecundùm quod de illis ratio dicat eſſe ab homine facienda, vel non facienda: & quia de indifferentibus ſecundùm ſe nihil dictat, ideo prout ſic non cadunt actu ſub prædicta lege, atque adeò ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam ſpeciem moralitatis.

DISPVTATIO III.

De principijs moralitatis.

Ad eandem quæſt. D. Thomæ.

TRia aſſignat divus Thomas art. 2. 3. & 4. hujus quæſtionis 18. moralitatis principia: nempe objectum, circumſtantias, & finem, de quibus breviter hic agendum eſt.

ARTICULUS I.

An prima & ſpecifica Moralitas in actibus humanis ex objecto deſumatur?

OBjectum non ſumitur hîc communiter, & in tota ſua latitudine, pro omni quod objicitur voluntati; ſic enim comprehendit etiam finem & circumſtantias, cùm omnia iſta à voluntate attingantur: ſed ſumitur propriè & ſtrictè, pro eo ſcilicet quod primò & per ſe objicitur actui, & ab eo attingitur; quo pacto diſtinguitur à fine, & à circumſtantiis, quæ ſecundariò tantùm & conſequenti ab actu morali attinguntur. Hoc præmiſſo: pro reſolutione difficultatis propoſitæ ſit.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur, primam & ſpecificam actuum humanorum moralitatem ſumi ex objecto, non quidem in eſſe rei & phyſicè, ſed in eſſe morali, & ut conſonat, vel diſſonat rationi, conſiderato.

Probatur prima pars ratione D. Thomæ hîc art. 2. Sicut in naturalibus prima & ſpecifica bonitas rei naturalis ſumitur ex forma, quæ dat illi ſpeciem; ita in moralibus prima & ſpecifica bonitas moralis attendi debet ex forma, quæ dat ſpeciem actui humano: Sed objectum ſe habet ut forma dans ſpeciem actui morali: Ergo ab eo ſumitur prima & ſpecifica bonitas moralis in actibus humanis. Minor probatur: Omnis motus & via ad terminum, reſpicit ipſum tanquam propriam formam; quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & ſicut determinabile ad determinativum: Sed actus eſt eſſentialiter via & tendentia ad objectum: Ergo &c. Quod diximus de bonitate, dicendum eſt etiam de malitia: *Sicut enim in naturalibus primum malum eſt, ſi res genita non conſequatur formam ſpecificam, puta ſi non generetur homo, ſed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus eſt, quod eſt ex objecto*: ſubdit S. Doctor ibidem.

Confirmatur: Actus moralis eſt eſſentialiter reſpectivus. nedũ in eſſe naturæ, ſed etiam in eſſe moris: Ergo debet ſumere primam ſuæ moralitatis ſpeciem ab eo quod primariò reſpicit: Sed primum quod reſpicit, tam in eſſe phyſico, quàm in eſſe moris, eſt objectum; circumſtantias enim attingit ſecundariò tantùm & ex conſequenti: Igitur ſumit primam ſpeciem moralitatis ab objecto.

Quod autem (probatur ſecunda pars concluſionis) eam non ſumit ab objecto in eſſe rei, ſed in eſſe moris conſiderato, patet: quia diverſi actus voluntatis, quorum unus eſt bonus, & alter malus, poſſunt fieri in idem objectum in eſſe rei & entitativo: nam eadem pecunia v. g. poteſt eſſe objectum furti, & reſtitutionis; idem cibus objectum gulæ, & temperantiæ; eadem fœmina matrimonio conjuncta objectum adulterii, & actûs conjugii; quemadmodum in ſcientiis eadem concluſio, ut attingitur & demonſtratur per diverſa media, pertinet ad diverſas ſcientias: unde ſicut unitas ſpecifica ſcientiarum ſumitur ab objecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe ſcibilis ſpectato; ita prima & ſpecifica actuum humanorum moralitas eſt ex objecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe moris, & ut conſonat vel diſſonat rectæ rationi, conſiderato.

§. II.

Præcipuæ obiectiones ſolvuntur.

PLures tamen ac difficiles contra hanc concluſionem fieri ſolent inſtantiæ. In primis objicitur actus humanus debet ſumere primam ſuæ moralitatis ſpeciem ab eo quod primò reſpicit: Sed primum quod reſpicit eſt finis, objectum enim eſt volitum propter finem, ac proinde finis eſt prius volito: Ergo actus humanus primam ſuæ moralitatis ſpeciem non accipit ab objecto, ſed à fine. Vnde S. Thomas hîc art. 6. & ſuprà qu. 1. art. 3. docet actus morales ſumere ſpeciem ex fine.

Reſpondeo, primum quod actus humanus reſpicit, eſſe quidem finem operis, qui dicitur finis intrinſecus, & coincidit cum objecto, non verò finem operantis, qui dicitur extrinſecus. Ratio eſt, quia tendentia ad hunc vel illum finem operantis accidit actui humano, & eſſet idem quamvis in illum non tenderet; cùm tamen ordo ad finem intrinſecum miſceatur illi per ſe & invariabiliter: ut patet cum quis vult dare eleëmoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis; volitioni enim dandi eleëmoſynam, ſecundum de ſumptæ, accidit ordinari ad ſatisfaciendum, & eſſet eâdem ablatâ hâc ordinatione; tendentia verò ad ipſam eleëmoſynæ honeſtatem tanquam ad finem intrinſecum, ita ineſt illi per ſe, ut ea ſublatâ evaneſceret. Unde quando D. Thomas locis citatis docet actus humanos ſeu morales ſumere ſpeciem à fine, loquitur de

fine

fine operis, qui convertitur cum objecto, non verò de fine operantis, qui ab ipso distinguitur. Aut si loquatur de fine operantis, per actum humanũ intelligit ipsum actum imperantem, qui finem ut proprium immediatum objectum respicit. Vel etiam dici potest, ipsum loqui de actibus imperatis formaliter & reduplicativè quà tales sunt: illi enim sub hac formalitate & reduplicatione sumpti specificantur à fine, sicut & ipse actus imperans. De quo fusè disp. sequenti art. 3. A

6 Objicies secundò: Dantur actus boni ex sua specie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, sed solùm ex fine ad quem ordinantur: Ergo prima & specifica bonitas actuum humanorum non sumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur in actu fortitudinis, qui ex proprio objecto, quod est tolerantia passionis aut mortis, nullam habet bonitatem, nisi adjungatur finis extrinsecus alterius virtutis perfectioris, v.g. fidei aut justitiæ, ut docet idem D. Thomas 2. 2. *qu.* 124. *art.* 3. Idem patet in actu virginitatis, cujus propria bonitas sumitur ex fine religionis, qui est cultus Dei, ad quem ordinatur per votum, & ideo secluso voto, & cessante tali fine, virginitas non est specialis virtus, ut tradit idem Angelicus Doctor *ibidem qu* 152. *art.* 4. *ad* 3. B

7 Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano 2. 2. *qu.* 123. *art.* 7. actum fortitudinis habere suam bonitatem ab objecto proprio & immediato, quod est tolerare passionem aut mortem, non verò à fine operantis, nisi ad summum tanquam à conditione extrinsecè connotata, sine qua hujusmodi objectum non esset bonum honestum. Duobus enim modis potest requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti se tenentis, & per modum conditionis seu extrinseci connotati: tunc requiritur per modum rationis formalis, quando etiam eo posito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipsius; ut cum aliquis vult ire in agrum ad acquirendam sanitatem, egressus enim iste ad agrum non aliam habet honestatem, præter eam quæ est in acquisitione valetudinis: tunc verò se habet per modum conditionis, seu extrinseci connotati, quando objectum ex propria materia specialem habet honestatem, præter honestatem finis, quam tamen non haberet absque illo vel alio simili connotato; & ita se habent sustinentia passionis aut mortis, & omnimoda abstinentia à venereis: quamvis enim neutrum istorum habeat absolutè honestatem, nisi connotet aliquem honestum finem, ad quem ordinetur, ex hoc tamen quod hujusmodi finem connotet, habet ex propria natura honestatem distinctam ab honestate finis; sustinentia quidem passionis aut mortis, si sit propter fidem, aut justitiam; abstinentia vero omnimoda à venereis, si sit ad vacandum rebus divinis, ex imperio religionis, & ex amore cælestis contemplationis. Ratio vero à priori, ob quam finis imperantis se habet interdum ut ratio formalis, interdum ut pura conditio, est quia objectum habet aliquando specialem difficultatem, quam ratio postulat vinci, & in qua vincenda non potest non esse specialis honestas pertinens ad specialem virtutem: interdum verò non est illa specialis difficultas. Utrumque patet exemplis adductis: nam in eo C D E quod est pati mortem propter fidem, & abstinere à venereis, ob amorem cœlestis contemplationis, est specialis difficultas, quam ratio postulat vinci, distincta ab ea quam habet confessio fidei, aut amor cœlestis contemplationis; at verò in egressu ad agrum per se loquendo non est difficultas specialis, quam ratio postulet vinci, distincta ab ea quæ reperitur in acquirenda valetudine.

8 Objicies secundò: Actus indifferens ex sua specie, & bonus vel malus in individuo, habet primam bonitatem aut malitiam ex fine, vel aliis circumstantiis; ex suo enim objecto est indifferens: Ergo primam & specificam moralitatem non habent omnes actus humani ex objecto.

9 Omissis variis solutionibus, respondeo primam & specificam actuum humanorum moralitatem desumi ab objecto, quando est de se bonum aut malum, sicque intelligendam esse nostram conclusionem: quando verò objectum non est de se bonum aut malum, sed purè indifferens, prima & substantialis moralitas actûs desumitur à prima circumstantia, quæ determinat formaliter ipsum objectum ad rationem boni aut mali objectivè: unde tunc circumstantia non habet rationem puræ circumstantiæ, seu accidentis respectu actûs, sed transit quodammodo in rationem objecti moraliter specificantis.

10 Objicies tertiò: Actus exterior habet rationem objecti respectu interioris: Atqui actus interior non accipit suam bonitatem aut malitiam ab exteriori, sed potiùs bonitas & malitia actûs externi sumitur à bonitate vel malitia actus interni: ut docet D. Thomas *infra qu.* 20. Ergo actus humani non desumunt suam bonitatem & malitiam ab objecto.

11 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: actus internus specificatur ab externo, ut est in intentione: furtum enim v.g. ut apprehensum, movet voluntatem ad sui appetitionem, & specificat volitionem furti, quam antecedit in ordine intentionis; è contra verò in executione furtum externum, ut emanat ab actu interno, participat malitiam ejus, & est illo posterior in executione. Neque verò est inconveniens concedere, quòd actus externus & internus mutuò sibi communicent bonitatem aut malitiam, secundùm diversas rationes, & in diverso genere causæ; & quod internus desumat illam ab externo, ut est in intentione, & ut à causâ formali extrinseca, vel finali; externus verò, ut est in executione, eam ab interno in genere causæ efficientis participet.

12 Dices: Ex hac solutione & doctrina sequitur, actum saltem externum non desumere suam bonitatem aut malitiam ab objecto: si enim illam habeat ab actu interiori, à quo imperatur, non potest illam habere ab objecto, seu materia circa quam versatur.

13 Respondeo actum exteriorem, imperatum à voluntate, habere duplicem bonitatem aut malitiam; unam scilicet ex propria materia, circa quam versatur, v.g. furtum, & rest. tutio, ex re aliena ut subtrahenda, vel subjicienda possessioni proprii domini; & hæc bonitas aut malitia, nihil aliud est, quàm habitudo proportionis, aut improportionis ad hujusmodi materiam propriam, secundùm quod cadit sub dictamine rectæ rationis: aliam verò ab actu interiori, à quo imperatur: ex actu enim interiori imperante moralitas derivatur ad exteriorem;

Præterea relatio prædicamentalis, ex proprio conceptu, sive generico, sive specifico, non exprimit perfectionem aut imperfectionem, convenientiam aut disconvenientiam bonitatem vel malitiam, sed est purus respectus ad terminum sub ratione termini; quod adeò verum est, ut nequidem divinæ relationes, ex vi formalissimi conceptûs *ad*, perfectionem exprimant, ut in tractatu de Trinitate fusè ostendimus: Atqui species moralitatis, quæ sint bonitas & malitia, formalissimè exprimunt, illa perfectionem & convenientiam, hæc verò disconvenientiam & imperfectionem: Ergo neque earum species, neque earum genus possunt per relationem prædicamentalem constitui. Addo quod sæpè evitat moralitas, absque eo quod objectum morale, quod est ejus terminus, à parte rei existat: ut cum quis appetit bonum vel malum possibile: Sed sine existentia termini non datur relatio prædicamentalis: Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non est prædicamentalis, sed solùm transcendentalis. *Disp. 3. art. 5.*

A

B

§. II.

Solvuntur objectiones.

11 CONTRA primam conclusionem objici possunt primò varia D. Thomæ testimonia, quibus *hic quæst.* 18. & sequentibus, sæpè asserit actum voluntatis esse moralem, inquantum est liber. Sed facilè respondetur, hæc debere intelligi in sensu causali, non verò formali, quia libertas est radix & fundamentum moralitatis, ut in prima parte conclusionis diximus: sicut quia rationalitas est radix risibilitatis, & albedo in pariete fundamentum relationis similitudinis, dicimus hominem in quantum rationalem esse risibilem, & parietem ut albam esse similem. In eodem sensu accipiendum est id quod ait idem S. Doctor in 2. dist. 40. qu. 1. art. 1. nempe *interiores actus voluntatis dividi per bonum & malum, sicut per differentias essentiales*: nam solùm vult bonum & malum, fundamentaliter & rationaliter sumpta, esse differentias essentiales actus voluntarii: quamvis enim bonitas & malitia moralis formaliter sumptæ, sint accidentia actuum humanorum, ipsi tamen actus voluntarii, ut tales & ex natura sua, fundant bonitatem & malitiam; in quo differunt ab artificialibus, quæ per suam substantiam non sunt radix, ex qua resultent diversæ formæ artificiales quibus differant, sed totaliter adveniunt ipsis ab extrinseco principio, & solùm habent secundum suam substantiam, potentiam obedientialem respectu ipsarum: unde clavis & cultellus v. g. non distinguuntur essentialiter per esse clavem & cultellum, cum radicaliter; sicut distinguuntur actus bonus & malus, per esse bonum & malum radicaliter.

C

12 Ex his etiam facilè intelliges alia D. Thomæ testimonia, quibus ait actus voluntatis esse morales, inquantum procedunt à ratione, seu deliberatione rationis: nam vel particula *inquantum*, in sensu causali, non verò formali sumi debet: vel dicendum est, Divum Thomam non loqui de ratione præcisè proponente objectum cum indifferentia judicij, à qua actus voluntatis habet quòd sit liber, sed de ratione per syndereſim & prudentiæ dictamen ordinante actum voluntatis in debitum finem, quomodo est regula moris: unde sic sumendo rationem, actus voluntatis sunt morales formaliter, inquantum ab ea procedunt.

13 Objiciunt secundò contra eandem conclusionem. Positâ in actu libertate, & præciso omni alio, actus est formaliter moralis: Ergo constituitur in esse moris per seipsam libertatem. Consequentia patet, Antecedens probatur: quia positâ libertate actus est regulabilis per legem; moralitas autem ut sic, in nullo alio, nisi in hac regulabilitate, potest consistere: Tum etiam quia positâ libertate, ponitur principalis proprietas moralitatis in communi, quæ est imputabilitas; nam actus imputatur, vel est imputabilis, præcisè ex eo quod est sub dominio & potestate causæ; est autem sub ejus dominio & potestate, inquantum liber formaliter: Ergo, *&c.*

14 Confirmatur: Nihil fingi potest, quod sit genericum & commune speciebus moralitatis, nempe bonitati & malitiæ, nisi ipsa ratio liberi; nec enim aliquid est determinabile per bonum & malum, nisi ratio liberi: Ergo illa est genus moralitatis.

15 Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Minorem: moralitas enim non est ipsa regulabilitas per principia moralia, sed subjecto actualis ad hujusmodi principia, sive regulas moris; regulabilitas verò est sola capacitas ad recipiendam hujusmodi subjectionem, quæ capacitas eadem esset, etsi nulla extaret regula morum. Enimvero ita se habet proportionaliter tamen, esse morale, sicut esse artificiale: esse autem artificiale non consistit in regulabilitate per principia artis; quia hæc regulabilitas convenit rebus ante omnem artem per suam substantiam sed consistit in habitudine per modum actualis subjectionis ad regulas sive principia artis, quæ subjectio supponit prædictum capacitatem sive regulabilitatem: similiter esse morale non consistit in regulabilitate per principia moris, sed in actuali subjectione ad hujusmodi principia.

16 Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, imputabilitatem quantùm ad esse immediatè sequi ad libertatem; quia ex eo quòd actus est liber, potest poni vel non poni in esse: imputabilitatem verò ad condignitatem laudis vel vituperij, quæ est proprietas moralitatis in communi, non sequi nisi ad subjectionem actus ad regulas morum, secundum quod est illis conformis vel difformis; nam lege deficiente, nec actus imputatur, nec punitur, quia *ubi non est lex, nec prævaricatio*. Unde quando dicitur, quod actus est imputabilis præcisè ex eo quod est sub dominio vel potestate causæ, distinguendum est: est imputabilis quantum ad esse, concedo: quantum ad condignitatem laudis aut vituperij, nego. Vel aliter distingui potest eadem propositio, & concedi de potestate & dominio subjecto regulis & legi, & negari de dominio regulis morum non subjecto: nec enim punietur aut præmiabitur actus dominij voluntatis, si non sit lex aut regula, juxta quam, vel contra quam faciat.

D

E

17 Ad confirmationem nego Antecedens: potest enim assignari aliquid commune speciebus moralitatis, seu bonitati & malitiæ, scilicet respectus ad objectum, ut cadit sub ordine & regulis rationis, sive per conformitatem, sive per difformitatem: siquidem tam difformitas quam conformitas in actu, sive tam bonitas quam malitia

litia moralis, reſpectum important ad objectum talibus regulis ſubjectum; unde in tali reſpectu, à conformitate vel difformitate abſtrahente, & per differentias illas boni & mali moralis conſtitutivas contrahibili, conſiſtit ratio generica moralitatis; non verò in ipſa libertate, quæ ſolùm ſe habet per modum radicis & fundamenti moralitatis, aut per modum materiæ regulabilis, & dirigibilis à regulis morum, ſeù potiùs ut conditio ſe tenens ex parte materiæ moralis: ſicut in artificialibus res externæ, ut lapides, & ligna, ſe habent ut materia regulabilis per artem. Quare ſicut in artefactis hæc tria diſtinguuntur, ſcilicet materia regulabilis, regulæ artis, & forma ipſa artificioſa, quæ eſt per conformitatem ad hujuſmodi regulas: ita in moralibus hæc tria debent diſtingui, nimirum regulæ morum, quæ ſunt recta ratio & lex, præſertim divina; ſubjectio ſive ordo ad hujuſmodi regulas, qui eſt ratio formalis conſtitutiva moralitatis; & materia regulabilis, quæ nulla alia eſt, quàm ipſi actus liberi voluntatis, qui cùm ſint indifferentes ut bene vel malè fiant, poſſunt & debent ſubjici regulis morum, & ab ipſis dirigi & regulari.

18 Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Moralitas actuum humanorum ſumitur ab aliquo extrinſeco, nempe à libertate, vel à lege aut ab objecto in quod tendunt: Ergo conſiſtit in denominatione extrinſeca, non verò in aliqua forma intrinſeca.

Confirmatur: Moralitas in objectis non eſt aliquid intrinſecum, ſed vel eſt ens rationis, vel extrinſeca denominatio: Ergo etiam in actibus; illi ſi quidem debent proportionari objectis.

Confirmatur ampliùs: Eſſe morale in alijs rebus, v. g. in valore monetarum, in dominio rerum, aut pretio rerum venalium, eſt pura denominatio extrinſeca, aut merum ens rationis: Ergo & in actibus humanis; nulla enim poteſt aſſignari ratio diſcriminis.

19 Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens: nam actus humani non determinantur morales immediatè à libertate, aut à lege, vel ab objecto, ſed ab ordine ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt ipſis intrinſecus, ut patet ex ſupra dictis.

20 Dices, ordinem illum non ſemper eſſe realem, ſed interdum eſſe ſolum reſpectum rationis: Ergo ſi ab illo ordine actus humani dicuntur morales, denominatio moralis in actu humano ſumeretur ab aliquo ente rationis. Conſequentia patet. Antecedens probatur. Ordo realis debet eſſe ad terminum realem, ac realiter exiſtentem: Sed actus humani non ſempet dicunt ordinem ad objectum reale, & realiter exiſtens, ut patet cùm aliquis appetit res futuras, aut impoſſibiles: Ergo ordo actuum humanorum ad objectum non ſemper eſt realis.

21 Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt ordo prædicamentalis requirat terminum exiſtentem, tranſcendentalis tamen poteſt verſari circa non exiſtens, & circa non entia; ut conſtat in Logica, quæ licèt ſit ſcientia realis, verſatur tamen circa ſecundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt: item dignitates & honores, juriſdictionem, præcedentiam, & alia ſimilia realibus actibus deſideramus, & ambimus, & tamen non ſunt nulli denominationes rationis.

A Unde patet reſponſio ad primam confirmationem: eſto enim in objecto eſſe morale ſit ens rationis, vel extrinſeca denominatio (de quo infrà) habitudo tamen ad illud, ſubindeque moralitas formalis, poteſt & debet eſſe realis, & intrinſeca. Neque inter actum & objectum requiritur proportio in eſſe rei (habitus enim Logicæ, ut dicebamus, eſt intellectui intrinſecus & realis, & tamen ejus objectum eſt ens rationis) ſed ſufficit proportio in ratione attingentis & attingibilis, quæ optimè ſalvatur, etiamſi objectum ſit denominatio extrinſeca, vel ens rationis, & licèt habitudo ad illud terminata, ſit realis & intrinſeca. Patet etiam ſolutio ad ſecundam confirmationem, & diſparitas inter eſſe morale monetæ, v. g. & eſſe morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directè & immediatè à voluntate vel intellectu humano ſumitur; moralitas autem actuum humanorum, licèt leges divinas & humanas ſupponat, ab illis tamen immediatè non ſumitur, ſed ab ordine tranſcendentali, quem hujuſmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt realis, & illis intrinſecus.

22 Objicies quartò: Idem numero actus ſine aliqua reali mutatione poteſt fieri de bono malus, imò & de non morali moralis: Ergo moralitas non eſt aliquid reale & intrinſecum, ſed ens rationis, aut extrinſeca denominatio. Antecedens patet in eſu carnium, continuato à feria quinta in feriam ſextam, qui ſine reali mutatione, propter extrinſecam mutationem temporis, efficitur malus; & in motu primo, qui ſi continuetur, advertente ratione, de non morali fit moralis, ſicut de nõ libero liber. Conſequentia verò probatur: tum quia eſſe reale non ſupervenit ſine mutatione reali: tum etiam exemplo dexteritatis in columna, quæ dexteritas non eſt in ea aliquid reale, ſed denominatio extrinſeca, quia ſine aliqua reali mutatione fit de non dextera dextra.

Reſpondeo negando Antecedens: quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de 23
non morali in moralem, mutatur intrinſecè in eſſe moris, quia tunc ſuſcipit novum modum realem, ſeu novum reſpectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thomas *hic art. 4. ad 2.*

Objicies ultimò contra tertiam concluſionem: 24
Moralitas actûs conſiſtit in habitudine ad objectum, vel ad rationem, tanquam ad menſuram: Sed habitudo menſurabilis ad menſurã eſt relatio prædicamentalis: Ergo moralitas actuum humanorum in relatione prædicamentale conſiſtit.

Reſpondeo conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem: habitudo menſurati ad menſuram eſt prædicamentalis, quando reſpicit terminum ut purè terminum, concedo Minorem: quando reſpicit terminum ut objectum ſpecificativum ſui, vel cauſativum, nego Minorem: unde cum habitudo ad objectum, in qua moralitas actuum humanorum conſiſtit, non reſpiciat illud ut purum terminum, ſed ut ſpecificativum & cauſam formalem extrinſecam, non eſt relatio prædicamentalis, ſed tranſcendentalis. Quod ut magis percipiatur, advertendum eſt, actus humanos & morales, duplicem habitudinem ad objectum regulis morum ſubjectum impor-

rare; unam transcendentalem; quâ illud ut specificativum & causam formalem extrinsecam respiciunt; aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puri termini & correlativi attingit: prima prius in objecto intelligitur, unde & fundat aliam quæ est prædicamentalis, actum humanum in ratione moralis formaliter constituit. Sicut scientiæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum, unam transcendentalem, per quam specificantur; aliam prædicamentalem, quæ est mensurabilis ad mensuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem ut rationem fundandi præsupponit.

A

§. III.

Corollaria ex dictis.

B

226 EX dictis colliges primo, specificativum formale & immediatum moralitatis actuum humanorum, non esse legem, cui subjiciuntur, sed objectum in quod tendunt, ut subditum legi, & ab ea propositum.

Probatur primò: Moralitas comparatur ad actum in esse physico, ut modus & perfectio ipsius, ac proinde debet ipsi proportionari in modo specificandi, sicut ei proportionatur in modo essendi: sed actus in esse physico specificatur ab objecto; Ergo & in esse moris; cum hoc tamen discrimine quòd in esse physico specificatur ab objecto, secundùm suam naturalem bonitatem & convenientiam considerato; at in esse moris speciem desumit ab illo ut subjecto regulis morum, & ut regulato per legem ac dictamen synderesis & prudentiæ ordinantis in finem. Unde D. Thomas hîc art. 8. sic ait: *Actus omnis habet speciem ab objecto & actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.*

C

Probatur secundò: Actus moralis non respicit legem, nisi mediante objecto, sicut ipsa lex non aliter regulat actum, quàm proponendo objectum prosequendum vel fugiendum, & licèt dicat exercitium actûs, totum tamen hoc est in ordine ad objectum, & per modum attingentiæ ipsius: Ergo id ad quod actus directè & immediatè terminatur, non est lex; sed objectus ut propositum per legem.

D

Tertiò: Idem actus secundùm speciem respicit distinctas specie leges, puta furtum, divinam, naturalem, & humanam: Ergo non specificatur in esse moris à lege. Consequentia patet: quia res specificata non potest habere majorem unitatem, quàm ejus specificativum.

Denique probatur: Si actus moralis specificaretur à lege, omnes actus qui respicerent eandem legem essent ejusdem speciei: Sed hoc est falsùm: Ergo & illud. Major patet, Minor verò probatur: quia restitutio & retentio rei alienæ, invito domino, quæ differunt specie in esse moris, respiciunt eandem legem justitiæ, præcipientem reddere unicuique quod suum est.

E

227 Dices, hoc argumentum etiam nos urgere: quia actus diversæ speciei in esse moris possunt esse circa idem objectum, sicut furtum & restitutio versantur circa rem alienam.

Respondetur actus diversæ speciei in esse moris, posse esse circa idem objectum materialiter solùm, non verò formaliter; sicut possunt formaliter eandem legem respicere: unde furtum & restitutio respiciunt rem alienam sub diversa ratione formali; nam restitutio respicit eam ut non retinendam invito domino, furtum ut auferendam invito domino: at verò furtum & restitutio respiciunt prædictam legem, quatenus formaliter præcipit unicuique reddi quod suum est.

Colliges secundò, moralitatem quæ in objecto actuum humanorum reperitur, & quæ objectiva dicitur, non esse aliud quàm ipsammet entitatem objecti, ut connotat legem, cui subditur tanquam regulæ & mensuræ ad terminandum actum. 228

Probatur: Eodem proportionali modo objectum habet esse morale quo voluntas, quia principium & objectum actûs moralis, sicut principium & finis, sibi correspondent: Sed esse morale in voluntate, non est aliud, quàm ejus entitas ut connotat legem, cui subditur in ordine ad talem operationem eliciendam: Ergo eodem proportionali modo moralitas objecti non est aliud, quàm ipsamet ejus entitas, ut connotat legem cui subditur, &c.

Explicatur magis: Si voluntas consideretur secundùm se, præcisa omni lege, solum intelligimus potentiam physicam, & principium actus liberi; accedente verò determinatione legis, absque alio superaddito, redditur principium proximum moralitatis, ac proinde agens morale: Ergo similiter considerando objectum, seclusâ omni lege, intelligitur ut objectum physicum, terminans actum voluntarium & liberum; accedente verò lege, quâ præcipitur aut prohibetur, absque alio superaddito, constituitur proximè objectum morale, connotando legem, cui subest in ordine ad terminandum actum.

Quod potest amplius confirmari: Sicut voluntas non est moralis in essendo, sed in operando solùm (non enim subest legi quòd voluntas sit, aut non sit, sed quòd talis aut tali modo operetur, aut non operetur) ita objectum ut sic non est morale in essendo, sed in terminando; nec de eo dictat lex an pluribus saltem, an debeat esse vel non esse, sed an debeat talis aut talis actus ad ipsum terminari, aut non terminari: Ergo sicut moralitas voluntatis non est aliud quàm ejus entitas, ut in operando subest legi, ita moralitas objecti non erit aliud quàm ipsius entitas ut subest legi terminando actum.

Quomodo verò entitas objecti, & voluntatis, quæ secundùm se non est intrinsecè moralitas, possit rationem moralitatis intrinsecè habere, absque additione alicujus intrinseci, vel solam connotationem extrinsecam legis, facile intelliges, si consideres quod relatio paternitatis, quæ nato primo filio refulsit in patre, etiam denominat patrem secundi filii, per solam extrinsecam illius connotationem. Similiter entitas materiæ primæ, connotando formam nondum habitam, sed possibilem habere, est intrinsecè appetitus desiderii; connotando verò formam præsentem, desinit esse appetitus desiderii, & fit appetitus complacentiæ. Item species Angeli repræsentant singularia, quando existunt, sine ulla intrinseca mutatione, hoc ipso quod ea connotant ut in actu posita. Denique actus necessarius divinæ voluntatis habet intrinsecè rationem actus liberi, per solam connotationem creaturarum, in aliqua determinata differentia temporis ponendarum. Horum autem omnium ratio est, quia sunt plures formæ, quæ

quæ non tribuerent aliquem effectum formalem, aut denominationem etiam intrinsecam, nisi aliquid extrinsecum connotarent. Unde si quis ita arguat: Vel antecedenter ad legem est in objecto forma constitutiva moralitatis, vel advenit cum lege? Primum dico non potest; alias ante legem objectum esset morale. Si verò dicatur secundùm, sequitur quòd talis forma est separabilis ab objecto, atque adeò realiter distincta. Facilè respondebitur, formam constitutivam moralitatis objectivæ, ante legem esse in objecto, quantùm ad totam realitatem quam in recto importat, non tamen ante legem illud constituere proximè morale, defectu connotati, à quo pendet hæc denominatio. Sicut licèt in specie Angeli semper fuerit forma constitutiva repræsentationis singularium, quantùm ad totam realitatem quam dicit in recto; non est tamen prædicta repræsentatio, nisi cùm singularia existunt, quia hujusmodi existentia est connotatum necessarium ad illam.

ARTICULUS II.

Quæ sunt regulæ moralitatis?

Cùm ordo moralis dependeat à regulis morum, & per ordinem ad has regulas bonitas & malitia moralis defumantur, explicatâ actuum humanorum moralitate, consequens est ut ipsius regulas exponamus. Unde sit

§. 1.

Duæ Regulæ moralitatis explicantur.

29 Dico igitur, duas esse regulas moralitatis; unam remotam & extrinsecam; in mente divina existentem, scilicet legem æternam: aliam proximam & intrinsecam, actu in homine residentem, nempe dictamen nostræ rationis, secundùm quod prædictam legem participat, & ei subordinatur.

Probatur primò ex D. Thoma infrà qu. 71. art. 6. ubi sic ait: *Regula voluntatis humanæ est duplex; una propinqua & homogenea, scilicet, ipsa humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

30 Probatur secundò ratione: Sicut ordo artificialis, ejusque obliquitas & rectitudo attenduntur per comparationem ad finem particularem, quem artifex intendit, ita ordo moralis consideratur per habitudinem ad finem ultimum humanæ vitæ, qui se habet ad hominem, inquantum est agens morale, sicut finis particularis ad artificem, inquantum artifex est, ut docet D. Thom. infrà q. 21. art. 2. ad 1. Cùm autem solus Deus possit esse finis ultimus hominis, prima regula dirigens ipsum in talem finem, potest solùm in mente divina existere: sicut quia solus Deus est primum principium creaturarum, prima idea, per quam res in esse producuntur, non potest alibi quàm in Deo existere: Sed ratio, gubernationis rerum, & directionis illarum in ultimum finem, lex æterna appellatur: ut dicit S. Doctor infrà qu. 90. art. 1. Ergo lex æterna in mente divina existens, est prima regula moralitatis actuum humanorum. Addo quod prima regula debet esse à se indefectibilis in dirigendo & regulando, sicut primum principium est indefectibile in operando: Sed nulla creatura potest habere ex se indefectibilitatem in ordine morali, sicut nulla potest esse ex se impeccabilis: Ergo prima regula hujus ordinis non potest esse aliquid creatum, sed sola ratio directionis creaturæ rationalis in ultimum finem, in mente divina existens, quam *legem æternam* appellamus.

Quòd autem dictamen rationis nostræ sit proxima regula morum, sic ostenditur: Illa est proxima regula moralitatis, quæ in virtute primæ, & tanquam ejus participatio, dirigit actus morales, sive per quam ipsa æterna lex, & prima regula homini manifestatur, & intimatur ut adimplenda: Sed tale est rationis nostræ dictamen: Ergo illud est proxima regula moralitatis actum humanorum. Major patet, Minor probatur. Deus qui est primum dirigens in finem ultimum, dirigit res omnes conformiter ad ipsarum naturam, eis communicando vim quandam ipsarum naturæ proportionatâ, quæ est quædam participatio primæ & æternæ regulæ in ipsius mente præexistentis, & hæc participatio est ipsis proxima & immediata regula operandi. Unde in rebus corporeis virtus nihil aliud est, quàm naturalis inclinatio, vel instinctus, ratione cujus indefectibiliter tendunt in suos fines; in creaturis verò intellectualibus participatio divinæ directionis non potest in sola inclinatione naturali consistere, quia non sunt ad unum determinatæ, sed ad plura indifferentes: unde debet in illis specialiter participari per aliquid superadditum, quo ipsis denuncientur quæ per legem æternam agenda præscribuntur, & hoc est dictamen rationis: Ergo immediata & proxima regula actuum moralium est dictamen rationis, ut participat legem æternam in mente divina præexistentem illud autem non debet esse solùm actus synderesis dictans in communi quid sit faciendum, vel fugiendum, sed etiam actus prudentiæ dictantis in particulari quid sit agendum: quia cùm operationes morales sint in singularibus, & ex singularibus circumstantiis dependeant, cognitio universalis, etiàsi sit practica, nequit in eas influere, aut eas regulare, nisi ut applicata per dictamen particulare hîc & nunc: sicut in speculativis principia universalia, etiam si sint vera & necessaria, non inferunt veram & necessariam conclusionem, nisi applicata secundùm legitimam formam per rectam illationem.

Dices: Naturalis ratio non dictat nisi quæ sunt 32
de lege naturæ: Atqui dantur plures actus morales, qui non spectant ad legem naturæ, sed ad positivam, divinam, vel humanam: Ergo dictamen naturale rationis, non est sufficiens regula proxima moralitatis.

Respondeo distinguendo Majorem: non dictat directè & primariò, transeat; non dictat secundariò & ex consequenti negatur. Nam cùm ratio & lex naturalis dictet parendum esse cuilibet legitimè præcipienti, eo ipso quod quælibet alia lex, sive humana, sive divina, aliquid præcipiat vel prohibeat, ipsa naturalis ratio consequenter dictat illud esse faciendum, vel fugiendum. Addo quod, quando dicitur dictamen rationis nostræ esse proximam regulam morum, hoc non est intelligendum de ratione nostra nudè sumpta, & solo lumine naturali illustrata, sed de ratione ut informata præceptis legis divinæ, *vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem*, inquit S. Thomas qu. 2. de Malo, art. 4.

Ex his infertes contra Scotum, Suarem, Vazquem, & alios Recentiores, naturam rationalem, ut antecedit dictamen rationis, & quamcumque legem, non esse formaliter regulam moralitatis, quamvis possit quodammodo dici regula radicalis.

33 Probatur: Regula formalis moralitatis debet regulare & determinare modo morali, hoc est proponendo, præcipiendo &c. Sed natura rationalis, ut antecedit dictamen rationis, non hoc modo concurrit, sed inclinando per modum naturæ: Ergo &c. Addo quòd, cùm inclinatio naturæ rationalis non sit solùm ad bonum morale, sed etiam ad bonum physicum ordinis rationalis, nec solùm contra illam sit malum morale, sed etiam malum physicum; bonitas & malitia moralis ex prædicta inclinatione, ut antecedente dictamen rationis nequeunt sufficienter venari, sed solùm ex ipso dictamine rationis, ut participante legem æternam, eique subordinato. Unde natura rationalis, ut tale dictamen antecedit, potest solùm dici quodammodo regula radicalis, quia est radix luminis rationis & tale dictamen illi debetur. Dixi esse quodammodo regulam radicaliter quia non est ita universalis in ratione regulæ radicalis, sicut dictamen in ratione regulæ formalis: nam dictamen ut lege divinâ informatum, se extendit ad actus ordinis supernaturalis, ad quos inclinatio naturæ, directè saltem, non fertur.

A

B

§. II.

Solvitur Obiectio Scoti.

OBjicies cum Scoto: Omne judicium supponit aliquam mensuram sive regulam, in qua ejus certitudo fundetur: Sed non est in quo fundetur certitudo judicij sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, præter naturam ipsam rationalem: Ergo debet in ea fundari; ac proinde ipsa est prima regula moralitatis.

34

35 Confirmatur: Plura sunt, quæ ex sola habitudine convenientiæ, aut disconvenientiæ ad naturam humanam sunt bona, vel mala, antequam lege aliquâ præcipiantur, vel prohibeantur lege naturæ.

C

D

36 Confirmatur amplius: Si nulla daretur lex præcipiens, aut prohibens aliquos actus humanos, adhuc nihilominus homo esset agens morale, & operaretur bene, dando eleëmosynam malè autem, furando, aut mentiendo: Atqui tùc sola natura rationalis esset prima regula moralitatis: Ergo & modò.

37 Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: Id enim in quo fundatur certitudo judicii, sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, non est ipsa natura rationalis (cùm hæc, ut vidimus, non possit sufficienter determinare prædictum judicium ad genus motus) sed est ipsa æterna & increata Dei lex, à qua tanquam à prima regula ordinis moralis accipit certitudinem, ut in ejus virtute possit proximè regulare actus humanos, & ad ultimum finem dirigere. Unde ad primam confirmationem dicendum est, ea quæ solâ lege naturæ sunt præcepta, vel prohibita, esse moraliter bona, vel mala, per ordinem ad legem æternam, quæ est prima totius bonitatis & malitiæ moralis regula, & cujus lex ipsa naturalis, seu dictamen naturale rationis, est quædam intimatio & participatio, ut docet D. Thomas hic qu. 19. art. 4. ubi hæc habet: *Quod ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde Psalm. 4. dicitur: multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, inquantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quàm à ratione humana, & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.* Ex quo patet solutio ad secundam confirmationem: sublatâ enim omni lege positivâ divinâ & humanâ, homo adhuc diceretur agens morale & benè aut malè moraliter operans, per ordinem ad legem Dei æternam, quæ est prima totius moralitatis, seu bonitatis & malitiæ moralis, regula. Si verò supponatur primam hanc legem ac regulam operandi tolli, tunc facta hâc suppositione impossibili, destruetur omnis moralitas formalis (quia sublato primo alicujus generis, à quo cætera essentialiter dependent ea pariter destrui necesse est & remanebit sola moralitas fundamentalis constitens in capacitate, quam actus humani habebunt ut regulentur à legibus, si ponantur.

E

DISPVTATIO II.

De speciebus moralitatis.

Ad Quæstionem 18. D. Thoma.

MOrale genus, de quo disputatione præcedenti tractatum est vulgari divisione dividitur in duas species bonitatem scilicet & malitiam moralem de quibus breviter agendum est: postea resolvemus, an in eas adæquatè dividatur, vel sit tertia alia species media inter utramque.

ARTICULUS PRIMUS.

In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum?

§. I.

Referuntur Sententia, & vera eligitur.

1 SIcut in explicanda ratione generica moralitatis, varia sunt Authorum placita, ita & in exponenda ratione bonitatis moralis, quæ est prima ac præcipua ejus species, diversæ sunt eorum sententiæ. Prima est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem, quæ secundum rectam rationem necessariæ sunt ut actus interior simpliciter & absolutè denominentur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus in 2. dist. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuscujusque rei, quæ nihil aliud est, quàm

quàm collectio perfectionum omnium, quæ tali rei juxta naturam ejus debentur. Favet D. Thomas hic q. 18. art. 1. ubi explicat bonitatem actûs moralis, per hoc quod habeat plenitudinem essendi. & nihil illi deficiat ex his quæ suo esse congruunt, sicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c.

Secunda opinio asserit rationem formalem bonitatis moralis consistere in relatione conformitatis ad naturam rationalem, quatenus rationalis est, ut ad primam regulam; & ad rectam rationem, ut ad regulam proximam; quam relationem vult esse rationis, & denominationem quandam extrinsecam, desumptam à regula efficiente objectum per modum formæ extrinsecæ, & dantæ illi esse regularum & mensurarum. Ita Vazquez hic disp. 95. cap 10 & alii Recentiores.

Tertia ponit rationem formalem & specificam boni moralis in aliquo modo absoluto, actui humano superaddito. Hæc attribuitur Cajetano infrà q. 71. art. 6. & 72. art. 1. Sed ille loquitur de modo absoluto, habente transcendentalem respectum ad objectum, & contraponit ly *absolutum* purè relativo seu relatione prædicamentali, non transcendentali; unde non recedit à communi sensu Thomistarum, bonitatem moralem in habitudine transcendentali ad objectum moraliter bonum, hoc est, ut
2 conforme rectæ rationi & legi, constituentium.

Dico primò: Quamvis ad bonitatem moralem actûs requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt illi debita secundùm rectam rationem, non consistit tamen formaliter in illa collectione.

Prima pars patet, tum ex illo communi Dionysij effato quo asserit bonum resultare ex integra causa, malum ex quocumque defectu: tum etiam quia bonum idem est ac perfectum; perfectum autem est, cui nihil deest eorum quæ ipsi debentur: Ergo ad bonitatem moralem actuum humanorum requiritur collectio eorum omnium, quæ ex
3 parte objecti sunt ipsis debita.

Secunda verò pars, quod scilicet in tali collectione non consistat formaliter bonitas moralis actuum humanorum: probatur primò: Quia, ut dicemus conclusione sequenti, bonitas moralis non consistit in denominatione extrinseca, sed in aliquo intrinseco actui humano: Atqui collectio eorum quæ sunt debita actui, plura extrinseca includit, nempe objectum finem, circumstantias &c. Ergo in tali collectione non consistit formaliter bonitas moralis.
4

Probatur secundò: Ratio generica moralitatis realiter distinguitur ab hujusmodi collectione: Ergo & ratio specifica bonitatis. Antecedens patet: ratio enim generica moralitatis importat solùm ordinem ad objectum ut subjectum regulis morum. Consequentia probatur: Gradus generícus & differentialis in unaquaque re identificantur realiter; ac proinde ex reali distinctione unius ab altero tertio, infertur distinctio alterius ab eodem tertio, quia quæ sunt eadem inter se, distinguuntur ab uno tertio: ut dicit commune Dialecticorum principium, in quo ars syllogistica fundatur: Ergo si ratio generica moralitatis à prædicta collectione realiter distinguatur, ab ea quoq;
5 ratio specifica bonitatis realiter distingui debet.

Tertiò: si bonitas moralis esset prædicta collectio formaliter, non esset propriè species moralitatis; quia species est unum per se; talis autem collectio unum per accidens, cùm plura A involvat diversi generis, & in suo genere completa.

Denique probatur secunda pars conclusionis: Eodem modo cum proportione loquendum est de bonitate in moralibus, ac in naturalibus: in naturalibus autem sunt duo entium genera; quædam absoluta omnino, hoc est quæ non habent suam quidditatem in commensuratione ad extrinseca, ut lapis, lignum, & similia; alia verò respectiva, aut prædicamentaliter, aut transcendentaliter, ut potentiæ, habitus, & actus. Porrò quamvis bonitas entium absolutorum consistat in aggregato ex omnibus quæ ad eorum perfectionem requiruntur, ut fundat relationem appetibilitatis: naturalis tamen entium relativorum bonitas, non potest formaliter esse sita in collectione omnium B quæ ad eorum perfectionem requiruntur; quia quædam ad illa requiruntur tanquam extrinsecè connotata, ut objectum respectu actûs habitûs, aut potentiæ naturalis; in hujusmodi verò extrinsecis non potest bonitas eorum consistere formaliter, sed potiùs in habitudine & commensuratione ad illa: unde non ideò sunt bona his positis, quòd in illis formaliter consistat eorum bonitas, sed quia non potest intelligi quod entia respectiva habeant omnia ad suam perfectionem requisita, nisi intelligantur habere commensurationem ad prædicta extrinseca, in qua consistit bonitas, ut patet in habitu, qui non intelligitur habere C omnia ad suam perfectionem requisita, nisi quia connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cùm actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circumstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundùm rectam rationem sed potiùs in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati: requiruntur, ut dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit D ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non verò ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat.

Dico secundò: Bonitas moralis non consistit 7 in aliquo respectu rationis aut in denominatione extrinseca.

Prima pars patet ex dictis suprà de moralitate in communi: si enim ratio generica moralitatis in aliquo reali consistat prima ac præcipua ejus species non potest constitui per respectum rationis. Deinde, ut ibidem dicebamus, actus humani sunt moraliter boni meritorii, & laude digni, independenter ab omni fictione intellectûs, & bonitas moralis ex solo actu intellectûs, in eis non E resultat: Ergo non consistit in entе rationis, cujus fieri est cognosci, & quod, cessante intellectûs fictione, penitùs evanescit.

Secunda pars, quod nimirum non consistat, in 8 sola denominatione extrinseca probatur. Veritas quam actus intellectûs desumit ab objecto, est illa intrinseca, & idem dic de specificatione, quam potentiæ, habitus & actus in genere naturæ sortiuntur ab objectis: Ergo pariter bonitas moralis, bonum actus humani desumunt ab objectio ut conformi regulis morum, aut aliquid

ipſis intrinſecum, & non ſola denominatio extrinſeca. Unde D. Thom. hic q. 18. art. 4. ad 2. ait quòd *debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inheret actioni.*

9 Confirmatur: Bonitas moralis in habitibus virtutum eſt quid reale, & ipſis intrinſecum; illi enim realiter & ſpecie diſtinguuntur penes diverſas bonitates morales, quibus afficiuntur. quamvis interdum reſpiciant idem objectum in eſſe phyſico: Ergo etiam in actibus virtutum bonitas moralis erit aliquid reale ipſis intrinſecum. Conſequentia probatur: tum quia qualis eſt habitus intrinſecè, talem facit intrinſecè actum: tum etiam quia alias actus virtutis non poſſet habere rationem cauſæ efficientis, aut diſpoſitivæ, reſpectu virtutis moralis ut ſic; utraque enim cauſalitas ſupponit in actibus aliquid reale intrinſecum, proportionatum ad hoc ut poſſint cauſare bonitatem moralem virtutis: unde ulterius ſequeretur non dari virtutes morales acquiſitas, quia non daretur actus per quos poſſent acquiri; nam per actus in eſſe phyſico non poſſunt comparari, neque etiam per actus in eſſe moris, ſi bonitas moralis non ſit quid reale ipſis intrinſecum: Ergo &c.

10 Dico tertiò, Bonitatem moralem formaliter conſiſtere in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum.

Hæc concluſio ſequitur ex principiis diſputatione præcedente ſtatuus: cùm enim bonitas ſit ſpecies moralitatis, debet ex parte generis importare idipſum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitas eſſentiam collocavimus. Et parte verò differentiæ, nihil aliud poteſt addere, niſi quòd talis habitudo ſit ad objectum ut conſonum regulis morum: tum quia per hoc diſtinguitur à malitia, quæ reſpicit objectum diſſonum: tum etiam quia bonitas cujuslibet rei eſt conformitas cum ſua regula, ac proinde bonitas actûs humani debet eſſe conformitas cum
11 regula talis actus, quæ eſt recta ratio.

Confirmatur: Bonitas moralis, cùm pertineat ad genus menſurabilis & regulabilis, per regulas morum, & menſurabile ut tale dicat ordinem ad menſuram, non poteſt conſiſtere in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito, ſed ſolùm in aliquo reſpectu ad ipſius menſuram: Sed talis reſpectus non eſt rationis, ut ſupra oſtendimus, neque prædicamentalis, cùm non tendat ad terminum ſub ratione puri termini, ſed illum per modum ſpecificativi & cauſæ formalis extrinſecæ reſpiciat, & interdum tendat in objectum non exiſtens, ſicut cùm quis appetit bonum poſſibile: Ergo ſolùm poteſt eſſe reſpectus tranſcendentalis ad objectum, ut conſonum regulis morum.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

12 OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Thomas hic art. 1. ubi expreſsè explicat eſſentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus, ſed collocat illam in plenitudine eſſendi, ut ſcilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ ſuo eſſe congruunt, cujuſmodi ſunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c. Ergo non in tali habitudine, ſed in horum collectione, prædicta bonitas conſiſtit.

13 Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus non eſt neceſſe aliud ponere, quàm collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur, & debent concurrere, ut conſtare poteſt inductione in quacunque re naturali, ut homine, equo, &c. quæ tunc habent bonitatem & perfectionem, cùm nihil illis deeſt ex his quæ ad eorum integritatem & plenitudinem neceſſaria ſunt: Ergo ſimiliter bonitas moralis actuum humanorum conſiſtit in collectione omnium quæ ad eos requiruntur, ſine alio ordine vel habitudine ſuperaddita.

Ad objectionem reſpondeo, quod quando S. Thomas dicit bonitatem moralem actuum humanorum conſiſtere in plenitudine eſſendi, quam conſtituit in collectione objecti & circumſtantiarum debitarum non loquitur in ſenſu formali, ſed cauſali; & ſolùm intendit quod habitudo ad objectum conſonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter conſiſtit, neceſſariò præſupponit in actu morali debitum objectum finem, & circumſtantias, eaque omnia exigit ad hoc ut in actu reſultet. Unde articulo ſequenti in reſp. ad 3. concludit quòd *ipſa proportio actionis ad effectum eſt ratio bonitatis ipſius.* Et art. 4. ad 2. ait: *Quamvis finis ſit cauſa extrinſeca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inheret actioni.* Non ergo conſtituit formaliter bonitatem moralem in plenitudine eſſendi, ſeu collectione objecti, finis, & circumſtantiarum debitarum, ſed in proportione & habitudine ad objectum debitis circumſtantiis veſtitum; & ſolùm vult talem plenitudinem ſeu collectionem ad bonitatem moralem neceſſariò prærequiri, tanquam fundamentum hujus habitudinis & proportionis. Quare exemplum quod adducit de bonitate phyſica, tenet quantùm ad aliquid non quantum ad omnia. Paritas in eo conſiſtit, quod ſicut ad hujusmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones & formas ſibi debitas ſecundùm exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte redditur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus eſt omnibus quæ recta ratio poſtulat, & per cujuſvis eorum defectum, redditur mala & peccaminoſa. Ratio autem diſcriminis eſt: quia in rebus abſolutis, qualis eſt ſubſtantia, regula bonitatis non eſt aliquid extrinſecum, ſed ipſum ſubjectum, & propterea tota bonitas ſumitur ex convenientia ad illud, neque eſt aliud præter ipſas formas, quæ ſubjecto conveniunt: in actionibus verò, quarum totum eſſe eſt in ordine ad objectum, tota bonitas eſt reſpectiva; & propterea aliud eſt quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas reſultet, ſcilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumſtantiæ debitæ; & aliud ipſa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu conſurgit. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem.

15 Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Relatio conformitatis, in qua nos conſtituimus bonitatem moralem actûs, ſæpè eſt ad objectum non exiſtens, ut cùm quis delectatur de aliquo futuro, vel præterito: Ergo non eſt realis, ſed rationis. Conſequentia videtur manifeſta: quia relatio realis exigit terminum realem & exiſtentem, cùm à termino ſpecificetur.

Huic

16 Huic argumento patet ſolutio ex dictis diſputatione præcedenti de moralitate in communi : licèt enim relatio illa conformitatis, in qua bonitas moralis conſiſtit, poſſit eſſe ad objectum non exiſtens, & ſic non ſit relatio prædicamentalis & ſecundùm eſſe, hoc tamen non tollit quòd ſit relatio tranſcendentalis vel ſecundùm dici, cùm ipſa non expoſcat neceſſariò terminum realem vel exiſtentem, ſed poſſit ad entia rationis, vel ad res non exiſtentes terminari, ut patet in ordine tranſcendentali quem Logica dicit ad ſuum objectum, vel actus voluntatis ad dignitates & honores quos appetit, qui ſunt mera entia rationis, aut denominationes extrinſecæ. Sicut ergo hoc argumentum Vaſquezii non probat non dari actum realem circà objectum non exiſtens, ita nec probat non dari moralitatem realem actûs erga objectum non exiſtens ; cùm illud ipſum objectum non exiſtens, poſſit eſſe menſuratum & ſubordinatum regulis rationis, ſubindeque terminare & ſpecificare actum moralem.

Objicies tertiò contra eandem concluſionem : 17 Bonitas & malitia actuum humanorum pendet à libera hominum voluntate aliquid diſponente extrinſecè circa actus humanos : Ergo non eſt aliquid eis intrinſecum, ſed ſolùm denominatio extrinſeca. Conſequentia patet : quia ſic diſponendo voluntas non influit illis aliquid reale aut phyſicum, ſicut nihil phyſicum imprimit monetis diſpoſitio principis, eis dantis pretium, ſed ſolùm extrinſecam denominationem. Antecedens etiam conſtat, tum in actibus qui mali non ſunt ex objecto ſecundùm ſe, ſed quia prohibitum eſt : tum etiam in multis actibus malis jure naturæ, qui non important repugnantiam ad rectam rationem, niſi ſuppoſitâ aliquâ conditione dependente à libera hominum voluntate : v.g. furtum, cùm ſit acceptio rei alienæ invito Domino, requirit duo quæ pendent à voluntate libera, ſcilicet rem quæ accipitur, eſſe ſub dominio alterius, & dominum eſſe invitum ; adulterium, requirit alterum eorum à quibus committitur, eſſe matrimonio alicui junctum, quod pendet ex libero conſenſu illius.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando 18 Conſequentiam : licèt enim à poſitione vel mutatione legis pendeat actus in ratione boni vel mali moraliter, inquantum per eam immutatur objectum in eſſe moris, in ordine ad quod actus humanus habet ſuam moralem bonitatem vel malitiam ; ex hoc tamen non ſequitur bonitatem aut malitiam moralem in extrinſeca denominatione conſiſtere ; quia, ut ſæpè diximus, actus realis voluntatis, per veram & realem tendentiam poteſt ferri in objectum, ut ſubeſt alicui denominationi rationis, & prout ab illa in ratione menſurabilis dependet ; ſicut cum aliquis deſiderat ſibi dignitatem vel juriſdictionem, quæ eſt extrinſeca denominatio.

19 Objicies ultimò contra ultimam concluſionè : Relationi nihil eſt contrarium, ut ex Ariſtotele in capite de Relatione docent communiter Dialectici : Sed bonitati morali contrariatur malitia : Ergo bonitas moralis non conſiſtit in relatione, ſed in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito.

Confirmatur : Bonitas moralis fundat in actibus humanis relationem conformitatis menſurabilis ad menſuram, quæ eſt prædicamentalis & tertii generis : Sed una relatio non poteſt eſſe fundamentum alterius, alioquin daretur proceſſus in infinitum, ut docetur in Logica : Ergo idem quod priùs.

Reſpondeo hoc argumentum, ejuſque confir- 20
mationem, ſolùm probare quòd bonitas moralis non poteſt in relatione prædicamentali conſiſtere ; hæc enim non habet contrarium, nec aliam relationem fundat : relatio verò tranſcendentalis, quæ entitativè eſt aliquid abſolutum, poteſt contrarium habere, & relationem prædicamentalem fundare : ſicut datur contrarietas inter actus & habitus, ac in ipſis fundantur relationes aliquæ ſecundùm eſſe, in quibus tamè non conſiſtit ipſa ratio propria actûs vel habitus unde bonitas moralis poteſt conſiſtere, & de facto conſiſtit in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum, qui eſt ratio fundàndi relationem prædicamentalem conformitatis menſurabilis ad menſuram, & qui priùs intelligitur in actu quàm talis relatio reſultet.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis facilè colligitur quid ſit dicendum de malitia morali, quæ eſt altera ſpecies moralitatis, oppoſita bonitati morali : ſuppoſito enim quod ſit forma poſitiva, non poteſt in alio conſiſtere, 21
quàm in habitudine tranſcendentali ad objectum, ut diſſonum regulis morum ; cùm debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, ſubindeque ſecundùm gradum genericum importare habitudinem illam, in qua moralitas formalis conſiſtit ; in ratione verò ſpecifica debeat conſtitui per habitudinem ad objectum, oppoſitam ei, quæ conſtituit bonitatem moralem : unde cùm bonitas moralis importet habitudinem convenientiæ ad rationem, mediante objecto, malitia moralis debet in ratione ſpecifica conſtitui per habitudinem difformitatis & diſconvenientiæ ad rationem, ſeu per ordinem tranſcendentalem ad objectum ut difforme rectæ rationi. Dixi : *Suppoſito quod malitia ſit forma poſitiva* : quia celebris eſt controverſia circa conſtitutivum peccati commiſſionis, an ſcilicet illud per aliquid poſitivum, vel privativum, aut per utrumque ſimul in ratione mali moralis conſtituatur ? De quo fusè agemus in Tractatu de Peccatis, ubi hæc quæſtio propriam ſedem habet, licèt ab aliquibus hic pertractetur. *Diſp. 4. ar. 1.*

ARTICULUS II.

Vtrum indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam ?

AFfirmant Medina, Martinez, Joannes à S. Thoma, Idefonſus Baptiſta, & alij ex noſtris Thomiſtis : negant vero Curiel, Lorca, Cornejo, & Salmanticenſes, cum quibus.

Dico, indifferentiam non eſſe aliquam ſpeciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam ; ſubindeque actum moralem adæquatè dividi in bonum & malum.

Probatur primò : Omnis ſpecies moralitatis 22
debet eſſe poſitiva, ſeu per aliquid poſitivum conſtitui : Sed indifferentia, quam aliqui actus habent ex tua ſpecie ſeu objecto, non conſiſtit in

aliquo positivo, sed in mera negatione bonitatis & malitiæ, cùm non repugnantia ad eas aliunde quàm ex objecto habendas: Ergo non constituit speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam. Major patet: ratio enim generica positiva non potest per puram negationem contrahi & determinari ad certam speciem, cùm ex ente & non ente non possit aliqua species constituti: moralitas autem actuum humanorum in aliquo positivo consistit, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo omnis species moralitatis debet esse positiva, & per aliquid reale & positivum constitui. Minor autem, in qua est difficultas, sic probatur. Omnis species positiva debet posse salvari in aliquo individuo: Sed non potest dari aliquis actus indifferens in individuo, ut docet S Thomas hîc art. 9. & nos infrà disp 5. ostendemus: Ergo indifferentia non est species aliqua positiva moralitatis in actibus humanis, sed sola negatio bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quàm ex objecto habendas. Unde idem S. Doctor ibidem sibi hoc argumentum objicit: *Nulla species est quæ subse non contineat vel continere possit aliquod individuum*: *Sed aliquis actus est indifferens secundùm suam speciem, ut dictum est*: *Ergo videtur quòd aliquis actus individualis potest esse indifferens.* Et respondet: *aliquem actum esse indifferentem secundùm suam speciem, potest esse multipliciter*: *uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens; & sic procedit ratio*: *sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod obiectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum, per fidem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus*: *sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo superuenire homini aliunde quàm à principijs speciei.* Quibus verbis ponit S. Doctor indifferentiam actuum humanorum, non in aliquo positivo quod desumatur ab objecto, sed potiùs in negatione formalitatum, quæ ab objecto desumuntur, cum non repugnantia eas aliunde habendas, scilicet à fine aut circumstantijs: & sic solvit argumentum sibi propositum, & salvat non dari actum indifferentem in individuo, licèt aliquis actus dicatur indifferens ex sua specie: quia non dicitur indifferens ex sua specie positivè, sed negativè, quatenus ex vi suæ speciei, in entis consideratæ, nec bonitatem nec malitiam moralem sibi vendicat, potest tamen utramque habere aliunde: Eo modo quo natura humana non habet secundùm se quod sit singularis, aut universalis, potest tamen aliunde habere universalitatem, nempe ab intellectu, & singularitatem a principijs individuantibus.

23 Probatur secundò conclusio: Duæ sunt tantùm species moralitatis objectivæ: Ergo & moralitatis formalis. Consequentia patet: quia moralitas formalis in actibus humanis desumitur à moralitate objectiva, quæ reperitur in objectis. Antecedens probatur: Objectum non respicit rationem & regulam, nisi aut ipsam adæquando, aut non adæquando; si eam adæquet, est ipsi conforme; si non adæquet, difforme: Ergo duplex tantùm est moralitas objectiva potest reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ specificat bonitatem moralem, & difformitas seu deviatio à lege, quæ malitiam moralem constituit: & inter illas nullum potest dari medium positivum, sed tantùm negativum per negationem utriusque extremi, sicut nec inter par & impar, simile & dissimile. Hanc rationem tangit D. Thomas hic art. 8. his verbis: *Actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Vnde si obiectum actus includat aliquid, quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundùm suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti: si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundùm speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actûs non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut leuare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi; & tales actus secundùm speciem suam sunt indifferentes.* Ubi, ut vides, ordinem ad rationem, ex quo est tota moralitas dividit adæquatè, in ordinem conuenientiæ, qui constituit bonitatem, & in ordinem disconvenientiæ, qui constituit malitiam: quicquid verò nec conveniens est, nec disconveniens, sed indifferens, excludit à prædicto ordine, & consequenter à linea moralitatis, quæ in eo consistit.

24 Dices inter conveniens & disconveniens mediare indifferens, sitque non conveniens regulæ, & hoc esse tertiam speciem moralitatis, distinctam à bonitate & malitia.

Sed contra: Vel hoc quod dicitur non conveniens, subest, actu regulæ rationis, vel non? Si non subest, eo ipso nulla dabitur in eo moralitas, quæ essentialiter consistit in prædicta subjectione atque adeò indifferentia illa, vel non convenientia non erit species moralitatis. Si autem subest, prædicta non convenientia nequit esse solùm negativa, sed privativa, vel contraria, quæ est idem ac disconvenientia: sicut omissio actûs est privatio culpabilis & peccaminosa, quando talis actus subest legi & cadit sub præcepto. Neque valet, si dicas actum indifferentem cadere sub lege, non præcipiente aut prohibente, sed permittente, & ex illa ejus objectum aliquam moralitatem habere. Nam, ut infrà dicemus, actus indifferens non cadit sub lege positivè, sed solùm negativè, inquantum lex non curat de ipso, & ab eo suam dispositionem retrahit; quod ad moralitatem non sufficit.

§. I.

Solvuntur obiectiones.

25 OBjicies primò: Ex D. Thoma hic art 8. ad 1. & qu. 1. de Malo, art. 4 & q. 2. art. 5. Bonum & malum in moralibus non opponuntur immediatè: Ergo mediat inter illa tertia aliqua species, quæ non potest esse alia quàm indifferentia.

26 Respondeo Bonum & malum non esse opposita immediatè simpliciter, & absolutè, quia inter illa absolutè datur medium, nempe actus humanus physicè consideratus: Sed solùm in genere moris, quatenus immediatè dividunt genus illud, sicut rationale & irrationale dividunt animas.

27 Objicies secundò: Omnis actus ex deliberata voluntate præcedens, est moralis: Sed actus indiffe-

differens ſecundùm ſpeciem, ut ire in hortum, colligere flores, levare feſtucam, ex deliberata voluntate procedunt, ut ſupponimus: Ergo ſunt morales, ſubindeque aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt. Minor patet, Major autem probatur ex D Thoma ſuprà qu. 1. art. 3. in fine corporis ubi ait: *Idem ſunt actus morales, & actus humani*: Sed actus, qui ex deliberata voluntate procedunt, ſunt humani, ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ſic dicente: *Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*: Ergo actus ex deliberata voluntate procedentes, ſunt morales.

28 Reſpondeo diſtinguendo Majorem: eſt moralis ſecundùm ſpeciem & ex objecto, nego: in individuo, & ex fine, vel aliis circunſtantiis, concedo. Sicut ergo omnis homo in individuo vel eſt albus, vel non albus, ſi tamen homo ſpectetur ſecundùm eſſentiam, neque eſt albus, neque non albus, ſed abſtrahit ab utroque: ita ſimiliter licèt quilibet actus liber in individuo ſit moralis, ſi tamen conſideretur ſecundùm rationem ſpecificam & prout tendit in objectum abſtrahens à bonitate & malitia, non eſt moralis, vel non moralis, ſed abſtrahit ab utroque.

29 Inſtabis: Actus levandi feſtucam v. g. prout præcisè terminatur ad tale objectum, præſcindendo à quacunque alia circunſtantia, fit ex deliberata voluntate: Ergo ſecundùm rationem ſpecificam, & prout terminatur ad tale objectum, eſt moralis, & conſequenter ſub aliqua ſpecie moralitatis. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo, art. 5. in Corp. ſic ait: *Si ergo loquamur de actu morali ſecundùm ſuam ſpeciem ſic non omnis actus moralis eſt bonus vel malus, ſed aliquis indifferens.* Ubi actum indifferentem appellat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem: Non ergo ſolùm ex ratione individuali, & ex fine, aut aliis circumſtantiis, ſed etiam ex objecto, & ratione ſpecifica moralis eſt.

30 Reſpondeo, quod licèt actus indifferens, ut talis, & ſecundùm rationem ſpecificam conſideratus, procedat à ratione, ſeu voluntate deliberata, modo phyſico, ſcilicet cum indifferentia ad utrumlibet, non tamen ab ea procedit modo morali, quia ab ea non procedit per principia moralia, & cum determinatione legis: unde ut talis non pertinet ad genus moris, niſi ſolùm inititativè, radicaliter, & indirectè, quatenus adjunctà aliquà circunſtantiâ poteſt induere moralitatem; eo modo quo fundamentum pertinet inititativè ad genus relationis, & negatio ad genus formæ quam removet. Et in hoc ſenſu D. Thomas loco citato actum indifferentem vocat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem.

31 Urgebis: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi, & circa quem lex habet ſpecialem actum: Sed actus ex objecto indifferentes, ſunt ſubjecti legi, & reſpectu horum lex habet aliquem ſpecialem actum: Ergo ſunt morales formaliter & eſſentialiter, & non ſolùm fundamentaliter & inititativè. Major patet: quia moralitas actûs ſumitur ex ſubjectione ad legem aliquid de eo dictantem. Minor probatur ex D. Thoma infrà qu. 92. art. 2. ubi docet quod lex habet tres actus, ſcilicet prohibere, præcipere, & permittere. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum: Quidam ſunt boni ex genere ſuo, & reſpectu horum ponitur legis actus præcipere ſeu imperare. Quidam autem ſunt actus mali ex genere ſuo, ſicut actus vitioſi: & reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam verò ex genere ſuo ſunt actus indifferentes: & reſpectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis ſpecialis actus legis, ſcilicet permiſſio.

Confirmatur: Nihil eſt in rerum natura, ſive bonum, ſive malum, ſive indifferens, quod actu 32
non cadat ſub divina providentia: Ergo etiam quod non cadat ſub aliqua lege, ſaltèm ſub lege æterna, quæ eſt prima regula totius moralitatis. Ergo actus indifferentes ſunt ſubjecti legi, ſubindeq; intra genus actuum moralium exiſtunt, & aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt.

Pro ſolutione hujus argumenti, ſciendum eſt, 33
permittere dici actum legis poſitivum, & negativum. Dicitur actus poſitivus uno tantùm modo, quando ſcilicet lex diſpenſat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & ſimilibus quæ lex præcipit, & in quibus ſuperior ex juſta & legitima cauſa diſpenſat. Dicitur verò actus negativus quadrupliciter. Primò quando lex non præcipit quod melius eſt: ſic matrimonium dicitur permiſſum, quia virginitas non eſt in præcepto. Secundò quando lex non prohibet ſic convolare ad ſecundas nuptias dicitur permiſſum, quia non eſt prohibitum. Tertiò quando aliquid non impedit cùm poſſit: ſic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quartò quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Ad hoc ergo ut aliquis actus ſit in genere moris, debet ejus objectum legi poſitivè, id eſt ſecundùm actum poſitivum, & non ſufficit quod ſubdatur negativè: actus autem cujus objectum ſubditur legi poſitivè permittenti, eſt bonus, ſi fiat eo modo quo lex permittit; malus verò, ſi fiat alio modo: quia in primo caſu eſt conformis legi diſpenſanti, & tollenti ab objecto deformitatem quam alias haberet; in ſecundo verò eſt circa objectum difforme legi. Hoc præmiſſo.

Ad argumentum reſpondeo, diſtinguendo 34
Majorem: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi poſitivè, concedo Majorem: negativè, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Actus indifferentes ex objecto ſunt ſubjecti legi, negative, concedo: poſitivè, nego. Illi enim dicuntur permiſſi à lege ſolùm negativè, quia lex de illis non curat, nec eos præcipit aut prohibet ſed eis ſuam diſpoſitionem negat, merè indifferenter ſe habendo circa illos. Unde quando S. Thomas docet permittere eſſe actum legis, vel loquitur de permiſſione poſitiva, qua lex diſpenſat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore quadrageſimæ. aut nubere cum conſanguinea in ſecundo gradu: vel ſi loquatur de permiſſione purè negativa, non ſumit actum propriè & ſtrictè, ſed lato modo, & prout abſtrahit ab actu verò, qui dicitur talis realiter, & ab actu grammaticaliter dicto, qui in re talis non eſt, ſed ſignificatur ad modum actûs, ut quieſcere, otiari, & ſimilia, quæ licèt verè actus non ſint, imò potiùs ſint carentiæ actûs, tamen ad modum actûs 35
ſignificantur.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: Nihil eſt quod non cadat ſub lege æterna, ut eſt ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, tranſeat: quod

fine operis, qui convertitur cum objecto, non verò de fine operantis, qui ab ipso distinguitur. Aut si loquatur de fine operantis, per actum humanũ intelligit ipsum actum imperantem, qui finem ut proprium immediatum objectum respicit. Vel etiam dici potest, ipsum loqui de actibus imperatis formaliter & reduplicativè quà tales sunt: illi enim sub hac formalitate & reduplicatione sumpti specificantur à fine, sicut & ipse actus imperans. De quo fusè disp. sequenti art. 3. A

6 Objicies secundò: Dantur actus boni ex sua specie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, sed solùm ex fine ad quem ordinantur: Ergo prima & specifica bonitas actuum humanorum non sumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur in actu fortitudinis, qui ex proprio objecto, quod est tolerantia passionis aut mortis, nullam habet bonitatem, nisi adjungatur finis extrinsecus alterius virtutis perfectioris, v.g. fidei aut justitiæ, ut docet idem D. Thomas 2. 2. *qu.* 124. *art.* 3. Idem patet in actu virginitatis, cujus propria bonitas sumitur ex fine religionis, qui est cultus Dei, ad quem ordinatur per votum, & ideo secluso voto, & cessante tali fine, virginitas non est specialis virtus, ut tradit idem Angelicus Doctor *ibidem qu* 152. *art.* 3. *ad* 3. B

7 Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano 2. 2. *qu.* 123. *art.* 7. actum fortitudinis habere suam bonitatem ab objecto proprio & immediato, quod est tolerare passionem aut mortem, non verò à fine operantis, nisi ad summum tanquam à conditione extrinsecè connotata, sine qua hujusmodi objectum non esset bonum honestum. Duobus enim modis potest requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti se tenentis, & per modum conditionis seu extrinseci connotati: tunc requiritur per modum rationis formalis, quando etiam eo posito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipsius; ut cum aliquis vult ire in agrum ad acquirendam sanitatem, egressus enim iste ad agrum non aliam habet honestatem, præter eam quæ est in acquisitione valetudinis: tunc vero se habet per modum conditionis, seu extrinseci connotati, quando objectum ex propria materia specialem habet honestatem, præter honestatem finis, quam tamen non haberet absque illo vel alio simili connotato; & ita se habent sustinentia passionis aut mortis, & omnimoda abstinentia à veneris: quamvis enim neutrum istorum habeat absolutè honestatem, nisi connotet aliquem honestum finem, ad quem ordinetur, ex hoc tamen quod hujusmodi finem connotet, habet ex propria natura honestatem distinctam ab honestate finis; sustinentia quidem passionis aut mortis, si sit propter fidem, aut justitiam; abstinentia vero omnimoda à veneris, si sit ad vacandum rebus divinis, ex imperio religionis, & ex amore cœlestis contemplationis. Ratio vero à priori, ob quam finis imperantis se habet interdum ut ratio formalis, interdum ut pura conditio, est quia objectum habet aliquando specialem difficultatem, quam ratio postulat vinci, & in qua vincenda non potest non esse specialis honestas pertinens ad specialem virtutem: interdum vero non est illa specialis difficultas. Utrumque patet exemplis adductis: nam in eo C D E quod est pati mortem propter fidem, & abstinere à veneris, ob amorem cœlestis contemplationis, est specialis difficultas, quam ratio postulat vinci, distincta ab ea quam habet confessio fidei, aut amor cœlestis contemplationis; at verò in egressu ad agrum per se loquendo non est difficultas specialis, quam ratio postulet vinci, distincta ab ea quæ reperitur in acquirenda valetudine.

8 Objicies secundò: Actus indifferens ex sua specie, & bonus vel malus in individuo, habet primam bonitatem aut malitiam ex fine, vel aliis circumstantiis; ex suo enim objecto est indifferens: Ergo primam & specificam moralitatem non habent omnes actus humani ex objecto.

9 Omissis vanis solutionibus, respondeo primam & specificam actuum humanorum moralitatem desumi ab objecto, quando est de se bonum aut malum, sicque intelligendam esse nostram conclusionem: quando verò objectum non est de se bonum aut malum, sed putè indifferens, prima & substantialis moralitas actûs desumitur à prima circumstantia, quæ determinat formaliter ipsum objectum ad rationem boni aut mali objectivè: unde tunc circumstantia non habet rationem puræ circumstantiæ, seu accidentis respectu actûs, sed transit quodammodo in rationem objecti moraliter specificantis.

10 Objicies tertiò: Actus exterior habet rationem objecti respectu interioris: Atqui actus interior non accipit suam bonitatem aut malitiam ab exteriori, sed potiùs bonitas & malitia actûs externi sumitur à bonitate vel malitia actus interni: ut docet D. Thomas *infra qu.* 20. Ergo actus humani non desumunt suam bonitatem & malitiam ab objecto.

11 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: actus internus specificatur ab externo, ut est in intentione: furtum enim v.g. ut apprehensum, movet voluntatem ad sui appetitionem, & specificat volitionem furti, quam antecedit in ordine intentionis; è contra verò in executione furtum externum, ut emanat ab actu interno, participat malitiam ejus, & est illo posterior in executione. Neque verò est inconveniens concedere, quòd actus externus & internus mutuò sibi communicent bonitatem aut malitiam, secundùm diversas rationes, & in diverso genere causæ; & quod internus desumat illam ab externo, ut est in intentione, & ut à causa formali extrinseca, vel finali; externus verò, ut est in executione, eam ab interno in genere causæ efficientis participet.

12 Dices: Ex hac solutione & doctrina sequitur, actum saltem externum non desumere suam bonitatem aut malitiam ab objecto: si enim illam habeat ab actu interiori, à quo imperatur, non potest illam habere ab objecto, seu materia circa quam versatur.

13 Respondeo actum exteriorem, imperatum à voluntate, habere duplicem bonitatem aut malitiam; unam scilicet ex propria materia, circa quam versatur, v.g. furtum, & rem tutto, ex re aliena ut subtrahienda, vel subjicienda possessioni propri domini; & hæc bonitas aut malitia, nihil aliud est, quàm habitudo proportionis, aut improportionis ad hujusmodi materiam propriam, secundùm quod cadit sub dictamine rectæ rationis: aliam verò ab actu interiori, à quo imperatur: ex actu enim interiori imperante moralitas derivatur ad exteriorem;

ARTICULUS II.

Vtrum omnis actus humanus, tam internus, quàm externus, aliquam bonitatem, aut malitiam moralem desumat à circunstantiis?

PAtrem negativam tenet Durandus *in 2. dist. 38. qu. 1.* ubi docet nullam circumstantiam (ut talis est) tribuere actui humano bonitatem aliquam, vel malitiam: quia cùm illam tribuit, transit in rationem objecti, & desinit esse circunstantia. Unde hic Author agnoscit quidem circunstanti- B as morales in ordine ad entitatem actûs cui accidunt, sed in ordine ad actum ut moralis est, dicit non esse circunstantias, sed objecta. Huic sententiæ favet noster Conradus *hic qu. 19 art. 2.* ubi concedit quidem actui exteriori, quòd à circunstantiis recipiat bonitatem vel malitiam, sed id negat actui interiori, seu à voluntate elicito; eodem planè fundamento ductus, nimirum quia existimat omnia quæ sunt volita à voluntate, habere rationem objecti, subindèque non posse esse circunstantias.

§. 1.

Conclusio affirmativa statuitur.

19 DIco tamen, omnes actus humanos, etiam internos, desumere à circunstantiis aliquam bonitatem vel malitiam. Ita communiter Theologi cum S. Thom. *hic art. 3.* ubi hanc assertionem probat ex analogia ad res naturales, in quibus bonitas & perfectio sumitur non solùm à forma quæ dat speciem, sed etiam ab accidentibus: v. g. in homine bonitas & pulchritudo sumitur non solùm ex forma, sed etiam ex figura, debitâ proportione, & aliis accidentibus: cum enim quodlibet ens creatum sit potentia, tota plenitudo essendi ipsius non consistit in essentia, sicut in Deo, sed etiam in accidentibus essentiæ superadditis: Ergo pariter in actione humana bonitas non solùm sumitur ex objecto, quod se habet ad modum formæ tribuentis speciem, ut articulo præcedenti ostendimus, sed etiam à circunstantiis, quæ sunt quædam accidentia ei adjuncta.

20 Ratio verò à priori est, quia tales circunstantiæ possunt importare ordinem convenientiæ, vi disconvenientiæ ad rationem, sive ille sit ejusdem rationis cum eo quem importat objectum, sive diversæ: non solùm enim est disconveniens rationi furari, sed etiam furari in loco sacro, aut in tanta quantitate; atque adeò sicut actus, ex eo quod est tendentia in objectum, ut dicens ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rectam rationem, accipit ab illo bonitatem, vel malitiam; ita & à circunstantia dicente similem ordinem ad rationem, accipit etiam aliquam bonitatem & malitiam. Hinc est quòd SS. Patres, & Philosophi morales, mirum in modum exaggerant malitiam & deformitatem, quam actus mali & peccaminosi sumunt, vel à conditione personæ, vel à circunstantia loci aut temporis. Nam ex conditione personæ aggravari peccatum docet Isidorus lib. sent. A cap. 18. *Peccata* (inquit) *quæ incipientibus levia sunt, perfectis viris gravia deputantur. Tantò enim gravius cognoscitur esse peccatum, quantò maior qui peccat habetur. Crescit enim delicti cumulus iuxta ordinem meritorum, & sæpè quod minoribus ignoscitur, maioribus imputatur.* Quem Isidori locum D. Thomas *infra qu. 73. art. 10.* adhibet ad probandum quòd *magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.* Ubi & in corpore articuli varias hujus aggravationis causas congerit, quæ ibidem videri possunt. Hinc etiam Salvianus lib. 4. de Gubern. sic in Christianos peccantes graviter invehitur: *Omnia Christianorum culpa Divinitatis iniuria est: atrocius sub sancti nomine professione peccamus. Ipsa errores nostros religio quam profitemur accusat.* Ex circunstantia verò loci Tullius Antonii, B qui in concione quam habebat ad populum evomuerat, fœditatem eleganter exagerat, his verbis: *Si inter cœnam in tuis illis immanibus poculis hoc tibi accidisset, quis non turpe diceret? In cœtu verò populi Romani, negotium publicum gerens, magister equitum, cui ructare turpe esset, is vomens frustra esculetis, vinũ redolentibus, grevium suũ, & totum tribunal implevit.*

Videri etiam potest D Hieronymus in epistola increpatoria ad Sabianum Diaconum, qui virgi- 21
nem quandam sacram, è monasterio Bethlehemitico ad stuprum, fugamque sollicitaverat: ibi enim hoc immane scelus, à circunstantia loci sieri, in quo commissum fuerat, marum in modum exaggerat, his verbis, quibus ipsum alloquitur: *Infelicissime mortalium, tu spelunca illam, in qua Dei Filius natus est, & veritas de terra orta est, & terra dedit fructum suum, de stupro conflictaris ingredieris? Non times, ne de præsepi infans vagiat, ne puerpera Virgo te videat, ne Mater Domini contempletur? Angeli clamant, Pastores currunt, stella desuper rutilat, Magi adorant, Herodes terretur, Hierosolyma conturbatur & tu cubiculum Virginis, decepturus Virginem irrepis? Paveo miser, & tam mente quàm corpore perhorresco, non possum ultra progredi, prorumpunt! achrymæ antequam verba, & indignatione pariter ac dolore, in ipso meatu faucium spiritus coarctatur. Vbi mare illud eloquentiæ Tulliane? ubi torrens fluvius Demosthenis? Nunc perfectò muti effetu ambo, & vestra lingua torpesceret: inventa est res quam nulla eloquentia explicare queat; repertum est facinus, quod nec Attellanus possit effari.*

Denique de circunstantia temporis eleganter 22
disserunt D. Chrysostomus, & S. Leo Pape: hic enim serm. 7. de Passione, scelus Judeorum, eò quòd in festo Paschali Christum occiderint, sic exprobrat: *Quando qui ornare templum, mundare vasa, victimas providere, & legitimis purificationibus sacratiorem diligentiam adhibere debuerant, parricidalis odij furore concepto, ad unum opus vacant, & in unum facinus simili crudelitate coniurant.* Ille verò homil. 49. in Matth. crimen Herodis, qui ipso die natalis sui, necem Joanni Baptistæ, aggravat ex circunstantia hujus temporis: *Temporis ipsius importunitas* (inquit) *scelus Herodis mirum in modum amplificat. Nam quando gratias Deo agere oportebat, qui cum illo die in lucem perduxit, tunc nefandissimam eadem committit. Quando vinctum ex gaudio solvere debebat, ad vincula iniquissima suo iussu mors accessit.* &c.

Potest etiam probari conclusio, destruendo 23
præcipuum fundamentum adversæ sententiæ.

Duran-

Durandus enim & Contradus asserunt, actus humanos nullam desumere bonitatem vel malitiam à circumstantiis, quia existimant eas, dum actum humanum afficiunt, transire in rationem objecti, & sic non habere amplius rationem circumstantiæ: Sed licèt interdum hoc accidat, sicut quando actus est indifferens ex sua specie & objecto, & fit moraliter bonus vel malus in individuo (tunc enim, ut articulo præcedenti annotavimus, prima circumstantia, à qua accipit bonitatem aut malitiam, transit in objectum) hoc tamen in aliis casibus non evenit: Ergo ruit præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Major patet ex dictis initio hujus articuli, Minor verò suadetur. Objectum volitionis illam specificans, est id quod est volitum per se, directe, & immediatè, non verò quicquid est volitum indirectè, secundariò, & mediatè; objectum enim proprie & stricte sumptum, dicitur id quod primò & per se objicitur actui, & ab eo attingitur: Atqui circumstantiæ non sunt per se, primariò & immediatè volitæ, sed secundariò tantum mediatè, & per modum adjuncti, seu accessoris: Ergo non semper transeunt in objectum specificans volitionem.

24 Confirmatur: Sic circumstantiæ semper transirent in rationem objecti specificantis, sequeretur quòd actus intensus ut quatuor distingueretur specie ab actu intento ut sex; nam illi actus haberent diversa objecta specificantia. Ex quo ulteriùs sequeretur, non posse hominem continuare actum charitatis ut quatuor, usq; ad intentionem ut sex, quæ enim specie differunt, continuari non possunt: Sed hæc sunt falsa & absurda, atq; à comun Theologorum sensu penitùs aliena. Ergo, &c.

25 Denique suaderi potest conclusio ex infra dicendis: Nam ut ostendimus disp. 3. nullus est actus, etiam elicitus à voluntate, indifferens in individuo: Ergo nullus est qui non habeat bonitatem vel malitiam accidentalem ex circumstantiis. Probatur Consequentia: ratio enim ob quam non potest dari actus indifferens in individuo, est quia nullus dari potest, qui non habeat suas circumstantias, ex quibus fiat bonus, vel malus, ut ibidem patebit:

§. II.

Solvuntur obiectiones.

26 OBjicies primò: Ut aliquid tribuat actibus humanis bonitatem aut malitiam, debet esse volitum: Sed omne quod est volitum: est objectum visionis: Ergo nihil potest tribuere bonitatem aut malitiam volitioni, præter ejus objectum. Et ita videtur docere D. Thomas *hic qu. 19. art. 2.* ubi expressè docet actum interiorem voluntatis in sua bonitate dependere tantùm ab objecto: in distinguit ipsum ab actu exteriori, quem asserit dependere in sua bonitate ab objecto, & à circumstantiis.

27 Respondeo, ut aliquid tribuat bonitatem aut malitiam actui voluntatis, sufficere quòd sit volitum utcumque, sive primariò, & formaliter, sive secundariò & virtualiter, sive directè sive indirectè: quamvis autem circumstantiæ non sint primariò, formaliter, & directè volitæ, sed solùm objectum essentialiter specificans, sunt tamen volitæ secundariò, virtualiter, aut indirectè: cùm enim voluntas sit potentia spiritualis non alligata organo, reflectitur suprà seipsum, & denominat volitum nedum objectum specificativum, & circumstantias ex parte ipsius se tenentes, sed etiam (virtualiter saltèm & reflexè) ipsumet actum, & quicquid se tenet ex parte ejus. In quo differt à potentia vitiva, quæ cùm sit corporea, & organo corporali affixa, non reflectitur supra suum actum, nec proinde ipsum, nec ea quæ se tenent ex parte ejus, denominat visa, sed solum objectum, & ea quæ se tenent ex parte ipsius. Ex quibus patet, quòd voluntatis actus potest habere bonitatem aut malitiam, nedum ab objecto, & ab his quæ se tenent ex parte ejus, sed etiam ex his quæ se tenent ex parte ipsiusmet actûs

Ad locum verò D. Thomæ respondent aliqui, 28
ipsum loqui de bonitate essentiali & specifica actûs interioris voluntatis, hæc enim à solo objecto dependet; non verò de bonitate accidentali, cùm hæc sumatur & dependeat à circumstantiis.

Sed hæc solutio, seu expositio facilè refellitur, quia D. Thomas ibi apertè ponit differentiam inter actum interiorem & exteriorem, in hoc quod bonitas actûs interioris solùm desumitur ex objecto, bonitas verò actûs interioris sumitur etiam ex circumstantiis: si autem loqueretur tantùm de bonitate essentiali & specifica, non posset tale discrimen subsistere; cùm constet non solùm actum interiorem, sed etiam exteriorem, habere bonitatem vel malitiam essentialem ex solo objecto, aut materia circa quam versantur, ut furtum ex re aliena; ex circumstantiis verò solùm bonitatem, vel malitiam accidentalem desumere.

Alij respondent S. Thomam non velle, quòd 29
tota bonitas actûs interioris sumatur ex solo objecto, sed solùm quod ad bonitatem actûs interioris bonitas objecti sufficiat, etiam desint circumstantiæ: si tamen hæ adsint, bonitatem vel malitiam illi tribuunt.

Sed hæc quoque interpretatio facilè impugnatur: tùm quia pariter ad bonitatem actûs exterioris sufficit bonitas objecti, quamvis nullæ sint circumstantiæ: tùm etiam quia D. Thomas non solùm assert objectum sufficere ad bonitatem actûs interioris, sed dicit hanc à solo objecto pendere.

Tertia expositio est aliorum, qui volunt S. 30
Thomam nomine *actûs interioris* intelligere primum actum voluntatis circa finem, qui dicitur simplex volitio: hic enim (inquiunt) propter suam simplicitatem, & quia abstrahit ab executione, solùm dependet ab objecto in sua bonitate & malitia, non verò à circumstantiis. Verùm (præterquam quod etiam talis actus habet suas circumstantias morales, à quibus sumit aliquid bonitatis aut malitiæ, ut intentionem, & durationem) manifestum est, D. Thomam de eo solùm actu non loqui, sed etiam de intentione, electione aliisque actibus internis, qui circa finem aut media versantur: cùm in nullo alio loco de principiis moralitatis actûs interioris, disputet, quàm in illa quæst. quare si omnes actus à voluntate elicitos, sub nomine actûs interioris non comprehenderet, diminutè & inadæquatè procederet in hoc morali tractatu.

Unde etiam exclusâ manet aliorum solutio, 31
qui dicunt, D. Thomam nomine *actûs interioris*, intelligere solùm actum voluntatis imperantem, qui propriè interior est: hîc enim (inquiunt)

habet

habet ſolùm bonitatem ab objecto, quia quod eſt finis & circumſtantia actûs imperati, tranſit in objectum imperantis. Manet, inquam, excluſa hæc ſolutio: tum quia non ſolùm actus imperatus, ſed etiam imperans habet bonitatem & malitiam ex circumſtantiis, ut patet cùm ex intentione adulterandi in loco ſacro, volitio furandi imperatur; illa enim intentio gravius peccatum eſt, & ſpecialem habet deformitatem & malitiam ex tali circunſtantia loci: tum etiam quia probabile non eſt, D. Thomam loco citato, ubi de Principiis Moralitatis actûs interioris generaliter diſputat, ſuam doctrinam coarctare & limitare ad ſolum actum interiorem imperantem, & actus interiores imperatos prætermittere. His ergo ſolutionibus confutatis.

32 Dicendum eſt, quòd quando S. Thomas docet actum interiorem voluntatis ex ſolo objecto dependere, nomine objecti intelligit non ſolùm id quod voluntas directè, primariò, & immediatè vult, ſed etiam quicquid eſt ab ea volitum, ſive immediatè, ſive mediatè, ſive primariò, ſive ſecundariò, ſive per ſe, ſive per accidens, ſive directè, ſive indirectè; quomodocumque enim ſit aliquid volitum, aliquo modo voluntatis objectum eſt. Et de hoc objecto ſic univerſaliter ſumpto verum eſt, bonitatem actûs interioris à ſolo objecto dependere: nam etſi dependeat etiam à circunſtantiis, hæ tamen continentur intra objectum voluntatis ſic largè & improprièſumptum. Licèt ergo tam actus interior voluntatis, quàm actus exterior aliarum potentiarum, habeant bonitatẽ & malitiam ex circunſtantiis; quia tamen hæ non ſunt objectum actûs exterioris aliarum potentiarum, bene tamen actûs interioris voluntatis, eò quòd per ipſum ſint aliquo modo volitæ: bonitas actûs exterioris non ex ſolo objecto dependere dicitur, bene tamen bonitas actûs interioris voluntatis.

33 Objicies ſecundò: Circunſtantiæ ut plurimùm ſunt extrinſecæ actui humano, ut patet de loco & tempore: Ergo non dant illi bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſed tantùm extrinſecè illum bonum aut malum denominant. Conſequentia videtur bona: quod enim dat bonitatem vel malitiam intrinſecam alicui ſubjecto, debet ipſi eſſe intrinſecam.

34 Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: ſi enim hic diſcurſus valeret, probaret etiam quòd objectum non daret actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, quia objectum eſt extrinſecum actui, ſicut ſunt extrinſecæ circunſtantiæ. Quemadmodum ergo actus humani deſumunt ab objecto bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſpecificam, & eſſentialem, quia licèt illud ſit actui extrinſecum, ordo tamen tranſcendentalis ad ipſum ei intrinſecus eſt, ut articulo præcedenti declaravimus; ita quoque à circunſtantiis accipiunt bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſed accidentalem, quia pariter ordo tranſcendentalis, quem dicis actus humanus ad circunſtantias, ei intrinſecus eſt.

Quæres, an ex ſingulis circunſtantiis proveniat
35 actui humano aliqua bonitas, vel malitia moralis, vel ſolùm ex aliquibus?

Reſpondeo nullam eſſe circunſtantiam moralem; quæ non addat aliquid bonitatis, aut malitiæ, ubicumque reperitur in ratione circunſtantiæ moralis; unde ſi alicubi circunſtentiæ nihil addant bonitatis aut malitiæ moralis, ſignum eſt eas non eſſe circunſtantias morales, ſed phyſica accidentia reſpectu actûs, cui nihil addunt moralitatis. Ratio eſt, quia de ratione circunſtantiæ moralis, ut talis, eſt afficere moraliter, & modificare actum humanum: non poteſt autem actus modificari moraliter, niſi aliquo modo moraliter immutetur; immutari verò non poteſt moraliter, niſi morale aliquid accipiendo, quod non poteſt eſſe niſi bonitas malitia, quæ ſunt duæ ſpecies in quas moralitas adæquatè dividitur:

36 Confirmatur: Vel actus ex circunſtantiis habet ſpecialem convenientiam aut diſconventiam ad rationem, vel non? Si ſecundum dicatur, circunſtantiæ non ſunt morales, ſed mera accidentia phyſica. Si verò habet ex illis ſpecialem convenientiam vel diſconvenientiam ad rationem, neceſſe eſt ab eis etiam ſpecialem bonitatem moralem aut malitiam deſumat, ſubindeque nulla erit circunſtantia moralis, quæ, in quantum talis, non tribuat actui humano, quem afficit & modificat, aliquam bonitatem vel malitiam.

38 Dices primò: Circunſtantia *quis*, dicit conditionem ſeu dignitatem perſonæ: ſed dignitas perſonæ non dat aliquam ſpecialem bonitatem aut malitiam actui; nam ſi duo homines inæqualis ſanctitatis eandem operationem bonam cum eadem intentione ac iſdem circunſtantijs eliciant, actio illius, qui erit majori ſanctitate prædítus non erit melior, nec magis meritoria, quàm operatio alterius, minoris ſanctitatis: ſimiliter ſi idem vir maximæ ſanctitatis peccet vel venialiter, vel mortaliter, ejus peccatum cæteris paribus non erit gravius, quàm peccatum alterius viri minoris ſanctitatis, aut etiam peccatoris: Ergo à circunſtantia *quis* non provenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

38 Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, verum quidem eſſe, quòd quando major dignitas perſonæ ſe habet ſolùm per accidens, & puræ materialiter, ac concomitanter ad actionem quam elicit, tunc ex illa non provenit actui major dignitas moralis; ſecus tamen quando illa conditio perſonæ non ſe habet ut purũ accidens phyſicum reſpectu operationis, ſed quodammodo per ſe: unde comeſtio Regis v.g. eſt ejuſdem rationis cùm comeſtione ruſtici, quia dignitas regia ad talem actionem merè per accidens & concomiter ſe habet: at verò genuflexio Regis & genuflexio ruſtici non ſunt ejuſdem dignitatis & valoris moralis, quia genuflexio Regis eſt reflexiva ſupra ſuppoſitum ac regiam dignitatem, quatenus Rex per illam ſe ſubmittit & humiliat, ipſamque dignitatem regiam quodammodo ſubjicit. Ex quo inferunt Theologi in Tractatu de Incarnatione, actiones Chriſti Theandricas fuiſſe infiniti valoris: quia cùm eſſent reflexivæ ſupra ſuppoſitum divinum, inde trahebant infinitam dignitatem. Cùm ergo major ſanctitas ſe habeat per accidens, & merè concomitanter in eo qui ferventiorem ſeu intenſiorem actum non elicit, ab illa non provenit actui humano ſpecialis aliqua bonitas moralis.

Ad aliam probationem ſimiliter dicendum, quòd major ſanctitas perſonæ ſe habet per accidens ad peccatum, quamvis ratione alicujus adjuncti (putà ratione perfectioris cognitionis, & ingratitudinis, quæ poſſunt intervenire quando peccatum procedit ex malitia) poſſit ad illud ſe habere

habere per se. Unde in primo casu sanctitas personæ non est circumstantia moralis peccati, & ita non facit illud gravius: imò tale peccatum est quodammodo levius, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 186. art. 10. dicens: *Si religiosus non ex contemptu sed ex infirmitate, vel ignorantia, aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, leviùs peccat eodem genere peccati, quàm secularis*: & subdit rationem, *quia citiùs resurgit, & minùs in peccato perseverat*. In secundo autem casu major sanctitas aut dignitas personæ est circumstantia moralis peccati, & & ita facit illud graviùs, juxta illud Satyrici Poetæ:

Omne animi vitium tantò conspectius in se
Crimen habet, quantùm qui peccat maior habetur.

39 Dices secundò: Si circumstantia *quid*, quæ significat materiæ quantitatem, tribueret actui humano bonitatem aut malitiam, actus qui versaretur circa materiam infinitæ quantitatis, esset infinitæ malitiæ aut bonitatis: v. g. volitio dandi eleemosynã infinitis hominibus, furandi infinitum pecuniam, aut occidendi infinitos homines: Sed hoc dici nequit, cùm nihil creatum sit infinitum simpliciter: Ergo &c. Minor recipitur ab omnibus, Sequela verò Majoris probatur: Quia si quantitas tribuit bonitatem vel malitiam actui, major quantitas tribuet majorem, & infinita infinitam.

40 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd quamvis bonitas & malitia actûs crescant crescante bonitate aut malitiâ objecti, non tamen ad æqualitatem quantitatis ipsius, sed proportionaliter, ad modum quo objectum attingitur à voluntate per talem aut talem actum, & cum tali aut tali affectu sive conatu: quantumcumque autem objectum sit infinitæ quantitatis, modus tamen quo attingitur à voluntate, tam ex parte cognitionis, quàm ex parte affectûs & conatûs, semper infinitus est, ac proinde licèt objectum sit in quantitate infinitum, nullquam tamen tribuit actui infinitam bonitatem aut malitiam.

41 Dices tertiò: Intensio actûs est una ex circumstantiis ejus, quæ dicitur *quomodo*: Sed illa non tribuit actui specialem bonitatem aut malitiam: Ergo ex omnibus circumstantiis non provenit actibus humanis bonitas aut malitia specialis Major patet, Minor probatur. Circumstantia non potest dare bonitatem aut malitiam actui, nisi sit volita: Sed intensio actûs non est volita ab operante, quia non est ab illo cognita; nullus enim cognoscit quàm intensus sit actus quem elicit, & quantam habeat latitudinem gradualem: Ergo intensio non tribuit actui bonitatem aut malitiam specialem.

42 Respondeo concessâ Majori negando Minoram. Ad cujus probationem dico, quod licèt intensio quantùm ad determinationem gradualem, scilicet in quantum habet tres vel quatuor gradus, non sit cognita ab operante, ab eo tamen cognoscitur quantùm ad magnitudinem & parvitatem in communi & sine determinatione ad gradus; & hoc sufficit ut sit ab ipso volita, subindeque ut det specialem bonitatem aut malitiam actui.

43 Dices quartò: Si duratio seu continuatio actûs quæ est circumstantia *quomodo*, augeat ejus bonitatem aut malum, sequitur actum continuatum per horam habere infinitam bonitatem

A aut malitiam: Sed hoc repugnat, cùm nihil creatum possit esse infinitum: Ergo &c. Sequela probatur: nam prædictus actus in omnibus & singulis partibus vel instantibus illius horæ, debet habere novum bonitatis vel malitiæ gradum: Ergo cùm in qualibet hora sint partes, & instantia infinita, habebit in illa infinitos gradus bonitatis & malitiæ, partibus & instantibus illius horæ correspondentes subindeque infinitam bonitatem aut malitiam.

Respondeo negando sequelam. Ad cujus pro- 44
B bationem dico, quòd sicut partes & instantia illius horæ, quamvis sint infinita, non efficiunt infinitam durationem, sed finitam, & clausam intra terminos unius horæ ita omnes gradus bonitatis aut malitiæ, quos acquirit actus durans per illam horam, quamvis sint infiniti, & omnibus & singulis partibus vel instantibus illius horæ correspondeant, non efficiunt bonitatem aut malitiam infinitam, sed finitam & limitatem, ac inter certos terminos comprehensam. Ratio est, quia augmentum regulari debet secundùm partes certas & aliquotas, non secundùm proportionales & confusas: in casu autem argumenti, tam partes durationis, quàm gradus bonitatis vel malitiæ actûs illis correspondentes, majori ex parte sunt confusa & incerta: & ideo quamvis sint infinita, non efficiunt augmentum infinitum.

C Quod potest explicari ac illustrari exemplo calefactionis, vel alterius actionis intensivæ, quæ etiam si continuò duret per spatium unius horæ v. g. & in omnibus ac singulis horæ partibus vel instantibus producat aliquem gradum caloris, atque adeò per totam horam infinitos gradus, non ideò tamen producit calorem infinitum; quia gradus isti majori ex parte sunt indeterminati & confusi.

Addo quod, ad bonitatem & malitiam moralem in actu requiritur advertentia rationis, & volitio operandi: licèt autem sit distincta advertentia rationis ad primum instans in quo voluntas incipit operari, & expressa volitio in eo instanti operandi, & similiter in partibus aliquoties
D & determinatis, non tamen est distincta advertentia ad singula instantia continuativa, nec ad singulas partes proportionales, neque expressè volitio in illis operandi; cùm tam instantia continuativa, quàm partes proportionales, confuso, modo fluant & transeant.

Quæres utrum, quando actus uno tantùm instanti durat, habeat aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis?

Respondent aliqui, quos tacito nomine re- 45
fert Curiel. *hic art. 3. dubio unico. §. Ad tertium respondetur*, durationem non esse circumstantiam moralem, augentem vel minuentem bonitatem aut malitiam actûs, nisi continuetur ultra primum instans in quo incipit actus. Rationem assignant ut, quia quilibet actus ad sui exi-
E stentiam, & moralitatem specificam & substantialem, quam desumit ab objecto, requirit aliquam durationem, quæ non potest esse minor quàm unum instans: Ergo si aliquis actus duret tantùm uno instanti, non habebit bonitatem aliquam aut malitiam ex circumstantia durationis sed solùm ex objecto. Sed hæc opinio, licèt videatur plausibilis, vera tamen non est: nam sicut voluntas operatur bene aut male in

genere

genere moris, bonitate aut malitiâ substantiali, quia habet objectum bonum aut malum; ita operatur bene aut malè bonitate aut malitiâ accidentali, quia ejus operatio exercetur cum plena advertentia rationis in hoc instanti: Ergo licèt actus unò tantùm instanti duret, habet tamen aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis.

46 Confirmatur: Quilibet actus dum incipit, habet specialem aliquam difficultatem, sive statim desinat, sive non, quam non habet postquam semel incœpit; ad quod alludit Poëta, dum dicit: *Dimidium facti qui bene cœpit habet*: sicut aliam dum continuatur, habet aliquam difficultatem, quam adhuc non habet dum incipit; ob quam rationem ad perseverandum in bono requiritur specialis virtus, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 137. art. 1. Sed difficultates distinctæ sunt ab ea quam habet actus ex objecto: Ergo ratione utriusque habet actus aliquid bonitatis suprà eam quam desumit ex objecto, sicque licèt uno tantùm instanti duret, habet aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis.

47 Ex dictis inferes cum D. Thoma art. 10. & 11. hujus quæstionis, circumstantias interdum mutare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, aliquando eam non mutare, sed duntaxat augere intra eandem speciem.

Probatur: Ubi est specialis aliqua conformitas vel difformitas ad regulas morum, ibi est nova species bonitatis aut malitiæ moralis: Sed circumstantiæ interdum habent specialem conformitatem vel difformitatem ad regulas morum, diversam omnino & alterius lineæ ab ea quæ est in objecto; ut patet cùm aliquis furatur ad fornicandum; deformitas enim, quæ est in fornicatione, est diversæ rationis & speciei ab ea quæ reperitur in furto: Ergo circumstantiæ interdum trahunt actum humanum ad moralitatem diversæ speciei ab illa quæ est in objecto.

Quod autem aliquando non mutent speciem bonitatis aut malitiæ, sed eam duntaxat augeant intra eandem speciem, patet eâdem ratione: interdum enim circumstantiæ non dicunt specialem ordinem conformitatis vel difformitatis ad regulas morum, sed tantùm modificant ordinem objecti ad easdem regulas; sicut cùm quis elicit actum odij vel amoris intensissimum; intensio enim actûs non trahit ipsum ad moralitatem diversæ rationis & speciei ab ea quam habet ex objecto, sed tantùm ipsam auget & modificat.

ARTICULUS III.

An actus humani desumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, specie diversam ab ea quam habent ex objecto?

48 Licèt finis sit una ex circumstantiis, & de quibus disputavimus articulo præcedenti, scilicet circumstantia *cur*: nihilominus quia præcipua est, & habet rationem principij respectu humanarum actionum, de illo seorsim ac specialiter agimus; S. Doctorem imitantes, qui specialiter de hac circumstantia disserit art. 4. hujus quæstionis, ubi quærit *an actio humana sit bona vel mala ex fine?* Disputant autem interpretes, an nomine finis intellexerit finem operis vel operantis? Cui difficultati breviter respondeo, haud dubiè D. Thomam nomine finis intellexisse finem operantis, sive extrinsecum, non autem finem operis, sive intrinsecum. Ratio est, quia D. Thomas loquitur de fine secundùm quod distinguitur ab objecto, aliàs actum ageret, & bis idem repeteret, cùm art. 2. quærat *utrum actio humana habeat bonitatem vel malitiam ab objecto*? Sed finis distinctus ab objecto est finis operantis, non verò finis operis; iste enim coincidit cum objecto, & est ille in quem actio suâ naturâ immediatè tendit: Ergo D. Thomas loquitur de fine operantis, non verò de fine operis: Hoc præmisso: pro resolutione difficultatis propositæ.

Dico primò humana actio interdum ultra bonitatem, vel malitiam, quam sumit ex objecto, habet aliam ex fine operantis. Dixi *interdum*, quia aliquando non datur in actione humana finis operantis distinctus à fine operis, ut cùm quis facit eleëmosynam ex solo fine misericordiæ qui est subvenire alienæ miseriæ, vel reddit debitum ex amore justitiæ.

Conclusio sic explicata probatur primò authoritate D. Thomæ, qui eam expressè docet hîc art. 4. in Corp. ubi ait. *Actiones humanæ, & alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.* Et subdit: *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione & entitate, tantùm habet de bonitate. Alia verò secundùm speciem, quæ accipitur secundùm objectum conveniens. Tertia secundùm circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundùm finem, quasi secundùm habitudinem ad bonitatis causam.* Ubi S. Doctor bonitatem naturalem actionis vocat genericam, non quia sit genus ad alias bonitates (potiùs enim comparatur ad illas sicut subjectum ad accidentia) sed quia consequitur rationem genericè communem actionis physicè spectatæ. Bonitatem verò moralem, quæ est ex eo objecto, *absolutam* appellat non quòd non dicat habitudinem transcendentalem ad objectum, sed ut distinguat illam à bonitate, quæ est ex fine operantis; hæc enim non convenit actioni, nisi prout ab agente ordinatur ad ulteriorem finem; cùm tamen illa ipsi conveniat antecedenter ad ordinationem in ulteriorem finem. 49

Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ. Quælibet res sicut se habet ad esse, ita & ad bonitatem, unde quorum esse ab alio non dependet, etiam bonitas eorum non dependet ab alio, ut patet in Personis divinis: Sed sicut esse rei dependet ab agente & forma, ita bonitas & esse actionis humanæ dependet à fine; cùm omnis actio humana sit propter finem: Ergo præter bonitatem quam habet ex objecto, aliam desumit à fine extrinseco, ad quem ordinatur ab agente, quæ nihil aliud est quàm habitudo actûs ad talem finem ut rectæ rationi consonum. Unde qui fecit aliquid ex voto, ultra honestatem operis, addit honestatem & meritum religionis, & qui furatur ad mœchandum præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterij. 50

51 Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, quòd ut actus recipiat bonitatem à fine operatis, non sufficit quòd talis finis sit bonus absolutè, sed insuper requiritur quòd sit proportionatus actui, qui in ipsum ordinatur, alias vitiatur actus: unde hæc: celebrare, vel orare, sit actus bonus ex objecto; & curare de bonis temporalibus, sit finis bonus: tamen si quis oret, vel celebret propter temporalia, tanquam propter finem principalem, actus redditur malus ex improportione finis, ut docet S. Thomas 2.2. qu. 83. art. 6. ad 1. & 4. Ratio à priori est, quia bonum morale est idem quod conveniens, rationi: Sed rationi non convenit, quòd majus bonum ad minus ordinetur tanquam ad finem: Ergo actus qui refertur ab operante in finem minùs bonum, quàm sit ille ad quem ex natura sua ordinatur, non est bonus moraliter, sed malus.

52 Ex quo infertur etiam, qui exercet aliquem actum honestum (quales sunt actus qui ad conservationem individui vel speciei ordinantur) propter solam delectationem, peccare: quia bonum nobilius ac superius, nempe honestum, refert ad inferius & minus perfectum, nimirum ad bonum delectabile, de quo fusiùs infrà, cùm de indifferentia actuum humanorum agemus.

53 Dico secundò: Bonitas aut malitia, quam actus humanus desumit à fine operantis, est diversa specie ab ea quam habet ab objecto.

Patet etiam hæc conclusio: quia bonitas ex objecto est unica, invariabilis, & essentialis actui: bonitas verò ex fine operantis est multiplex, & variabilis bene placito operantis de accidit actui: Ergo istæ bonitates specie differunt. Idem constat de malitia: cum enim quis fornicatur ut fornicetur, malitia fornicationis, quæ huic actui ex ordinatione in finem, illum advenit, specie differt à malitia injustitiæ, quam habet ex objecto, & quæ ipsi essentialis est, & ab eo inseparabilis.

54 Dices Bonitas, vel malitia, desumpta ex fine, est generica respectu bonitatis, quæ desumitur ex objecto, ut docet D. Thomas hic art. 7. Sed bonitas generica non distinguitur specie à bonitate specifica, neque realiter, sed solum ratione, ut animal ab homine: Ergo bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non distinguuntur specie.

55 Sed contrà primò: D. Thomas hic art. 4. ad 3. docet unam istarum bonitatum ab alia separari, alia manente; quod & experientiâ constat, cùm operans possit actum eleemosynæ ordinare, vel, non ordinare ad pœnitentiam: Sed hoc esset impossibile, nisi realiter distinguerentur: Ergo &c.

56 Deinde genus & species per se ad invicem ordinantur: Sed bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non ordinantur per se; cùm ordo in finem operantis, per accidens adveniat actui ex beneplacito ejus: Ergo non se habent ut verum genus & species. Unde cùm D. Thomas loco citato docet, quòd quæ est ex fine, est velut generica, loquitur de genere simultudinariè & metaphoricè dicto.

57 Quæres ad complementum hujus quæstionis, utrum ut actus sit bonus moraliter, sufficiat bonitas finis proximi, seu objecti; an verò necessariò ultra illam requiratur, quod ad aliquem finem remotum, puta ad Deum ordinetur?

A Respondeo quod quando actus est bonus, & honestus ex fine proximo, seu objecto, non indiget ordinari in ulteriorem finem, ad hoc ut sit moraliter bonus, sed sufficit quòd non apponatur finis malus, vel alia mala circumstantia: v. g. qui dat eleemosynam, intendens solùm honestatem eleemosynæ; hoc est sublevare alienam miseriam, & non apponens alium finem, facit opus moraliter bonum; & similiter qui jejunat ut castrem subjiciat rationi, & sic de aliis. Ratio est, quia talis actus ex fine proximo, seu objecto habet honestatem & bonitatem moralem: Ergo ut sit moraliter bonus, non est necessarium quòd illam à fine extrinseco participet. 51

B Addo quod sicut lapis ex natura sua tendit in centrum, ut in terminum & finem sui motûs, nisi violenter sursum impellatur ab agente extrinseco, ita quodlibet opus, ex objecto & ex natura sua bonum & honestum, tendit in Deum ut luminis rationis, & totius boni honesti auctorem, nisi violenter ab homine in finem malum referatur: unde qui elicit actum honestum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circumstantiam, censetur, interpretativè saltem, operari propter Deum; quod ad bonitatem moralem actuum humanorum sufficit. Sed de hoc fusiùs in Tractatu de Gratia cùm ostendemus contra Jansenium omnia opera infidelium non esse peccata. Disp. 1. n. 3.

C

DISPUTATIO IV.

De Concursu multiplici Moralitatis in eodem actu.

EXplicatis principijs moralitatis, restat agendum de Concursu & Comparatione diversarum specierum moralitatis respectu ejusdem actûs, ut constet quo pacto sint aut non sint in eo compossibiles, & quem ordinem observent. Unde sit.

D

ARTICULUS I.

Utrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, puta bonitatem ex subjecto, & malitiam ex fine operantis, vel è contra?

§. I.

Quibusdam præmissis Difficultas resolvitur.

E SUppono contra Gabrielem, & quosdam alios, eundem numero actum à voluntate elicitum, posse successivè esse moraliter bonum, & malum sive transire de bono in malum, & contra. Bonum enim & malum morale se habent respectu actûs voluntatis, sicut verum & falsum respectu actûs intellectûs: Sed idem numero actus intellectûs potest successivè esse verus & falsus, ex sola variatione objecti, ut 1

huc

hîc actus, *Petrus sedet*, est verus, Petro sedente, & postea falsus, ipso surgente & stante: Ergo pariter idem numero actus voluntatis potest successivè esse bonus & malus, per moralem mutationem objecti, quod in uno tempore est bonum & conforme legi, in alio malum ac ei difforme. V. G. potest homo velle vesci carnibus tempore licito, & hanc volitionem sine interruptione continuare eo tempore quo esus carnium non est licitus: tunc verò manet idem actus in esse physico (cùm sit continuus & non interruptus, ut supponimus) & tamen sit diversus in esse moris, & transit ab una specie moralitatis in aliam. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo art. 4. ad 7. sic ait: *Nihil prohibet aliquid esse idem numero secundùm unum genus; quod tamen secundùm aliud genus non solùm numero, sed specie differt: sicut si sit aliquod corpus continuum, in una parte album, & in alia parte nigrum, est unum numero, in quantum est continuum, sed differt non solùm numero, sed specie, in quantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo prima feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit unus actus numero secundùm suam naturam, sed tamen differt specie secundùm quod est in genere moris.*

Tota ergo difficultas ad hoc devolvitur, an idem actus voluntatis simul & eodem tempore possit diversas species moralitatis habere, & esse simul bonus ex objecto, & malus ex fine; sicut cùm quis dat eleëmosynam propter vanam gloriam; vel econtra malus ex objecto, & bonus ex fine, ut dum quis furatur ad dandam eleëmosinam? Quod ut magis declaretur, & status difficultatis clarè percipiatur, certàque ab incertis separentur.

2 Supponendum est secundò, actionem humanam quæ ab operante ordinatur in finem malum; etiamsi ejus objectum bonum sit, non esse bonam simpliciter, sed simpliciter malam. Hoc admittunt omnes Authores, & docet expressè D Thomas hîc art. 4. ad 3. ubi ait: *Non est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum: bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit 4 cap. de Divin. nomin.* Solùm ergo difficultas est & controversia inter Theologos, an sicut in naturalibus potest idem subjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & esse malum quoad aliud, ut aegrotare pedibus, & non manibus; habere pulchros oculos, & nasum deformem; & sicut in artificialibus potest idem opus secundùm unam partem esse pulchrum, & regulis artis conforme, & secundùm aliam difforme, ac distortum, & regulis artis dissonum: ita in moralibus eadem actio humana possit esse bona ex objecto, & simul mala ex fine operantis, aut ex alia circumstantia; vel quando malus finis aut circumstantia adjungitur objecto bono, totam ejus bonitatem moralem tollat, ita quod actus ille tunc non possit dici bonus secundùm quid, seu ex objecto. Eadem difficultas currit, cùm actus est malus ex objecto, & bonus ex fine. Pro resolutione

3 Dico primò: Quando objectum est bonum, & finis malus, aut alia circumstantia (ut cùm quis dat eleëmosynam propter vanam gloriam, vel reddit debitum uxori in loco sacro) non sunt duæ species moralitatis, sed unica, nempe malitia, quæ ex malo fine aut circumstantia redundat in objectum, ejusque bonitatem moralem omnino destruit. Est contra Cajetanum *hic art. 8. & 9. & tom. 1. opusc. tract. 17. responsione 14.* quem sequuntur ex nostris Marcus à Serra *hic art. 4.* & ex extraneis Lorca, Granado, & alii.

4 Probatur primo conclusio ex D. Thoma qui variis in locis eam videtur apertè tradere: nam in 2. dist. 37. qu. 1. art 4. sic ait: *Cùm aliquis vult dare eleëmosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id, quod in eo est, malitiam habeat.* Et hic qu. 19 art. 7. ad 2. *Voluntas* (inquit) *non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi: qui enim vult dare eleëmosinam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali, & ideo prout est volitum ab ipso est malum, unde voluntas eius est mala.* Et in resp. ad 3. *Sive voluntas sit eius quod est secundùm se malum, & sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala.*

5 Respondent Adversarii, D. Thomam loqui de bonitate simpliciter, & non negare quod. dare eleemosinam propter vanam gloriam, sit actus bonus secundùm quid, seu ex objecto.

6 Sed contrà primò: D. Thomas loco citato expressè dicit, quòd, quando aliquis *vult id quod de se est bonum sub ratione mali, volitum ab ipso est malum.* Et ididem art. 2. ad 2. ait quòd velle bonum quando non debet, si referatur ad volitum, tunc voluntas non est boni, *quia velle facere aliquid, quando non debet fieri non est velle bonum*: Sed illud volitum est objectum: Ergo ex D. Thoma quando actus à fine operantis vel ab alia circumstantia vitiatur, non remaneat bonus etiam ex parte objecti, sed totus malus est, licèt non totaliter, seu ex omnibus principiis quæ ad illum concurrunt. Unde idem S. Doctor. in 2. distinct. 38. qu. 1. art. 4. ad 4. dicit: *Cùm aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licèt non ab omni eo quod in eo est malitiam habeat.*

7 Contrà secundò: D. Thomas *hic art. 5. ad 4.* docet quòd cum aliqua circumstantia actum, qui ex objecto esset bonus, reddit malum, talis circumstantia sumitur ut differentia essentialis objecti, & specificat actum illum, ac proinde dat illi primam moralitatis speciem: si autem prædictus actus haberet simul bonitatem ex objecto, ab eo primariò specificaretur, nec circumstantia daret speciem essentialem, sed accidentalem, ut patet: Ergo D. Thomas denegat huic actui bonitatem etiam ex parte objecti.

8 Contra tertiò: Idem S. Doctor 2. Ethic. lect. 7. docet ex Aristotele bonum in moralibus uno solùm modo dici, nempe simpliciter, idque explicat exemplo sagittarii, qui uno solùm modo potest scopum vel punctum sibi præfixum attingere, & multipliciter ab illo devtare: *Rectitudo operationis* (inquit) *uno solo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis: & inde est quòd peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit, sed rectè agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo: & ponitur exemplum, quia facilè est recedere à contactu signi, id est puncti sive in centro circuli, sive in quacumque alia superficie determinatè signati: sed tangere signum est difficilè, quia contingit uno modo.* Ergo ex D. Thoma actus non potest esse bonus moraliter, nisi sit bonus simpliciter, seu ex omnibus principiis ad illum concurrentibus, nempe objecto, fine, & circumstantiis debitis; subindeq; non potest esse bonus ex objecto, & malus

ex fine operantis, aut ex aliis circumstantiis.

Probatur secundò conclusio ratione fundamentali, quam insinuat idem Doctor angelicus locis suprà citatis. Cùm aliquis dat eleëmosynam propter inanem gloriam, obiectum illius actus, ut habet rationem objecti, & ut specificat, non est bonum, sed potiùs malum. Ergo non potest dare actui speciem boni. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quando aliquis dat eleëmosynam propter vanam gloriam, tunc eleëmosyna secundùm se & absolutè non terminat hunc actum electionis, sed ut habet rationem medi ordinati ad malum finem, scilicet acquisitionem vanæ gloriæ; electio enim habet pro obiecto medium ut conducens ad finem & ad illum ordinatum: Atqui eleëmosyna ut habet rationem medii ordinati ad malum finem, scilicet vanam gloriam, non est objectum bonum, sed malum; cùm sub hac ratione sit instrumentum mali, & materia in qua exercetur vana gloria, sub specie misericordiæ & charitatis, licèt quantùm ad sublevationem alienæ miseriæ habeat effectum eleëmosynæ: Ergo cùm aliquis dat eleëmosynam propter inanem gloriam, objecti, & prout illum actum specificat, non est bonum, sed potiùs malum. 9

Confirmatur: Licèt electio priùs ratione terminetur ad medium, quàm ad finem, in genere causæ formalis, tamen in genere causæ finalis priùs terminatur ad finem: unde cùm causa finalis sit simpliciter prior, eò quod agens non agat nisi motum à fine, hinc est quod simpliciter loquendo, cùm aliquis eligit medium de se bonum ad obtinendum malum finem, v.g. eleëmosinam propter vanam gloriam, præcedat malitia finis, & refundatur in objectum seu medium, ejusque bonitatem extinguat. Unde Ambrosius Epist. 84. ad Demetriadem: *Instatio & ambitio, & proprium bonorum superba de censio, possunt destruere eleemosynas, possunt evacuare martyria, si & magnas opes amore quis humanæ laudis effundat, & sæva supplicia non ea fortitudine quam Deus tribuit, sed ea quam de se præsumpsit, excipiat.* Hinc etiam hypocrisis, seu appetitus vanæ gloriæ, fermento comparatur Lucæ 12. *Nam sicut modicum fermentum totam farinæ cui injicitur massam corrumpit, universamque mox conspersionem suo sapore commaculat: sic etiam simulatio, cuius semel animum imbuerit, tota virtutum sinceritate & veritate frandabit*, inquit venerabilis Beda lib. 4. in Lucam capit. 12. 10

Confirmatur ampliùs: Ut aliquis actus sit bonus, etiam partialiter & inadæquatè, debet regulari per dictamen rectæ rationis & prudentiæ, quæ est proxima & immediata regula actuum humanorum, ut disp. 1. ostendimus: Sed electio medii de se boni ad obtinendum malum finem, jejunii v. g. vel eleëmosynæ, ad captandam vanam gloriam, vel alterius actus ex obiecto boni, & ex circumstantia mali, non regulatur per dictamen rectæ rationis & prudentiæ: Ergo nullam habet bonitatem moralem, etiam partialem & inadæquatam. Major patet, Minor probatur. Prudentia & recta ratio dictant bonum bene esse faciendum, bonum fieri malè, seu ex malo motivo, non esse bonum: Sed quando aliquod bonum fit ex malo fine, fit ex malo motivo, quia finis dat motivum agendi, & quando fit cum mala circumstantia, non fit bene, sed malè: Ergo tunc non fit conformiter, sed difformiter ad rectam rationem & prudentiam. 11

Probatur tertiò conclusio alia ratione desumpta ex doctrina D. Thomæ *hic art. ad* 4. ubi docet quòd omnis circumstantia mala, adveniens actui ex objecto bono, transit in rationem objecti, nisi destruat bonitatem, quæ ex objecto sumenda erat: ergo actus aliquâ malâ circumstantiâ, vitiatus, nullam retinet bonitatem moralem ex objecto. Minor probatur: Circumstantia non potest transire in rationem objecti, nisi etiam transeat in rationem specificativi, quia ex objecto, sumitur specificatio, etiam in moralibus; Sed non potest transire in rationem specificativi, nisi destruat bonitatem specificam, quæ ex objecto sumenda erat: aliàs talis actus haberet duplicem essentiam seu speciem omnino oppositam, & quarum una non potest subordinari alteri: Ergo circumstantia mala non potest transire in conditionem objecti, nisi ipsius bonitatem destruat. 12

Hanc conclusionem probant etiam aliqui ab inconvenienti quod videtur sequi ex adversa sententia: Si enim (inquiunt) idem actus simul esset bonus & malus moraliter, esset etiam simul meritorius vitæ æternæ, & alicujus supplicii, quod videtur absurdum. Sed hæc ratio non urget: tum quia responderi potest, quod sicut non repugnat in eodem actu ratio boni & mali moralis secundùm diversa, ita nec ratio meriti & demeriti: tum etiam quia ad meritum vitæ æternæ requiritur quod actus sit simpliciter bonus, & Deo gratus, ac ex imperio charitatis saltem virtualiter in Deum referatur: neutrum autem convenit actui bono ex objecto, & malo ex fine operantis; ille enim in sententia Adversariorum est bonus tantùm secundùm quid, & cùm sit peccatum, saltem veniale, non potest per charitatem referri in Deum; cùm peccatum veniale, licèt non auferat à subjecto in quo est, habitualem ordinem charitatis, ab ea tamen imperari nequeat, nec in Deum formaliter aut virtualiter referri: quia sicut actus charitatis est conversio in Deum, & peccatum mortale adversio ab illo ut ultimo fine, ita veniale est quædam ab illo diverso, ut docetur in tractatu de peccatis. An verò actus bonus ex objecto, & malus ex aliqua circumstantia, fit meritorius alicujus præmii temporalis, disputant Theologi in tractatu de Merito. 13

Dico secundò: Quando objectum actus est malum, & finis bonus (ut cùm quis furatur ad dandam eleemosynam) non sunt ibi dùæ species morales, una mali ex furto, & alia boni ex eleëmosyna, sed una duntaxat mali ex objecto, nempe ex furto. Hæc conclusio sequitur ex principiis in præcedenti statutis: si enim malitia desumpta ex fine operantis, vel ex alia circumstantia, inficit totum actum, & omnem ejus bonitatem destruit, à fortiori ea quæ derivatur ex objecto, quæ est præcipua ac essentialis, idem præstabit, omnemque bonitatem moralem actus pariter destruet. 14

Deinde, sicut est contrà dictamen prudentiæ, eligere aliquod bonum medium ob malum finem; ita & assumere malum medium ad obtinendum bonum finem, quia non sunt facienda mala ut eveniant bona.

Ad

Addo quòd, ſicut ſe habet principium in ſpeculativis, ita & finis in practicis, ut ſæpè docent Ariſtoteles & D. Thomas: unde ſicut principium ſpeculativum certum, applicatũ ad concluſionem per medium ſophiſticum, non cauſat aſſenſum ſcientificum, ſed erroneum; ita finis bonus, intentus per medium malum, non cauſat actum bonum, ſed malum.

Denique ſicut in eo qui dat eleëmoſynam propter vanam gloriam, eleemoſyna, inquantum eſt materia & inſtrumentum vanæ gloriæ, non eſt objectum bonum, ſed malum (vitiatur enim à fine, & ad ſpeciem ejus trahitur, ut in prima ratione præcedentis concluſionis expendimus) ita in eo qui furatur ad dandam eleemoſynam, eleëmoſyna non eſt bonus finis, ſed malus, quia eſt cauſa furandi, & ratio eligendi malum medium, à quo vitiatur, atque ad ſpeciem ejus trahitur: Ergo ſicut primus actus eſt omnino malus, non verò mixtus ex bonitate & malitia, ita & ſecundus. Unde D. Thomas hîc qu. 19. art. 7. ad 3. ſic ait: *Sive voluntas ſit eius quod eſt ſecundùm ſe malum, & ſub ratione boni; ſive ſit boni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala: ſed ad hoc quod ſit bona, requiritur quod ſit boni ſub ratione boni, id eſt quod velit bonum, & propter bonum.*

§. II.

Solvuntur obiectiones.

15 OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Thomas hic art. 4. cùm enumeraſſet in corp. quadruplicem actûs bonitatem, in ſolut. ad 3. addit: *Nihil prohibet actioni, habenti unam prædictarum bonitatum, deeſſe aliam, & ſecundum hoc contingit actionem, quæ eſt bona ſecundum ſpeciem ſuam, vel ſecundum circumſtantias, ordinari ad finem malum, vel è converſo, non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant.* Ubi ponderanda ſunt hæc verba, *habenti unam prædictarum bonitatem*: his enim S. Doctor aperiè videtur docere, quod actio humana poteſt habere unam bonitatem moralem, putà ex objecto, & tamen carere aliis quæ definuntur ex fine, vel circumſtantiis, ſubindeque ſimul eſſe bona & mala. Unde in 2. diſt. 36. qu. unica art. 5. in fine corp. ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum malè fieri propter indebitas circumſtantias.*

16 Reſpondeo quod quando S. Doctor dicit quod actioni habenti unam bonitatem, putà ex objecto, contingit deeſſe aliam, ſcilicet ex fine, & ob iſtius defectum reddi peccaminoſam, ly *habenti*, non facit ſenſum compoſitum, quaſi actio ſimul cum prædicto defectu talem bonitatem conſervet, ſed reddit ſenſum diviſum, & ſolùm ſignificat, quod quantùm eſt de ſe habiturus erat actus talem bonitatem, niſi adveniſſet malitia ex fine illam impediens. Sicut ſi diceretur, habenti ſanitatem contingit diſtemperari humores, non eſſet verùm in ſenſu compoſito, ita ut cùm de facto eſt diſtemperies, revera ſit ſanitas, ſed ſolùm in ſenſu diviſo, quia ſcilicet adeſſet tunc quantùm eſt ex aliis principiis, niſi diſtemperies acciditſet. Eodem modo intelligi & explicari debet alius locus deſumptus ex libro 2. Sententiarum. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet ex locis quæ pro noſtra aſſertione adduximus, in quibus, quacumque parte actus ſit malus, denegat ei S. Thomas omnem bonitatem, ſubindeque docet bonitatem ex objecto & malitiam ex fine, in eodem actu non poſſe comA poni, ſeu ſimul reperiri: unde cùm ait actui habenti unam bonitatem, deeſſe aliam, hoc neceſſariò debet intelligi in ſenſu diviſo, ſicut expoſuimus; præſertim cùm idem S. Doctor locis ſuprà citatis doceat circumſtantiam malam tranſire in rationem objecti atque adeò ipſam bonitatem objectivam deſtruere.

Objicies ſecundò: Cum quis dat eleemoſynam propter vanam gloriam, ille actus eſt ſimul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis: Ergo ſimul habet duas ſpecies moralitates, nempe bonitatem & malitiam. Conſequentia patet, Antecedens etiam eſt evidens quantum ad ſecundam partem. Probatur verò quantùm ad primam: Primò quia nullus actus poteſt eſſe malus ex objecto, niſi B habeat objectum malum: Sed talis actus non habet objectum malum; nam finis ob quem fit, non eſt ejus objectum, ſed circumſtantia: Ergo non eſt malus ex objecto. 17

Secundò: Cùm quis inſtante præcepto dandi eleemoſynam, dat eleemoſynam ob inanem gloriam; implet præceptum: Ergo talis actus eſt bonus ex objecto. Conſequentia patet: cùm enim præceptum ſit de actu bono, impleri nequit niſi per actum bonum, ſaltem ex objecto. 18

Tertiò: Si talis actus eſſet malus ex objecto, haberet duplicem malitiam, unam ex fine, ſcilicet inanis gloriæ, aliam ex objecta depravato, ſcil. ex eleemoſyna vitiata: Sed hoc dici nequit; aliàs qui daret eleemoſynam propter vanam gloriam, C duplex peccatum committeret, quod videtur abſurdum: Ergo, &c. 19

Quartò: Qui urgente præcepto dandi eleemoſynam, eam tribuit ob inanem gloriam, melius facit, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum: Ergo ille actus non eſt omnino malus, ſed retinet aliquam bonitatem, eam ſaltem quam habet ex objecto. 20

Denique: Volitio dandi eleemoſynam ob inanem gloriam elicitur à virtute miſericordiæ: Ergo eſt bona moraliter, ſaltem ex parte objecti. Conſequentia liquet: quoniam virtus moralis non poteſt non reſpicere bonum honeſtum, quod eſt proprium ejus objectum. Antecedens verò probatur: Tum quia qui habet habitum miſericordiæ, majorem habet facilitatem ad prædictum actum eliciendum, quàm qui hujuſmodi habitu caret; quod ſignum eſt hunc actum à virtute miſericordiæ procedere: Tum etiam quia talis actus repetitus auget facilitatem ad veros actus miſericordiæ, atque adeò ipſam virtutem miſericordiæ: Sed virtus non augetur niſi actu à ſe elicito: Ergo talis actus à virtute miſericordiæ elicitur. D 21

Huic argumento, quod eſt præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, reſpondetur negando Antecedens, quantum ad primam partem. Ad primam probationem in contrarium dicendum, quod licèt objectum hujus actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, materialiter & in eſſe entis ſit bonum, formaliter tamen ac in eſſe objecti, & ut actum illum terminat ac ſpecificat, non eſt bonum, ſed malum: tum quia habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam, unde non eſt conforme, ſed difforme dictamini rectæ rationis & prudentiæ, ut in prima ratione declaravimus: tum etiam quia tunc circumſtantia finis mali tranſit in rationem objecti ſpecificantis, ſicut in ultima probatione oſtendimus. E 22

Ad secundam probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ad cujus probationem respondeo ex D. Thoma *infrà qu.* 100. *art.* 9. & 10. leges esse in duplici differentia: quædam dantur de rebus humanis præcisè quoad substantiam & entitatem physicam, vel (quod idem est) quoad bonitatem objectivam materialem; ut quæ præcipiunt succurrere indigenti, audire sacrum, similes: aliæ verò dantur de fine & modo prædictorum actuum, & consequenter de eorum honestate & bonitate formali; cujusmodi sunt illæ quæ disponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipsam justificationem & munditiam interiorem, ut credere, sperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiscere rem alienam, &c. Leges igitur quæ dantur de sola substantia actûs (qualis, ut dixi, est illa quæ præcipit succurrere indigenti) adimpleri possunt per actum qui nullam habeat conitatem formalem, dummodo circa materiam bonam seu objectum materialiter bonum versetur. Vnde hæc instantia solùm probat objectum hujus actûs, *votò dare eleëmosynam propter inanem gloriam*, esse bonum materialiter, & in esse entis, non autem tollendo illud esse bonum formaliter, & in ratione objecti specificantis.

24 Ad tertiam probationem respondeo, aliquos existimare in illo actu duplicem esse malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleëmosynæ vitiatæ, tunc enim non manet vera eleëmosyna, sed fit materia vanæ gloriæ, ac instrumentum superbiæ. Unde Augustinus in regula, seu Epist. 109. ait quòd *superbia bonas operibus insidiatur ut pereant*; & Chrysologus loquens de hypocrisi, dicit: *Crudeli arte virtutes necat, mutat nomine virtutum, ieiunium ieiunio perimit, orationem oratione vacuat, misericordiam misericordiæ prosternit.* Verotumen hæc tamen videtur non duplicem ibi malitiam, nec aliam dari distinctam à superbia, seu vana gloria, quæ, ut suprà ostendimus, totum illum actum vitiat, adinstar fermenti, quod totam farinæ cui injicitur massam corrumpit, vel tineæ, quæ totum ex quo nascitur pannum corrodit. Vnde Christus Matth. 6 dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*: ubi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ si sit mala, reddit totam actionem malam & tenebrosam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

25 Ad quartam respondetur, quòd etsi qui urgente præceptò dandi eleëmosynam, eam tribuit ob inanem gloriam, minùs peccet, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum, non tamen, propriè & formaliter loquendo, melius facit: quia neutet formaliter bene facit; & ideò comparativum *melius* est de substantivo non supponente. Sicut minus peccat qui dormiens adimplet, seu non frangit præceptum non furandi, quàm qui illud violat: non tamen propriè melius facit; quia dormiens nullam exercens operationem, nihil boni facit, & ubi non est bonum, melius esse non potest.

Ad ultimam nego Antecedens: nam virtus
26 moralis non concurrit nisi ad actus regulatos judicio prudentiæ: votivo autem dandi eleëmosynam ob inanem gloriam non regulatur dictamine prudentiæ, ut suprà ostendimus: ergo illa non procedit ab habitu misericordiæ, sed vanæ gloriæ. Ad primam probationem in contrarium dicendum est, majorem illam facultatem, quam experitur is qui habet habitum misericordiæ, ad prædictum actum, non provenire per se hujusmodi habitu, sed per accidens: quia dum per se disponit potentiam ad propriùm actum, per accidens removendo impedimenta ex parte materiæ, reddit ipsam potentiam facilem ad actus in materia similes, quamvis formaliter non sint actus virtutis, sed vitii: ad eum modum quo habens habitum misericordiæ acquisitæ, facilior est ad eliciendos actus infusæ, non quia virtus naturalis per se influat in actus infusæ, sed quia cùm prædictæ virtutes conveniant in materia, licèt non in ratione formali, eo ipsò quòd acquisita per se habiliter potentiam ad proprios actus, tollit impedimenta quæ ex parte materiæ retardare possent ad alios quoscunque in tali materia eliciendos. Per quod patet ad secundam probationem: nam etsi votivo dandi eleëmosynam ob inanem gloriam, non sit formaliter actus virtutis, potest tamen per accidens modo explicato fugere facilitatem ad veros actus misericordiæ, tollendo impedimenta ex parte materiæ.

Objicies tertiò: Actus credendi mysteria supernaturalia ut à Deo revelata, elicitur à virtute fidei, 27
subindeque est bonus ex objecto. Sed ille potest ad malum finem ordinari, ut si aliquis credat propter vanam gloriam: Ergo idem actus potest esse simul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis.

Confirmatur: Si aliquis vellet suscipere Baptismum, aut pati martyrium ex vana gloria, talis votivo esset mala, utpote relata ad malum finem, & bona, utpote dispositio ad justificationem, quæ per Baptismum aut martyrium obtinetur: Ergo idem actus bonitatem & malitiam moralem simul habere potest. 28

Ad objectionem respondet Joannes à S. Thoma, quod ille qui credit ex motivo vanæ gloriæ, 29
vel ex alio temporali, credit ex fide acquisita, quæ innititur testimonio humano: sicut hæreticus mysteriis quæ non discredit, non assentitur ex vera fide supernaturali, sed ex motivo & testimonio humano; quia scilicet talia mysteria sibi videntur credibilia. Rationem assignat, quia (inquit) actus veræ fidei, debet à gratia excitante procedere: quando autem aliquis credit ex motivo vanæ gloriæ, talis assensus, cùm sit peccatum, saltem veniale, non potest produci à gratia excitante, quæ non potest in actus malos influere: Ergo nec potest esse actus veræ fidei. Verùm hæc ratio non videtur bona: malitia enim actûs non obstat quominus ille sit ex motione divina supernaturali, quæ potest attingere entitatem actûs mali, prætermendo ab ejus malitia & deformitate, ut patet in sacerdote consecrante hostiam propter sortilegium, aut alium malum finem: nam licèt talis consecratio sit mala & sacrilega: procedit tamen ab auxilio speciali Dei, movantis & applicantis sacerdotem, ut suæ virtutis instrumentum.

Verius ergo & probabilius est, prædictum 30
actum à fide infusa procedere: cùm enim essentialiter sit virtus intellectualis per se primò speculativa, nec secundùm se respiciat objectum sub ratione boni, sed sub ratione primi veri; non videtur destrui ejus actus per hoc quòd ad finem extrinsecum pravum referatur: quia talis relatio, licèt repugnet bonitati morali, non tamen certitudini & infallibilitati, quæ est essentialis fidei. Juxta quam doctrinam ad argumentum

tùm reſpondetur, actum credendi propter vanam gloriam non habere bonitatem moralem ex objecto, etſi eliciatur à virtute fidei ; quia non eſt de ratione actûs fidei habere bonitatem moralem ex proprio objecto, vel aliunde, ſed tantùm veritatem & infallibilitatem.

31 Ad confirmationem dicendum, quòd ſi aliquis ex inani gloria vellet ſuſcipere baptiſmum, conſequenter quidem ex vi ſacramenti, & ex opere operato, aliquem ejus effectum, ſcilicet characterem, ad quem non alia requiritur diſpoſitio, quàm voluntas cum ſuſcipiendi ; non reciperet tamen gratiam ſanctificantem, quia baptiſmus eam non confert adultis, niſi mediante aliqua diſpoſitione, quæ ad minùs ſit attritio ſupernaturalis, ut magis communiter docent Theologi in tractatu de ſacramentis. Si autem velis ſequi eorum ſententiarum, qui dicunt volitionem ſuſcipiendi baptiſmum ſufficere ut gratiam conferat, dicere poteris, illam voluntatem non concurrere ad gratiam per modum diſpoſitionis, ſed per modum conditionis, ſicut ad characterem ; & ſic non requiri quod ſit bona moraliter. Qui autem vellet pati martyrium ob inanem gloriam, nec gratiam, nec aureolam martyrij conſequeretur: quia tale martyrium non eſſet verum, ſed apparens ; cùm verum martyrium debeat eſſe effuſio C ſanguinis propter Chriſtum, aut fidei defenſionem. Unde Hieronymus ſuper illud ad Galat. 1. *Non eſſe timini in vanis gloria cupidi*, ait : *Martyrium ipſum ſi ideò fiat ut admirationi & laudi habeamur à fratribus, ſanguis effuſus eſt.* Imò aliqui exiſtimant, profuſionem vitæ & ſanguinis in tali caſu eſſe peccatum mortale : quia licèt inanis gloria ſecundùm ſe ſit tantùm venale, tamen prodigere vitam ex inani gloria, vel alio pravo fine, eſt mortale : ſicut abſque aliquo bono fine morti ſe exponere.

32 Objicies quarto : In naturalibus poteſt eadem res eſſe bona ex uno capite, & ſimul mala ex alio; nam idem homo poteſt eſſe boni auditûs, & mali viſûs ; habere pulchras manus, & pedes deformes : Ergo & in moralibus eadem actio poterit ſimul eſſe bona ex objecto, & mala ex fine, vel è contra: Conſequentia probatur : quia ut ait S. Thomas art. 1. hujus quæſtionis: *De bono & malo in actionibus oportet loqui ſicut de bono & malo in rebus.*

33 Reſpondeo concedo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dico de bonitate & malitia in moralibus, quantùm ad multa loquendum eſſe, ſicut de bono & malo in naturalibus : nam ſicut in rebus naturalibus, una eſt bonitas eſſentiæ, alia accidentis, ita in moralibus, una bonitas deſumitur ab objecto, alia à circumſtantijs, quæ ſunt veluti accidentia actuum humanorum. Item ſicut bonitas totalis conſurgit ex plenitudine eſſendi in eſſe naturali, ita & in eſſe morali. Sed diſcrimen eſt in eo, quod in naturalibus malum unius partis non inficit aut deſtruit bonitatem alterius ; unde bonitas ex eſſentia poteſt ſimul eſſe cum malo accidenti, & bonitas unius partis, cum malo alterius : in moralibus verò, malitia quæ eſt ex fine, vel aliis circumſtantijs, totum actum inficit, & omne bonum ejus deſtruit, ut ſuprà oſtendimus ; ſicque impoſſibile eſt, bonitatem ex objecto ſtare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto: ſicut docent Theologi in tractatu de virtutibus, quod virtutes morales, licèt inter ſe ſint eſſentialiter diſtinctæ, tamen ita ſunt connexæ, ut nulla adſit, ſi una deficiat.

Objices ultimò contra ſecundam concluſionem : Iſte actus *volo furari ut dem eleemoſynam*, eſt bonus ex fine, & malus ex objecto : Ergo habet ſimul duas ſpecies moralitatis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Idcircò iſte actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſt malus ex fine, quia ordinatur ad malum finem, & ex tali ordinatione vitiatur : Sed iſte actus, *volo furari ut dem eleemoſynam*, non ordinatur ad finem malum à quo vitietur : Ergo non eſt malus, ſed B bonus ex fine. 34

Confirmatur : Iſti duo actus, *volo ieiunare ut dem eleemoſynam* : & *volo furari ut dem eleemoſynam*, habent eundem finem, ſcilicet eleemoſynam: Sed hic finis tribuit priori actui bonitatem ſuam : Ergo & poſteriori.

Ad obiectionem reſpondeo negando Antecedens quantùm ad primam partem. Ad cujus probationem dicendum, quod licet in iſto actu, *volo furari ut dem eleemoſynam*, eleëmoſyna non ſit medium ad malum finem, ſicut in priori actu, quo quis vult dare eleemoſynam propter vanam gloriam, ſubindeque non ex eo vitietur ; benè tamen ex eo quod ſit finis movens ad malum medium, & malitia medii redundet in finem, utique bonitatem deſtruat. Unde 35

Ad confirmationem dico quod licèt iſti actus, *volo ieiunare ut dem eleemoſynam*, & *volo furari ut dem eleemoſynam*; materialiter habeant eundem finem, non tamen formaliter : nam in ſecundo actu malitia medii vitiat finem, & in ipſum refunditur, ita ut finis non ſit eleemoſyna abſolutè, ſed ut cauſa furti ; ex quo efficitur mala malitia furti.

ARTICULUS II.

An poſſit idem actus moralis habere duplicem ſpeciem, quæ ſimul ſit bona, vel ſimul mala? D

OStendimus articulo præcedenti, eundem actum non poſſe ſimul habere duas ſpecies moralitatis inter ſe oppoſitas, bonitatis ſcilicet & malitiæ : nunc breviter diſcutiendum eſt, an poſſit habere ſimul duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ : v. g. dum aliquis vult jejunare ad ſatisfaciendum pro peccatis, quæritur an ejus actus ſit ſimul in ſpecie abſtinentiæ & pœnitentiæ : vel dum quis vult furari ut fornicetur, vel occidere ut furetur, an talis actus ſit ſimul in ſpecie furti & E fornicationis, vel in ſpecie homicidij & furti? 36

Partem negativam tenet Vazquez hic diſp. 51. cap. 3. ubi negat eundem numero actum humanum poſſe eſſe in duplici ſpecie bonis moralis, quarum una ſit ex objecto, alia verò ex fine ; quamvis concedat poſſe eſſe in duplici ſpecie malitiæ moralis ; & in ſuam ſententiam pertrahere conatur Ferrarienſem, & aliquos ex Nominalibus, quos tamen Salmanticenſes & alii Moderni ab hac opinione vendicarit. Unde vix eſt qui prædictæ ſubſcribat ſententiæ præter Vazquem, cui proinde adaptari poteſt illud Geneſ. 16. *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum.* 37

Dico igitur, unum & eundem actum posse simul habere duas species bonitatis, vel duas species malitiæ, unum ex fine, & aliam ex objecto.

Probatur primò ex D. Thoma hic art. 4. ubi ait: 38 *Actiones humanæ habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.* Ubi per *bonitatem absolutam*, intelligit essentialem, desumptam ex objecto, ut disputatione præcedenti annotavimus. Et statim ponit quadruplicem bonitatem, quæ potest reperiri in actu, inter quas enumerat bonitatem ex objecto, & ex fine, tanquam distinctas. Idem habet art. 6. & 7. ubi ad 1. ait: *quod secundum subsit intimam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur, sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi; & secundum odorem, sub specie bene redolentis.* Denique 3. contra gent. cap. 138. clarissimè docet nostram sententiam, his verbis: *Contingit unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut cùm quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiæ, secundum intentionem verò luxuriæ. Eodem modo in virtutibus contingit, quod actus unius virtutis ad alium virtutem ordinatur: sicut cum quis dat sua ut eum alterum amicum habeat: charitatis actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem, charitatis.*

Probatur secundò ratione: 39 Bonitas & malitia moralis actus sumuntur ex conformitate vel difformitate ad rationem: Sed unus & idem actus potest esse conformis vel difformis rationi duobus modis inter se diversis, potest enim habere conformitatem vel difformitatem ad rationem ex parte objecti quod immediatè respicit, & ex parte finis, ad quem ordinatur, ut patet in exemplis adductis: nam cum quis tribuit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, in illo actu datur objectum, nempe sublevatio alienæ miseriæ, quod ex se est rationi consonum, deinde datur honestas pœnitentiæ, specie diversa ab honestate misericordiæ: item cum quis furatur ad fornicandum in illo actu duplex reperitur deformitas; una ex objecto, scilicet ex re aliena quæ tollitur; altera ex fine ad quem ordinatur, nimirum fornicatione: Ergo idem actus duas species bonitatis, vel duas 40 species malitiæ simul habere potest.

Probatur tertiò: Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, v. g. velle jejunare ad satisfaciendum pro peccatis, procedit à distinctis virtutibus, à temperantia scilicet, & pœnitentia: Ergo habet ab utraque suam specialem bonitatem. Consequentia patet: actus enim pertinet non potest ad aliquam virtutem, nisi attingat objectum sub ratione formali illius, in quo ratione specialis bonitas & honestas necessariò imbibitur. Antecedens verò probatur: Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, elicitur ab una virtute, ab ea scilicet ad quam pertinet objectum, & imperatur ab alia, ad quam pertinet finis; ut electio jejunandi ad satisfaciendum pro peccatis, elicitur à temperantia, & imperatur à pœnitentia: Ergo procedit à distinctis virtutibus, nempe ab una elicitivè, & ab alia imperativè. Unde D. Thomas 2.2.qu.124. art. 2. ad 2. ait: *Martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.* Et qu. 32. art. 3. ad 2. *Nihil prohibet* (inquit) *actum qui est propriè unius virtutis elicitivè, attribui alteri virtuti sicut ordinanti & imperanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam, ponitur inter opera satisfactoria: inquantum miseratio in defectum patientis, ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundùm autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificij, & sic imperatur à latria.*

Confirmatur hæc ratio, & simul præcipuum Adversarii fundamentum convellitur. Si prædictus actus non procederet à diversis virtutibus, 41 maximè quia ab illa sola eliceretur, ad quam pertinet finis, eâ nullo modo concurrente, ad quam pertinet objectum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major est præcipuum fundamentum Vazquezii. Minor verò probatur. Primò licèt potentia vel habitus possint imperare actum, qui est B extra suum objectum adæquatum, non tamen possunt ipsum elicere; v.g. voluntas potest imperare visionem, sed non elicere, quia visio est extra objectum voluntatis, & necessario dependet à visu: Sed jejunium v.g. vel martyrium est extra objectum adæquatum charitatis, vel pœnitentiæ; quæ solùm respiciunt dilectionem Dei, vel dolorem de peccatis: Ergo neutrum potest elicere à charitate, vel à pœnitentia, sed ab ipsis duntaxat imperari.

Probatur secundò eadem Minor: Actus habens objectum bonum, & bonum finem, habet specialem difficultatem ex objecto, distinctam ab ea quam habet ex fine: Ergo præter influxum seu 42 C imperium virtutis, ad quam pertinet finis, requiritur specialis influxus illius ad quam pertinet objectum. Antecedens patet; jejunium enim, vel martyrium, specialem habet difficultatem ex objecto, distinctam ab ea quæ in actu charitatis, aut dolore de peccatis invenitur. Consequentia verò probatur: tum quia ubi est specialis difficultas ex parte actus, opus est speciali virtute ex parte principii: tum etiam quia sicut quælibet virtus habet determinatam materiam, & determinatam rationem formalem in tali materia, ita versari debet circa determinatam difficultatem in eadem materia. Unde impossibile D est virtutem ad quam pertinet finis, extendi ad difficultatem quam actus habet ex objecto, pertinente absolutè ad aliam virtutem distinctam. Et hæc est ratio fundamentalis connexionis virtutum moralium sub statu perfecto; quia nulla earum sine aliis est sibi sufficiens ad perfectum actum, ob alias difficultates in alios materis, quæ ipsum impedire possunt: potest enim aliquis impediri v. g. ab exhibendo Deo cultum religionis, nedum ex intrinseca difficultate hujus operis, sed etiam ex affectu ad pecunias, vel voluptates à Deo avertentes, aut ex timore mortis: unde nisi habeat virtutem liberalitatis domantem affectum ad E pecunias, virtutem temperantiæ superantem affectum ad voluptates, & virtutem fortitudinis vincentem passionem timoris, non poterit perfectum actum religionis exercere: quia per solam virtutem religionis non poterit superare difficultates, quæ reperiuntur in subjiciendo rationi affectū ad pecunias & voluptates, vel passionem timoris.

Tertiò Minor principalis suadetur: Ex frequentatione actus imperati non solùm intenditur virtus imperans, sed etiam virtus ad quam 43

per-

pertinet actus imperatus; v. g. si à charitate imperentur actus fortitudinis, exercendo tales actus imperatos fortitudinis, crescit non solùm charitatis, sed etiam fortitudo: Ergo tales actus fortitudinis, non solùm à charitate ut imperante, sed etiam à fortitudine ut eliciente procedunt. Consequentia est manifesta; quia actus solùm intendunt habitum à quo procedunt.

44 Quartò eadem Minor potest probari ex variis absurdis & inconvenientibus, quæ sequuntur ex adversa sententia. Si enim actus boni & honesti ab ea solùm virtute procederent, ad quam pertinet finis, eâ ad quam pertinet objectum nullo modo concurrente, sequeretur primò, superflas esse virtutes morales, tam acquisitas, quàm infusas: quia actus qui versantur circa propriam materiam ipsarum, sunt ordinabiles in finem charitatis, ac proinde omnes possent immediatè à sola charitate, elici. Ex quo ulterius sequeretur, in Christo nullam fuisse actum ab aliqua virtute morali elicitum, sed actus solius charitatis: quod est plusquam falsum: tum quia apertè repugnat Scripturæ, in qua actus misericordiæ humilitatis, patientiæ, obedientiæ, & aliarum virtutum passim illi attribuuntur: tum etiam quia omnes aliæ virtutes à charitate fuissent in eo superfluæ, & consequenter non debuissent ipsi infundi; sicut propter hanc superfluitatem non fuerunt ipsi infusæ fides, spes, & pœnitentia, ut in tractatu de incarn. docetur. Sequela manifesta est: Quia omnes actus Christi imperabantur actualiter à charitate, & in finem ipsius actualiter referebantur: Ergo si actus boni & honesti ab ea solùm virtute procedant, cujus est finis ad quem ordinantur, omnes actus Christi Domini fuere à sola charitate eliciti. Sequeretur etiam ex eodem principio, quod charitas non posset dici forma omnium virtutum: nam ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art 8. charitas dicitur forma virtutum, quia imperat earum actus, ipsasque applicat ad eos eliciendos: subindeque, si actus virtutum moralium ab eis immediatè non elicerentur, sed à sola charitate, à qua in finem supernaturalem dirigunturs ipsa non posset dici forma aliarum virtutum, nec eas informaret & perficeret, sed potius destrueret ac expelleret.

Disp. 12. ar 3.

Probatur quintò: Si omnes actus boni & honesti ab ea solùm virtute procedant, ad quam pertinet finis, eâ nullo modo concurrente ad quam pertinet objectum, non erit melius, seu majoris meriti, ad finem charitatis seu pœnitentiæ eligere opera excellentioris virtutis, quàm opera virtutis inferioris: quia in illis non erit bonitas aliqua moralis illius virtutis assumptæ, desumpta ex ordine ad objectum sed omnis bonitas talium actuum erit desumpta ex fine virtutis imperantis ad quem ordinantur. Unde non erit majoris meriti eligere martyrium ob amorem Dei, quàm velle dare eleemosynam, vel jejunare uno die: quod plusquam absurdum est.

45

46 "Nec valet quod ait Vazquez, cæteris paribus, melius esse eligere opus excellentioris virtutis, non quia inde peculiaris bonitas specie diversa oriatur, sed quia medium illud, cùm sit magis idoneum, facit intentionem meliorem. Non valet, inquam, nam quòd medium excellentioris virtutis assumptum ab alia, v. g. à charitate, sit magis idoneum, hoc non potest sumi ab ipsa charitate imperante; cùm ejus imperium sit æquale respectu omnium mediorum, ut supponimus: Ergo debet sumi ex majori perfectione quam ex propria specie & objecto habet actus excellentioris virtutis: sicut quod lux magis participetur in crystallo quàm in ligno, non oritur ex parte lucis quæ æqualiter se offert sed ex parte crystalli & ligni, quæ sunt magis vel minùs disposita ad recipiendam lucem: Ergo si actus præstantioris virtutis est aptius medium ad finem charitatis, & ideò majus meritum efficit, debet habere specialem bonitatem ex objecto, distinctam ab ea quæ ex imperio charitatis & directione in finem supernaturalem ei advenit.

A

Denique suaderi potest conclusio alia ratione fundamentali. Actus habens bonitatem ex objecto, non amittit illam ex relatione ad ulteriorem finem bonum, sed non obstante tali relatione eam retinet: Ergo duplici bonitate gaudet, unâ ex objecto, & aliâ ex fine extrinseco ad quem refertur. Consequentia patet, Antecedens probatur. Forma superior, etiamsi sit ordinis supernaturalis, non destruit, sed magis perficit inferiorem ipsi subordinatam: At bonitas virtutis imperantis, maximè si est charitas, est forma superior & quasi universalis ad omnes actus quos imperat: Ergo eorum bonitatem moralem non destruit, sed potiùs ipsam fovet ac perficit.

47 B

Confirmatur: Bonitas non destruitur nisi per suum contrarium, scilicet per malitiam: At ex eo quod actus refertur & ordinatur in meliorem finem, & ad superiorem virtutem, non fit malus, sed potius melioratur & perficitur, ut patet in exemplis suprà adductis: Ergo ex relatione ad ulteriorem ad ulteriorem finem actus non amittit bonitatem quam habet ex objecto & fine proximo.

48 C

Dices cum Vazque, eo ipso quod actus ordinetur ad ulteriorem finem, ejus bonitatem objectivam destrui, quia hoc ipso talis bonitas non est volita ratione sui, sed ratione alterius, quod est contra rationem virtutis, cujus honestas propter seipsam debet diligitur colligitur ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. asserente. *Quod ut actus justitiæ sit bonus, non sufficit quod sit circa rem justam, sed requiritur primò, quod fiat scienter, secundò ex electione, tertiò propter ipsum.* Et lib. 6. c. 12. inquit, *quod actus virtutis primò debet fieri non ignoranter, secundo non ab invito, tertiò ob hoc*, id est, *propter ipsius virtutis honestatem.* Hoc est præcipuum ac fere unicum hujus Authoris fundamentum.

49 D

Sed contra: Quia, ut dicebamus, bonum superius non consumit aut destruit bonum inferius. ex eo quod istud illi subordinetur, & ad illud referatur; bonum enim bono non est contrarium, sicut nec verum vero: imò potiùs ex tali subordinatione & relatione bonum inferius perficitur; quia inferiora perficiuntur ex subordinatione & conjunctione cum superioribus, ut corpus ex unione cum anima, luna ex conjunctione cum sole, & instrumentum ex subordinatione ad agens principale: Ergo absurdum est dicere, quod eo ipso quod aliquis actus, ex objecto bonus & honestus ordinetur in finem extrinsecum bonum, putà jejunium ad satisfaciendum pro peccatis, propriam bonitatem objectivam amittat; alias, ut suprà dicebamus, charitas, quæ actus omnium virtutum in finem supernaturalem dirigit, eorum bonitatem objectivam destrueret, subindeque non perficeret, sed extingueret omnes virtutes morales,

50 E

les, nec eſſet earum forma ſed ruina & deſtructio.

51 Confirmatur: Quando aliquis actus virtutis, v. g temperantiæ, imperatur à charitate, habet meritum non ſolùm correſpondens charitati imperanti, ſed etiam temperantiæ ipſum elicienti, ſive illud præmium ei collatum intuitu talis virtutis ſit accidentale, ſive eſſentiale, de quo in tractatu de merito: Ergo etiam duplici bonitate gaudet, quarum una correſpondet objecto quod immediatè reſpicit, ſcilicet honeſtati temperantiæ, altera provenit à fine ad quem à charitate refertur. Conſequentia patet: ſiquidem meritum eſt propria paſſio bonitatis moralis: Ergo ubi reperitur duplex meritum, duplex etiam bonitas moralis reperiri debet. Antecedens verò colligitur ex variis Scripturæ locis, in quibus pronuntiatur præmium operibus miſericordiæ, & caſtitatis, quæ in hac vita exercentur, non ſolùm quia charitatis ſunt, ſed etiam quia procedunt ab illis virtutibus: dicitur enim Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei poſſidete paratum vobis regnum: eſurivi enim, & dediſtis mihi manducare &c.* Similiter virginitati & martyrio, ut ſunt actus temperantiæ & fortitudinis, correſpondens aliqua præmia accidentalia, quæ aureolæ appellantur, ut in tractatu de beatitudine fusè oſtendimus: Ergo &c.

Diſp. 2. ar. 6.

52 Ad locum verò Ariſtotelis, cui maximè Vazquez confidit, reſpondetur quod cùm Philoſophus dicit opus virtutis debere fieri *propter ipſum*, ſolùm intendit actum virtuoſum debere eſſe non ſolùm ex ſcientia, & electione, ſed etiam propter ipſam virtutem, ſeu propter honeſtatem virtutis, tanquam propter finem ſaltem proximam & intermedium: ſi enim aliquis bonum opus eliceret ex paſſione, vel timore, aut propter lucrum, vel inanem gloriam, non eſſet actus virtutis, ſed vitii. Non negat tamen Philoſophus, quod opus illud poſſit ad ulteriorem finem ordinari, & ex imperio alterius virtutis præſtantioris fieri. Ita D. Thomas 2. Ethic. lect. & lib. 6. lect. 4. 10. & in 1. diſt. 1. qu. 2. art 1. ad 3 ubi ſic ait: *Propter ſe dicitur: uno modo ſecundùm quod opponitur ad propter aliud; & hoc modo virtutes & honeſtum non propter ſe diliguntur, cùm etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter ſe, ſecundùm quod opponitur ad per accidens; & ſic dicitur propter ſe diligi, quod habet in natura ſua aliquid movens ad diligendum: & hoc modo virtutes propter ſe diliguntur, quia habent in ſe aliquid unde quærantur, etiamſi nihil aliud ab eis contingeret. Non tamen eſt inconveniens, ut aliquid propter ſe ametur, & tamen ad alterum ordinetur.*

55 Ex quo ſolutum manet aliud fundamentum adverſæ ſententiæ, quod poteſt ſic breviter proponi. Quando quis eligit opus pietatis propter pœnitentiam, tale opus non appetitur propter ſe, ſed tanquam medium ad pœnitentiam: Atqui medium quâ tale non habet rationem boni honeſti, quæ ſoli fini convenit, ſed tantùm boni utilis: Ergo talis electio non habet honeſtatem ſeu bonitatem moralem ab objecto, quod immediatè reſpicit, ſed tantum à fine extrinſeco ad quem ordinatur, ſubindeque non duplici, ſed unica tantùm bonitate gaudet.

Huic, inquam, argumento jam patet ſolutio: dicendum eſt enim, quod opus pietatis, aſſumptum propter pœnitentiam, v. g. eleemoſyna facta ad ſatisfaciendum pro peccatis, ſimul appetitur & propter ſe proximè & immediatè, ratione propriæ honeſtatis ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam, ad quam ab operante ordinatur; unde non habet rationem puri medij, nec puri finis, ſed finis ſimul ac medij, ſeu finis intermedii; & eſt bonum honeſtum ratione ſui, & bonum utile ratione ordinationis ad pœnitentiam; & conſequenter duplicem habet ſpeciem bonitatis moralis, unam ex objecto in quod immediatè tendit, alteram ex fine extrinſeco ad quem ordinatur. Quænam autem ſit prima & eſſentialis, dicemus articulo ſequenti.

ARTICULUS III.

A quo actus, ad finem extrinſecum ordinatus, habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel a fine?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur

54 NOtandum primò, ad actum moralem ex objecto & fine, v. g. ad largitionem eleemoſynæ in ſatisfactionem pro peccatis, tres ſaltem actus concurrere, nimirum intentionem ſatisfaciendi pro peccatis, volitionem dandi eleemoſynam, & exteriorem eleemoſynæ largitionem, quæ elicitur à potentia exteriori ex imperio voluntatis. Ex quibus intentio ſatisfaciendi eſt actus purè imperans & elicitus; executio exterior habet rationem actus purè imperati; volitio verò dandi eleemoſynam eſt actus ſimul elicitus & imperatus: elicitur enim à voluntate ex imperio virtutis pœnitentiæ, intendentis ſatisfacere Deo pro peccatis. De primo actu, ſcilicet intentione ſatisfaciendi nulla eſt difficultas: illa enim eſſentialiter ſpecificatur ab honeſtate ſatisfactionis, quæ eſt finis intrinſecus, & immediatum ipſius objectum. Similiter non eſt dubium de actu exteriori, & purè imperato; cùm enim actus exterior ſit unus actus in eſſe moris cum interiori à quo imperatur, & quem immediatè terminat, idem prorſus judicium de illo ac de iſto ferendum eſt. Tota ergo controverſia, & difficultas, procedit de ſecundo actu, volitione ſcilicet dandi eleemoſynam, ut a pœnitentia imperatur. Pro cujus majori declaratione.

55 Secundo notandum eſt, hunc actum poſſe conſiderare dupliciter; vel reduplicativè, ut imperatur à pœnitentia, & procedit ex virtute & intentione ipſius, quaſi medium electum ad ſatisfaciendum; vel ſpecificativè, inquantum eſt actus miſericordiæ, reſpiciens honeſtatem ſui objecti, quamvis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem ulteriorem. Primo modo habet rationem electionis: ſub alia vero conſideratione, & per comparationem ad objectum ſub ratione honeſti & finis intermedii, eſt intentio. Unde Cajetanus ſupra qu. 8. art. 3. dicit talem actum eſſe unum unitate ſubjecti, quia eſt unica operatio entitativè; ſed multiplicem numeroſitate formarum, quoniam ſub

una

una ratione eſt intentio, ſub alia vero electio. His præmiſſis,

56 Circa propoſitam difficultatem variè opinantur Authores: Vaſquez enim hîc diſp. 51. cenſet actum moralem, quoties ad extrinſecum finem ordinatur, ab ipſo fine, non verò ab objecto ſpecificari. Curiel verò in alio extremo poſitus, aſſerit quod actus humanus, etiam formaliter & reduplicativè ut imperatus, habet ſpeciem eſſentialem bonitatis vel malitiæ moralis ab objecto, non verò à fine. Valentia autem hîc puncto 4. docet illum tam ab objecto, quàm à fine ſpecificari. Pro reſolutione,

Dico primò: Actus imperatus, ut talis formaliter & reduplicativè, non ſpecificatur ab objecto, ſed à fine operantis.

Probatur breviter: Actus imperatus, inquan-
57 tum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter finem operantis. v.g. volitio dandi eleëmoſynam, ut imperata à virtute pœnitentiæ, reſpicit eſſentialiter honeſtatem pœnitentiæ, & non ſiſtit in ſuo objecto proximo, nempe honeſtate miſericordiæ: Ergo ut ſic ſpecificatur à fine operantis. Conſequentia patet: Reſpectiva enim ſpecificantur ab eo quod per ſe primò & eſſentialiter reſpiciunt: Sed actus humani, tam in eſſe moris, quàm in eſſe phyſico conſiderati, ſunt de genere reſpectivorum: Ergo, &c. C Antecedens verò ſic oſtenditur: Actus imperatus, inquantum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter id quod reſpicit virtus à qua imperatur: Sed virtus à qua imperatur volitio dandi eleëmoſynam, reſpicit eſſentialiter finem nempe bonum pœnitentiæ: Ergo & ipſa volitio eleëmoſynæ, ut imperata à virtute pœnitentiæ. Unde D. Thomas qu. unica de virtutibus art. 10. ad 10. ſic ait; *Actus aliquius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit ſpeciem moralem formaliter loquendo de ipſo actu: unde cùm fornicatur ut furetur, actus iſte, licèt materialiter ſit intemperantia, tamen formaliter eſt avaritia.*

58 Confirmatur: Actus imperatus, ut talis formaliter, eſt ſubordinatus actui imperanti, & quoddammodo unus & idem cum eo; unde inquantum hujuſmodi, habet ſuam ſpecificationem eſſentialem D ab eo à quo actus imperans ipſam deſumit: Sed actus imperans ſpecificatur à fine operantis, quem tanquam proprium & immediatum objectum reſpicit, ut patebit ex infrà dicentis: Ergo & actus imperatus, formaliter & reduplicativè quâ talis, à fine operantis ſpeciem ſumit.

Dico ſecundò: Actus imperatus ſpecificativè ſumptus, non ſpecificatur à fine operantis, ſed ab objecto ſeu fine operis.

59 Probatur primò ex D. Thoma, qui variis in locis clarè & expreſsè hanc concluſionem docet. Nam hîc art. 2. ait: *Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex ſua forma, quæ dat ſpeciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti.* Et art. 4 recenſens quatuor bonitates, quæ in actu humano reperiuntur, dicit quòd *una eſt ſecundùm genus, prout ſcilicet eſt actus* (quæ eſt bonitas phyſica ſeu naturalis) *alia verò ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm obiectum conveniens*, quæ moralis eſt: *tertia ſecundùm circumſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam: quarta ſecundùm finem quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.* Itè ſupra q. 7. art. 3 ad 3. docet finem operantis non dare actui ſpeciem ſubſtantialem, ſed eſſe circumſtantiam ejus; ut ſi quis fortiter pugnet ob liberationem patriæ, ſpecies eſſentialis illius actûs non ſumitur ex liberatione patriæ, ſed ex bono fortitudinis. Denique in 4. diſt. 16. qu. 3. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 3. factâ diſtinctione inter finem operis & operantis, de primo ait: *Iſte finis dat ſpeciem actui, unde vel non eſt circumſtantia, &c. Alius verò eſt finis agentis, & hic finis dicitur circumſtantia cur: ab hoc autem actus non recipit ſpeciem propriam, ſed quaſi communem, ſecundùm quòd actus imperati induunt ſpeciem virtutis vel vitij imperantis, ſuprà ſpeciem quam habent ex actu eliciente.*

Probatur ſecundò ratione quam inſinuat S. Do- 60
ctor locis citatis. Finis operantis eſt circumſtantia
B actûs imperati abſolutè conſiderati, quæ vocatur circumſtantia *cur*: Sed actus humani non ſpecificantur à circumſtantiis, nec ab eis bonitatem aut malitiam eſſentialem, ſed duntaxat accidentalem deſumunt; cùm circumſtantiæ ſint veluti quædam accidentia moralia humanorum actuum, ut conſtat ex dictis diſp. præcedenti artic 2. Ergo actus imperati non ſpecificantur à fine operantis, ſed ab objecto, ſeu fine operis.

Confirmatur: Si actus imperati ſpecificarentur 16
à fine extrinſeco, ad quem ordinantur, ſequeretur quòd finis operantis nunquam eſſet circumſtantia: ſed hoc eſt falſum & contra comunem ſententiam: Ergo & illud. Sequela probatur: Finis operantis, ſi comparetur ad intentionem, & actum imperantem, non eſt circumſtantia, ſed objectum proprium & ſpecificativum, ut ſupra annotavimus: Ergo ſi pariter det ſpeciem eſſentialem electioni, & actui imperato, nunquam erit circumſtantia, ſeu accidens morale actûs humani.

Probatur tertiò: Actus imperatus ſpecificatur 62
ab eo quod primò & immediatè reſpicit: Sed primò & immediatè reſpicit objectum, ſecundariò verò & mediatè finem operantis, ut patet in exemplo adducto; volitio enim dandi eleemoſynam, à virtute pœnitentiæ imperata, primò & per ſe reſpicit honeſtatem miſericordiæ; ſecundariò verò & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ ad quod ab operante ordinatur, imò talem finem non reſpicit, niſi ut terminata ad proprium objeD ctum, & conſequenter ut ab ipſo ſpecificata: Ergo actus imperatus non ſpecificatur à fine operantis, ſed ab objecto non fine operis.

Confirmatur: Ordinario quâ iſte actus ordina- 63
tur ad finem extrinſecum operantis, non mutat ejus naturam: Ergo ſi talis actus ex ſe, & ſecundùm ſe ſumptus habeat ſuam ſpeciem eſſentialem ex objecto, etiamſi ad finem extrinſecum ab operante ordinetur, eandem ſpeciem ſervabit, & ſolum addet novum ordinem ad finem operantis, & ratione ejus novam ſpeciem accidentalem. Sicut quia color non mutat eſſentiam hominis, non addit illi novam ſpeciem ſubſtantialem; ſed
E accidentaliter tantùm illum intra propriam ſpeciem perficit.

Probatur quartò: Actus imperati non eliciun- 64
tur ab ea virtute, ad quam pertinet finis, ſed ab ea ad quam pertinet objectum, v g. actus jejunij imperatus à pœnitentia, non elicitur à pœnitentia, ſed ab abſtinentia; martyrium imperatum à charitate, non elicitur à charitate, ſed à fortitudine, ut docet S. Thomas 2.2. qu. 124. art. 2. ad 2. Ergo actus imperati non ſpecificantur à fine; ſed ab objecto. Conſequentia patet; quia idem eſt ſpecificativum actûs, & habitus à quo procedit: Ergo ſi actus imperatus non procedat à virtute, ad quam pertinet finis, ſed ab ea ad quam perti-

net objectum, non ſpecificatur à fine, ſed ab objecto.

65 Denique ſi actus imperati ſpecificarentur à fine operantis, omnes actiones juſti, qui ſe & omnia ſua ex charitate retulit in Deum, eſſent ejuſdem ſpeciei eſſentialiter, nempe charitatis, & nunquam juſtus exerceret actum alterius virtutis, ſubindeque omnes aliæ virtutes à charitate, in eo eſſent otioſæ & ſuperfluæ: quod eſt abſurdum, ut articulo præcedenti oſtendimus. Sequela patet: nam in tali homine omnes actus quos exercet, referuntur in finem charitatis: Ergo ſi actus imperati ſpecificentur à fine operantis, non verò ab objecto & fine operis, omnes actus hujus hominis erunt ejuſdem ſpeciei eſſentialiter.

Sequeretur etiam ex eadem ſententia, quòd actus fidei informis, & fidei formatæ non eſſent ejuſdem ſpeciei eſſentialiter, ſed diverſæ, quia unus ſpecificaretur ab objecto, alter verò fine charitatis, à qua informatur: unde fides non eſſet ejuſdem ſpeciei eſſentialis in homine peccato, & in homine exiſtente in gratia.

Item ſequeretur nullum dari actum indifferentem ſecundùm ſpeciem: nam cùm non detur actus, quantumcunque ex objecto ſit indifferens, qui ex fine non ſit bonus, vel malus, ut oſtendemus diſputatione ſequenti: ſi finis eſſentialiter ſpecificet actus humanos, ſequitur evidenter, nullum dari actum, qui non ſit eſſentialiter bonus, vel malus, ex ſua ſpecie.

66 Ex quibus excluſa manet ſententia Valentiæ, aſſerentis actus imperatos ab objecto & fine operantis ſimul ſumptis ſpecificari: tum quia ex hac ſententia eadem abſurda & inconvenientia ſequuntur, ut conſideranti patebit: tum etiam quia una res ſimplex non poteſt ſumere ſpeciem eſſentialem à duobus, quæ ſolùm ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Sed objectum actûs imperati, & finis operantis, ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Ergo actus imperatus, ab objecto & fine operantis ſimul ſumptis ſpecificari non poteſt. Major eſt certa: quia cum ſpecies rei ſimplicis ſit ens per ſe, non poteſt eſſentialiter pendere ab eo quod eſt per accidens. Minor etiam patet: nam eleemoſyna v. g. pro voluntate operantis poteſt ad innumeros fines bonos vel malos ordinari, ut ad amorem Dei ad ſatisfactionem peccatorum, ad gratiarum actionem, ad inanem gloriam, &c. Ergo objectum actûs imperati, & finis operantis, per accidens conjunguntur.

67 Ex dictis inferes, quòd facta comparatione inter duas illas ſpecies, quæ in actu imperato reperiuntur, illa ſola quæ ſumitur ex objecto eſt eſſentialis, alia verò quæ eſt ex fine, accidentalis. Patet hoc corollarium ex dictis: Primo quia finis operantis eſt ſolùm circunſtantia actus: Sed circunſtantiæ bonitatem & malitiam duntaxat accidentalem tribuunt: Ergo & finis operantis. Secundo, quia ut ſuprà dicebamus, ordinatio in finem operantis accidentaliter advenit actui, & per accidens cum ejus objecto ſpecificativo conjungitur. Tertio, quando alicui actui competit duplex ſpecies, aut duplex bonitas, illa eſt eſſentialis, quæ eſt ex ſe invariabilis, & illa accidentalis, quæ competit variabiliter: Sed ſpecies, vel bonitas aut malitia, quæ competit actui imperato ratione objecti eſt invariabilis; quæ verò convenit ex fine, eſt variabilis, & poteſt adeſſe vel abeſſe ab actu, ut patet in exemplo eleemoſynæ ſæpè adducto; bonitas enim vel honeſtas miſericordiæ, quæ ipſi ex objecto convenit, ab ea inſeparabilis eſt; ea verò quæ ſumitur ex fine, variabilis eſt; cùm ille qui vult dare eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, perſeverando in eadem volitione, poſſit mutare finem, & intendere v.g. agere gratias Deo pro acceptis beneficijs: Ergo ſpecies quæ ſumitur ex objecto eſt eſſentialis, illa verò quæ eſt ex fine operantis, accidentalis.

68 Dices primò: Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 2. conſtituit duos caſus: primus eſt, quod aliquis commiſit adulterium ut poſſet furari. ſecundus, quod alius è contra furatus eſt ut frueretur fœminâ, & committeret adulterium. Et concludit, quòd in primo caſu operans eſt magis fur quàm adulter; in ſecundo verò è contra eſt magis adulter quàm fur: Sed operans denominatur fur vel adulter à ſuo actu: Ergo unus actus debet eſſe magis furtum, quàm adulterium; alter verò è contra magis adulterium quàm furtum; ſubindeque in illis ſpecies deſumpta ex fine potior eſt ac principalior eâ quæ ſumitur ex objecto.

69 Reſpondeo primo, in moralibus operantem magis denominari ab effectu, vel habitu, à quo actus imperatur, quàm ab ipſo actu imperato: unde cùm in primo caſu ille qui committit adulterium ut furetur, magis ſit affectus ad furtum, quam ad adulterium, magis dicitur fur, quam adulter: è contra verò cùm alter qui furatur ad adulterandum, magis ſit affectus ad mœchiam, quam ad furtum, & ex illa moveatur ad furandum, potiùs dicitur mœchus vel adulter, quam fur; licèt in primo actu ſpecies adulterii ſit prima ac præcipua, & in ſecundo ſpecies furti. Solutio eſt D. Thomæ qu. 8. de malo, art. 1. ad 15. ubi ſic habet: *Dicendum quòd aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel paſſione, ſed ex habitu, ſicut de juſto & injuſto Philoſophus dicit in 5. Ethic. Intentio autem hominis provenit ex habitu: & ideò quando aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, ſed tamen intentio procedit ab habitu, & ideo non denominatur fur, ſed mœchus.*

70 Reſpondeo ſecundò: quòd volens adulterari ad furandum, vel furari ad adulterandum, non ſolùm denominatur fur, vel adulter à tali actu imperato, ſed etiam ab actu imperante, quo vult furari vel mœchari; & quia talis intentio furandi vel mœchandi, imperans alium actum, principalior eſt, quandoquidem ex illa moveatur operans ad actum imperatum, Ariſtoteles dixit operantem in primo caſu eſſe magis furem quàm adulterum, in ſecundo magis adulterum quam furem.

71 Dices ſecundò: D. Thomas ſupra qu. 13. art. 1. affirmat, quod *quando martyrium imperatur à charitate, materialiter eſt actus fortitudinis, & formaliter eſt actus charitatis.* Ergo cùm eſſentia ſit id quod eſt formaliſſimum in re, conſet ſpeciem, quæ in actu imperato deſumitur ex fine, ſeu virtute imperante, eſſe eſſentialem, eam verò quæ eſt ex objecto, eſſe ſolùm accidentalem.

72 Sed nego conſequentiam: licèt enim eſſentiâ ſit formaliſſimum rei conſideratæ quantùm ad ſubſtantialia, tamen ſi conferatur cum accidentibus ſupervenientibus, materialiter ſe habet ad illa inquantum ſunt actus ejus; homo enim materialiter ſe habet ad album & nigrum, ad Philoſophum & Arithmeticum, quæ ſunt ſpecies accidentales ejus; & ſic actus fortitudinis exercitus ex imperio charitatis, licèt eſſentialiter ſit fortitudinis, & charitatis accidentaliter, rectè tamen

tamen dixit S. Thomas, quod materialiter est fortitudinis, & formaliter charitatis, ut significaret talem actum esse elicitivè & substantialiter à fortitudine, imperativè autem ac directivè à charitate; & hoc exemplo declararet, quod electio elicitivè & substantialiter pertinet ad voluntatem, licèt directivè ab intellectu dependeat. A

§. II.

Solvuntur obiectiones.

73 OBjicies primo contra primam conclusionem: Imperium non mutat naturam actûs imperati: Ergo si actus imperatus secundùm se spectatus specificetur ab objecto, non vero à fine operantis, etiam ut imperatus, & in finem operantis ordinatus, idem specificativum habebit. B

Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: etiam ut imperatus idem specivicativum habebit: si ly *ut* sumatur specivicativè, concedo: si sumatur reduplicativè, nego. Nam, ut supra dicebamus, actus imperatus, inquantum hujusmodi, habet idem specificativum ac ipse actus imperans, cùm sit quodammodo unum & idem cum eo: unde sicut intrinsecè imperans electionem, specificatur à fine, quem ut proprium & immediatum objectum respicit, ita & electio, si consideretur formaliter & reduplicativè ut imperata.

74 Objicies secundo contra secundam conclusionem: D. Thomas hic art. 6. ait: *Sicut actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio obiecto.* C

Respondeo D. Thomam, nomine *actus exterioris*, comprehendere actum omnem imperatum, sive ille à voluntate, sive ab alia potentia sit elicitus; & consequenter nomine actus interioris solùm actum imperantem intelligere, ut explicat Cajetanus ibidem; & patet quia in resp. ad 2. quidem articuli de eodem actu interiori ait: *Comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale*: Actus autem qui se habet ut formalis, est actus imperans, & actus qui se habet materialiter est actus imperatus, ut idem S. Doctor supra qu. 17. art 4. docet. D

75 Objicies tertio: Illud primo specificat volitionem eleemosynæ, atque essentialem illi tribuit bonitatem, quod est ratio formalis volendi eleemosynam: Sed ratio volendi eleemosynam respectu ejus qui illam vult propter finem charitatis v. g. est finis charitatis: Ergo ipse finis charitatis tribus actui illi imperato bonitatem essentialem. Major est evidens quia actus non specificatur ab objecto materiali, sed à formali: Ergo quamvis eleemosyna sit objectum materiale talis volitionis, sit tamen finis charitatis sit ratio formalis volendi eleemosynam, ab illo specificabitur volitio imperata eleemosynæ. Minor autem probatur: Quando idem numero actus fertur in medium & in finem, tunc finis est ratio volendi medium, ut docet S. Thomas supra qu 8. art. 3. & qu. 12. art. 4. Sed ille idem actus imperatus fertur in eleemosynam tanquam in medium, & in objectum charitatis tanquam in finem. Ergo finis charitatis est ratio volendi eleemosynam, respectu ejus qui ipsam vult propter finem charitatis. E

Respondeo distinguendo Majorem: quod est ratio formalis volendi eleemosynam, proxima & immediata, concedo Majorem: remota tantùm & mediata, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: ratio volendi eleemosynam, remota & mediata, est finis charitatis, concedo Minorem ratio volendi proxima & immediata, nego Minorem eleemosyna enim habet propriam bonitatem, non participatam à fine charitatis, secundùm quam movet voluntatem, quamvis non sine ordine ad finem charitatis; & hæc est honestas misericordiæ, quæ est ratio formalis proxima & immediata illam volendi. 76

Instabis: Talis actus est electio: Sed tota ratio nedum remota, sed etiam proxima, movens voluntatem ad eligendum, est bonitas finis qui intenditur: Ergo finis charitatis est tota ratio volendi eleemosynam, respectu illius qui eam vult propter finem charitatis. 77

Respondeo negando Majorem: nam ut supra 2. notabili observavimus, talis actus non est pura electio, sed etiam intentio; quia tendit in bonitatem eleemosynæ ut in finem intermedium; finis autem intermedius, cùm simul habeat rationem finis & medii, & bonitate non solùm mutuata, sed etiam honestà gaudeat, utrumque actum (intentionem scilicèt & electionem) secundùm diversas rationes terminare & specificare potest. De quo plura diximus contra Vasquem tract. 1. disp. 1. art. 5. 78

Objices quarto: Plura peccata habent speciem essentialem à solo fine, & non ab objecto: nam D. Th. 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diversis finibus distinguit diversas species mendacii: si quis enim proferat mendacium animo recreandi se vel alium, dicitur mendacium jocosum: si ex intentione juvandi proximum, mendacium officiosum; si ex intentione illi nocendi, mendacium perniciosum. Similiter si quis verbum injuriosum proferat animo auferendi honorem proximo, est contumelia; si ex intentione dissolvendi amicitias, susurratio; si ex intentione confundendi audientem, irrisio: Ergo actus humani habent speciem essentialem à fine operantis, non verò ab objecto. 79

Respondeo distinguendo Antecedens: plura peccata habent speciem essentialem à fine, prout redundat in ipsum objectum, & intrinsecam causat in eo diversitatem, concedo. Potest enim fieri ut finis qui apparet esse extrinsecus & operans, sit revera intrinsecus & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum & finis intrinsecus mendacij est dicere falsum cum intentione fallendi, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 110. dicere falsum cum intentione fallendi in materia jocosa, constituit mendacium jocosum; in materia perniciosa mendacium perniciosum &c sic de aliis: ubi videre quomodo intentio fallendi in tali vel in tali materia ingrediatur rationem objecti, & finis intrinseci. Idem cum proportione dicendum de aliis peccatis linguæ, ut detractione, susurratione, discordia, &c. Alia argumenta quæ contra hanc conclusionem fieri possent, disp. præcedenti, art. 1. soluta sunt. 80

DISPVTATIO V.

De indifferentia ad bonitatem & malitiam.

COnsiderâta bonitate & malitiâ actuum humanorum, de eorum indifferentia ad bonitatem & malitiam agendum est, & cum S. Doctore hic art. 8. & 9. discutiendum, an dentur actus indifferentes ex suâ specie & in individuo? Unde sit.

ARTICULUS UNICUS.

Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non solùm ex suâ specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium sit indifferens?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1 NOtandum primò: quod sicut duplex est bonitas vel malitia actûs, una essentialis quæ desumitur per ordinem ad objectum; alia accidentalis, quæ derivatur ex fine & circumstantiis: ita duplex potest in eo concipi indifferentia, una essentialis & specifica, quæ sumatur per ordinem ad objectum indifferens; altera accidentalis, quæ derivetur ex ordine ad finem operantis, & aliàs circumstantias. Quod ut magis declaretur, & status hujus celebris quæstionis clarè percipiatur.

2 Notandum secundò, quod sicut homo potest considerari dupliciter: primò secundùm se, & quantum ad ea solùm quæ ipsi essentialiter competunt, quâ ratione est solùm animal rationale: secundò ut à parte rei de facto ponitur, cum omni eo quod ipsi competit etiam accidentaliter; & sic non solùm est animal rationale, sed etiam magnus vel parvus, albus aut niger, sanus vel infirmus, insulcus vel philosophus: ita pariter actus humanus dupliciter spectari potest, nempe secundùm suam speciem & essentiam; & ut exercitus à parte rei, ac vestitus omnibus circumstantiis. Inquirimus ergo, an possit esse indifferens utroque modo, scilicet per ordinem ad objectum, seu in suâ essentia & specie, & in individuo, ac pensatis omnibus accidentibus, quæ necessariò illum comitantur? Quæstio autem solùm procedit de actu humano, id est libero seu deliberato: nam quoad actus non humanos, seu inde liberatos, maximè qui ex imaginatione procedunt, constat nec bonos esse moraliter, nec malos, etiamsi absolutè eorum objecta comparata ad rationem essent bona aut mala; quia defectu libertatis, quæ ad moralitatem necessariò præsupponitur, sunt extra totum genus moris. & hic ad bonum & malum ponus negativè quàm privativè indifferentes sunt, ut notavit D. Thomas hic art. 9. in calce corporis articuli. Hic etiam solum agimus de indifferentia ad bonitatem & malitiam moralem ordinis naturalis, seu quæ sumitur ex ordine ad finem naturalem: nam loquendo in ordine ad finem supernaturalem, dubium non est quin dentur actus, qui neque sunt boni, neque mali, nec meritorii, nec demeritorii: v.g. eleemosyna facta ac infideli, vel à peccatore, ob finem naturalem misericordiæ, est actus moraliter bonus; sed quia non procedit ex gratia, quæ est radix & principium meriti in ordine supernaturali, in illo ordine neque meretur præmium, neq; supplicium, quia nullo modo ad ordinem illum pertinet. His præmissis,

3 Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Scoti in 2. dist. 7. docentis nullum dari actum indifferentem ex suâ specie, plures tamen actus in individuo indifferentes esse, Secunda D. Thomæ hic art. 8. & 9. asserentis dari quidem actus indifferentes ex suâ specie, nullum tamen esse posse indifferentem in individuo & quoad exercitium. Tertia Vasquezii & aliorum, admittentium actus ex suâ specie & individuo indifferentes.

§. II.

Prima sententia rejicitur.

4 DIco primò, dari actus indifferentes ex suâ specie.

Probatur ratione D. Thomæ hîc art 8. Actus humanus speciem sumit ab objecto, ut disputatione præcedenti visum est: unde sicut actus illi dicuntur boni ex suâ specie, qui tendunt in objectum de se bonum, & è contrariò illi ex speciê suâ censentur mali, qui ex vi objecti habent turpitudinem; ita illi indifferentes ex suâ specie appellantur, qui habent objectum ex se ad bonum vel malum indifferens, utpote secundùm se neque consonum, neque dissonum rationi. Hujusmodi autem esse plures actus voluntatis constat: nam ambulare, levare festucam, ire ad agrum, & hujusmodi, ex objecto non habent bonitatem aut malitiam, sed ad utramque indifferentes sunt: unde ex bono fine honestari, & ex malo vitiari possunt, juxta illud Augustini lib. 2. de serm. Domini in monte: *Sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus iudicare temerarium est.*

5 Confirmatur: Communiter dicitur quòd aliqui actus humani sunt boni, qui præcepti, ut abstinere à carnibus die Veneris; & alii mali, quia prohibiti, ut manducare carnes die Veneris: Ergo signum est, quòd illi actus sunt indifferentes secundùm suam speciem, & quòd possint ex adjunctis circumstantiis determinari ad bonum vel malum: si enim secundùm suam speciem essent determinatè boni aut mali, dicerentur è contrario præcepti quia boni, vel prohibiti quia mali.

Sed est communis objectio: Inter oppositâ privativè non datur medium: Atqui bonum & malum opponuntur privativè: Ergo inter illa non mediat actus indifferens secundùm suam speciem.

Confirmatur: Inter verum & falsum respectù propositionis non datur medium; omnis enim propositio aut est determinatè vera, aut determinatè falsa: Ergo neque inter bonum & malum respectu actûs voluntatis.

Respondeo primò: quòd licèt bonum & malum in naturalibus opponantur privativè, in moralibus tamen opponuntur contrariè: quia peccatum, quod est malum morale, non consi-

stit

litè in pura privatione, ſed in aliquo poſitivo connotante privationem, ut dicemus in tractatu de peccatis: inter oppoſita autem contrariè datur medium, ut inter calidum & frigidum, album & nigrum. Quia tamen ſententia quæ docet formale peccati, ſeu malitiam moralem, in ſola privatione conſiſtere probabilitate non caret, & à pluribus Thomiſtis defenditur, ut juxta hanc ſententiam argumentum ſolvi poſſit.

Disp. 4. art. 1.

3 Reſpndeo ſecundò: quod licèt inter privativè oppoſita non detur medium abſolutè, bene tamen, ſi apponatur aliqua reduplicatio aut præciſio: v. g. etſi aër à parte rei ſit lucidus aut tenebroſus, & animal videns aut cœcum; ſi tamen aër ſecundùm ſe, & ſecundùm ſuam eſſentiam conſideretur, neque eſt lucidus neque tenebroſus; & animal ſecundùm ſua prædicata eſſentialia neque eſt videns, neque cœcum, ſed abſtrahit ab utroque. Similiter etiam licèt omnis actus humanus, abſolutè & in individuo ſit vel bonus, vel malus moraliter, & ſic non detur medium, ut dicemus concluſione ſequenti tamen ſumendo reduplicativè, ſeu addendo *ex ſpecie ſua*, datur aliquis actus humanus, qui neque eſt bonus, neque malus, ſed indifferens, ille ſcilicet qui verſatur circa objectum, neque conſonum neque diſſonum rationi.

Ex quo patet ſolutio confirmationis: nam licèt inter verum & falſum, reſpectu propoſitionis, abſolutè non detur medium, ſi tamen fiat aliqua præciſio aut reduplicatio, poteſt dari medium: propoſitiones enim de futuro contingenti, prout anta cedunt decretum, & dicunt habitudinem ad rem ſignificatam, neque ſunt veræ, neque falſæ, ſed indifferentes ad veritatem & falſitatem, quia pro illo priori earum objectum nec eſt futurum, neq; non futurum, ſed purè poſſibile, & merè indifferens ad futuritionem vel non futuritionem, ut latè expendimus in tractatu de ſcientia Dei. Huic ergo indifferentiæ correſpondet in actibus humanis indifferentia ſecundùm objectum ad bonum & malum: ſicut determinationi ad verum vel falſum ex decreto, correſpondet determinatio ad bonum vel malum in individuo.

9

Ex hoc etiam facilè ſolves iſtud argumentum, quod contra noſtram concluſionem fieri ſolet. Omnis ſpecies ſemper reperitur in aliquo individuo: Sed non poteſt dari actus indifferens in individuo, ut oſtendemus §. ſequenti: Ergo nec ſecundùm ſuam ſpeciem. Reſpondetur enim, quod licet ſpecies, quæ actui humano abſolute convenit, in aliquo individuo reperiatur, ea tamen quæ illi competit ſub quadam præciſione & ſtatu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum ſine circumſtantiis, non poteſt ad individua deſcendere, quia in individuo inveniuntur circunſtantiæ, ſine quibus individuatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis abſolutè nō convenit, ſed ſub aliquâ tantùm præciſione & reduplicatione, nempe prout ſolùm objectum reſpiciunt, & à circunſtantiis abſtrahunt.

10

Dices: Repugnat actus humanos, etiam ſub hac reduplicatione & præciſione conſideratos, ſeu prout dicunt ordinem ad ſolum objectum, ut à circumſtantiis præciſum, eſſe indifferentes ad bonitatem & malitiam: Ergo repugnat dari actus indifferentes ex ſua ſpecie. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Objectum actuum voluntatis neceſſariò debet eſſe bonum; cùm voluntas verſetur circa bonū, ſicut intellectus circa verum: Vel ergo eſt bonum honeſtum, vel utile, vel delectabile? Si eſt honeſtum, hoc ipſo eſt bonum morale; ſi delectabile & non honeſtum, hoc ipſo eſt malum: ſi utile, aut ſiſtitur in ipſo tanquam in fine, & ſic eſt perverſum & malum, quia perverſitas eſt frui utendis, ut ait Auguſtinus: aut refertur utile in aliquem finem, & ſic hoc ipſo habet bonitatem aut malitiam; quia ordo ad finem bonum eſt bonus, & ordo ad finem malum eſt malus: Ergo non poſſunt dari actus humani indifferentes ſecundùm ordinem quem dicunt ad objectum.

11

Reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thomas hic artic. 8. ad 2. objectum actus indifferentis ex ſua ſpecie eſſe bonum bonitate naturali, non verò bonitate morali, quæ conſideratur per comparationem ad rationem. Unde cùm quæritur an illud ſit bonum honeſtum, delectabile, vel utile? Reſpondetur eſſe bonum honeſtum, non actu, ſed potentiâ, quia poteſt honeſtari ex fine, ex circunſtantiis adjunctis: eſſe autem actu delectabile vel utile, quia poteſt alicui fini deſervire, & in ſe etiam aliquid delectationis admittere; ſicut loqui, aut ire in campum, de ſe delectabile eſt, & poteſt etiam utile eſſe ad aliquem finem. Et cùm inſtatur, & dicitur quòd delectabile non honeſtum, eſt malum, diſtinguendum eſt: ſi ſit non honeſtum privativè & contrariè, concedendum: ſi ſit purè negativè non honeſtum, capax autem honeſtari ex fine adjuncto, negandum: tale enim delectabile non eſt malum determinatè & in actu, ſed eſt permiſſum & indifferens, poteſtque reddi bonum vel malum ex adjunctis. Similiter obiectum illud poteſt dici utile, non determinatè ad bonum, vel determinatè ad malum, ſed indifferenter ad utrumque, quatenus poteſt ad bonum vel ad malum finem referri, & ex tali ordinatione determinatam bonitatem aut malitiam habere.

12

§. III.

Alia difficultas reſolvitur.

Dico ſecundò: Non datur, neque dari poteſt aliquis actus humanus & moralis, qui in individuo conſideratus cum omnibus circunſtantiis quas actu habet, non ſit determinate bonus, vel determinate malus, ſed vere indifferens ad bonum vel malum morale. Ita præter D. Thomam, & ejus Diſcipulos, docent plures celebres Theologi, Curiel, Bellarminus, Suarez, Valentia, Azorius; Vega, Navarrus, Sayrus, & alii, quos hic referunt & citant Joannes à S. Thoma, Ildephonſus, & alii ex noſtris Thomiſtis.

Probatur primò ex SS. Patribus; Auguſtinus enim lib. 2. de peccat. meritis & remiſſ. cap. 18. expreſſe docet, quod voluntas non poteſt in medio quodam ita conſiſtere, quòd nec bona ſit nec mala. Et Epiſtola 19. ait: *Cavendum eſſe, ne quædam facta hominum media dicamus inter recte facta & peccatum.* Quæ teſtimonia adeò manifeſta ſunt, ut Vaſquez hic diſputatione 25. capite 6. ingenue fateatur fuiſſe Auguſtini ſententiam, non dari actum indifferentem in individuo, & dicat ſententiam Divi Auguſtini, Divi Thomæ, Divi Proſperi, Divi Fulgentii, & aliorum Auguſtini Diſcipulorum hac in re non ſibi placere.

13

Confirmatur: Divus Damaſcenus libro ſe-

14

cundo de fide capite trigesimo nono duos tantùm providentiæ divinæ modos circa opera hominum constituit, nempe secundùm acceptionem respectu bonorum, & secundùm permissionem respectu malorum; quorum etiam meminit Divus Thomas quæstione quarta de veritate articulo quarto & primam, *providentiam approbationis*, secundam, *providentiam concessionis* appellat: Atqui si in individuo, & quoad exercitium darentur actus humani indifferentes ad bonitatem & malitiam, tertius modus providentiæ respectu ipsorum deberet admitti, cùm sub providentia approbationis solùm cadant actus boni; ad providentiam verò concessionis seu permissionis, solùm pertineant actus mali: Ergo, &c.

15 Probatur secundò conclusio ratione Divi Thomæ, cujus vis eo consistit, quòd si aliquis actus posse esse in indifferens individuo maxime ille qui est indifferens ex sua specie, seu ex objecto: Sed actus ex sua specie, seu ex objecto indifferens, non potest esse indifferens in individuo: Ergo &c. Major patet: quia actus bonus, aut malus ex objecto, est necessariò bonus, aut malus in individuo. Minor verò probatur: Licet aliquis actus non habeat ex sua specie & objecto quòd sit bonus, aut malus, quia tamen bonitas, aut malitia, non pendet solùm ab objecto sed etiam à circumstantiis, quæ sunt veluti quædam accidentia, oportet quòd quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam contrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam si finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, sit honestus, etiamsi objectum sit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cùm quis vadit in agrum honestæ recreationis causâ: si verò finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter; quia eo ipso quod actus non habet finem bonum est malus: *Cùm enim* (inquit sanctus Doctor) *rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali.* Ergo actus ex sua specie, seu ex objecto indifferens, non potest esse indifferens in individuo.

16 Respondet Vasquez ubi suprà, tripliciter posse contingere quòd finis actus nostri non sit bonus: primo contrarie, quia potiùs est malus, ut ire in agrum ad furandum; & sic absque dubio constituit actum malum: secundo privative, quia teneor apponere finem bonum, & non appono; ut si celebro sine intentione consecrandi; nam illi actui debita est talis intentio, quam si non appono, pecco: tertio negative, quando scilicet non appono finem bonum, sed non teneor apponere: unde cùm homo non teneatur actum indifferenti ex objecto apponere finem bonum & honestum, sed possit illum exercere ob solam delectationem, vel naturæ commoditatem, hujusmodi actus, etiamsi advertenter & liberè fiat, & absque formali aut virtuali intentione alicujus finis honesti, non est malus, sed remanet indifferens.

17 Hoc est præcipuum, ac ferè unium hujus Authoris fundamentum, quod facilè potest convelli. Primò, quia quoties homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, non verò unimal præcise; ac proinde juxta exigentiam & inclinationem A naturæ rationalis per quam operatur: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, sive honestum, quod est finis naturæ rationalis; inclinatio enim alicujus naturæ, semper est ad proprium finem talis naturæ; unde si non operetur formaliter aut virtualiter in ordine ad bonum honestum, hoc ipso actus ille, non solùm negative, sed etiam privative erit non bonus, & non honestus, subindeque inhonestus & malus moraliter.

Secundo: Quotiescumque homo operatur ut 18
homo, & cum consilio & deliberatione rationis, debet operari conformiter ad regulam, seu dictamen rectæ rationis, & prudentiæ: Recta autem ratio & prudentia dictant homini, bonum honestum esse aliis bonis præferendum, & omnia ejus B
opera, saltem virtualiter, in finem honestum esse dirigenda, ut sic ejus vita naturæ ipsius rationali correspondeat, & in omni ejus libera operatione reluceat pars rationalis, operando altiùs, & ordinando animales operationes ad rationales fines. Unde quando homo propter solam delectationem, vel naturæ commoditatem agit, non intendendo, virtualiter saltem, bonum honestum, non agit ut homo, sed assimilatur jumentis insipientibus, quibus non est intellectus. Hinc Propheta Psalmo nono dicebat: *Constitue, Domine, legislatorem super eos, ut sciant Gentes quoniam homines sunt*: id est, mitte Domine, Verbum tuum, & Sapientiam de cœlis, ut doceat Gentes, & C
homines peccatores (qui more brutorum vivunt, attendendo solùm ad bonum delectabile & sensibile) operari conformiter ad naturam humanam, & sequi regulas rectæ rationis & prudentiæ, ac prosequi bonum honestum & rationi consonum. Sicut ergo dedeceret Regem, vel Principem cum rusticis pascere porcos; ita magis dedecet regiam hominis naturam in actibus porcorum & jumentorum volutari, ac sistere in solo bono delectabili & sensibili, non referendo illud, virtualiter saltem, in bonum honestum, & rationi consonum. Quod ut magis declaretur.

D Sciendum est, bonum communiter dividi à 19
Philosophis in honestum, delectabile, & utile: inter quæ hoc reperitur discrimen, quod bonum honestum est tale ratione sui, & independenter ab utili & delectabili; utile verò non habet rationem boni, nisi dependenter ab extrinseca bonitate finis, seu boni honesti, quæ est ratio eligendi media; delectabile autem est quasi illecebra boni honesti, & veluti aliquod ejus condimentum, quod provida & sapiens natura, in actibus præsertim qui ad conservationem speciei & individui ordinantur, apposuit, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili traherentur: unde bruta intendunt delectabile, natura verò honestum, E
nempe individui vel speciei conservationem: sed homo qui est rationis compos, & bonum honestum apprehendere potest, quotiescumque cum consilio & deliberatione rationis agit, tenetur, virtualiter saltem, intendere bonum honestum: subindeque si in solo delectabili sistat tanquam in fine, peccat, & agit more brutorum, & quod in bruto est natura, in ipso est vitium. Quare falsum est, & à principiis moralis Philosophiæ penitùs alienum, quod Adversarij dicunt nempe hominem posse exercere actus ex objecto indifferentes, propter solam delectationem,

aut

aut commoditatem naturæ, tanquam propter finem: tũ quia pars ſenſitiva & animalis, utpote inferior, debet ſemper ſubeſſe ac ſubordinari rationali ſuperiori, & ab ipſa dirigi & regulari; tum etiam quia cùm bonum delectabile ſit inferius honeſto, & ordinetur per ſe primò ad illud, ſicut decor & pulchritudo ad juventutem, ut ait Philoſophus in libris Ethic. recta ratio dictat hominem nunquam debere operari propter bonum delectabile tanquam propter finem, ſed illud ſemper eſſe referendum ad bonum honeſtum. Unde SS. Patres, infra referendi, docent actum conjugalem, ob ſolam delectationem factum eſſe malum, & peccatum, ſaltem veniale, & D. Thomas 2. 2. qu. 168. art. ad 2. ait quod malum eſt ponere finem in delectatione ludi. Et in corp. articuli conſtituit quandam virtutem, quæ dicitur *Eutrapelia*, ſeu jucunditas, cujus munus eſt ponere medium in ludis & jocis, ſeu in delectationibus ex ludis & jocis provenientibus; ut ſcilicet homo tantùm; & non plus, vel minùs de delectatione ex ipſis ſumat, quantùm ſufficit & requiritur ad animi recreationem, quæ eſt finis honeſtus.

20 Ex his ergo patet vis & efficacia rationis D. Thomæ, quæ poteſt ſic reſumi. Quotieſcumque homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, intendit aliquem finem; cùm finis ſit objectum adæquatum voluntatis, ſaltem motivum, ut tractatu præcedenti oſtendimus: vel ergo talis finis eſt bonum honeſtum, aut delectabile? utile enim quâ tale, cùm non ſit appetibile propter ſe, ſed ſolùm propter aliud, ad quod deſervit ut medium, non poteſt habere rationem finis. Si ſit bonum honeſtum, actus erit moraliter bonus, & rationi conſonus: ſi verò ſit purè delectabile, actus erit malus, & rationi diſſonus; quia, ut oſtendimus, eſt intrinſecè malum & rationi difforme, ſiſtere in bono delectabili tanquam in fine; nam ut ait D. Thomas ſupra qu. 4. art. 2. ad 2. *Divinus intellectus, qui eſt inſtitutor naturæ, delectationes appoſuit propter operationes*: Ergo nullus poteſt dari actus humanus & deliberatus indifferens in individuo.

Dices: Homo non tenetur ſemper agere ex
21 deliberatione rationis, alàs indeliberatè fricare barbam, aut movere pedem, eſſet peccatum, quod eſt abſurdum: Ergo neque tenetur omnem actionem deliberatam in finem honeſtum ordinare.

Sed contra: Sicut licèt artifex non teneatur facere ſtatuam, ſi tamen eam facit tenetur ipſam facere juxta regulas artis, & ſi ab illis deviat, peccat in genere artificiali: ita licèt homo non teneatur ſemper agere cum conſilio, & deliberatione rationis, quia non eſt in ejus poteſtate; cùm ipſius operatio intellectualis dependeat ab extraneis & corporeis principiis, quæ illius non ſubduntur poteſtati, & habeat rationem ſenſibus alligatam; ſuppoſito tamen quod aliquid deliberatè & humano modo, ſubindeque ut agens morale faciat, tenetur illud facere conformiter ad regulas morum, quæ ſunt recta ratio & prudentia, & ſi ab illis deviat, peccat in ordine morali: Sed recta ratio & prudentia dictant omnem actionem noſtram deliberatam eſſe virtualiter ſaltem in finem honeſtum dirigendam, ut patet ex ſuprà dictis: Ergo licèt homo non teneatur ſemper agere ex deliberatione rationis, tenetur tamen omnem actionem, quam cum conſilio & deliberatione rationis elicit, in

A finem honeſtum, virtualiter ſaltem, ordinare. Dixit *virtualiter ſaltem*, quia ad honeſtatem & bonitatem moralem actûs humani, non ſufficit relatio habitualis in finem honeſtum, neque requiritur ſemper formalis, ſed ſufficit virtualis, quæ habetur ex vi præcedentis intentionis faciendi omnia virtuosè, & in ordine ad bonum honeſtum, aut propter Deum, quandiu manet in aliquo ſuo effectu. De quo in tractatu de merito. Nec hoc nimis durum, aut ſeveriùs quàm par eſt à Theologo dictum exiſtimes, quandoquidem Poëta Ethnicus, multis Theologis æquior, idipſum agnovit, & S. Thomæ accinit, damnatâ indifferentiâ
B actuum ſingularium, hoc aureo verſu:

Ni ratio inhibeat, digitum exere, peccas.

§. IV.

Alia ratio D. Thomæ exponitur.

SEcunda ratio, quam habet Divus Thomas art. 9. in argum. *Sed contra*, magis confirmat præ- 22
cedentem, poteſtque ſic breviter proponi Omnis actio otioſa eſt mala moraliter. Sed actio quæ
C ad finem honeſtum non ordinatur, eſt otioſa: Ergo eſt mala moraliter, & non indifferens ad bonitatem & malitiam moralem. Major probatur: Verbum otioſum eſt malum & puniendum in die judicii, ut colligitur ex illis verbis Chriſti Matth. 12. *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otioſum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicij.* Unde Tertullianus lib. de patientia: *Traditum eſt in doctrina Chriſti, manere nos omnis vani, & ſupervacanei dicti reatum.* Et Divus Gregorius homil. 6. in Evang. *Mecum vos admoneo, ut ab otioſo ſermone parcamus, inutiliter loqui declinemus, in ventum verba non defluant, cum judex dicat: Omne verbum otioſum quod loquuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die judicij.* Ergo à fortiori opus otioſum eſt malum, & in die judicii puniendum. Conſequentia patet: tum quia in opere otioſo non
D minus vanè occupatur potentia, & conſumitur tempus, quàm in verbo otioſo: tum etiam quia cum opus quid majus & pretioſius ſit quàm verbum, cæteris paribus, pejus eſt opus otioſum, quàm verbum otioſum. Unde Hieronymus in Pſal. 16. *Si de verbis otioſis redditur ratio, quantò magis de operibus.*

Minor verò, quæ aſſerit, actionem quæ ad fi- 23
nem honeſtum non ordinatur, otioſam eſſe, facilè ſuadetur. Actio non dicitur otioſa eò quod habeat malùm finem, aut malam aliam circumſtantiam: Ergo ſolum poteſt dici otioſa, quia caret fine debito & convenienti, vel ut ait D. Gregorius ubi ſuprà: *quia caret aut utilitate rectitudinis, aut ratione juſtæ neceſſitatis.*

E Confirmatur ex ſignificatione hujus nominis *otioſum*: ſignificat enim id quod non deſervit ad finem ſuum præcipuum; ſic calamus qui non poteſt deſervire ad ſcribendum, aut culter ad ſciendum, dicitur otioſus & inutilis; ſic etiam, ſi in ædificio ſit aliqua pars, quæ ad inhabitationem aut ornatum non deſerviat, otioſa cenſetur. Item Matthæi vigeſimo operarii dicuntur otioſi, non quia nihil omnino agerent (fortè enim confabulabantur, & deambulabant) ſed quia finem ſuum non exercebant, nempe excolere vineam, & in ea laborare. Denique Sapientiæ quarto dicitur: *Impiorum multi-*

tudo non erit utilis: quia ut exponit Lyranus, *Inutile dicitur quod non valet ad finem intentum, ſicut medicina dicitur inutilis, quæ non inducit ſanitatem: omnes autem homine, inquantum ſunt ad imaginem Dei facti, ſunt ad beatitudinem ordinati. propter quod impij ab ea deficientes, dicuntur inutiles.* Ergo ſimiliter actio illa in ordine morali cenſetur otioſa & inutilis, quæ non dirigitur in finem proprium hominis, ut agentis liberi & moralis, nempe in bonum honeſtum, & rationi conſonum.

34 Hoc argumentum valde ac validè torquet Adverſarios, & ideò variis ſolutionibus ejus vim declinare conatur. In primis aliqui negant Majorem, & dicunt neque verbum, neque opus otioſum eſſe malum morale & peccatum: nam licèt Matthæi duodecimo dicatur de omni verbo otioſo reddendam eſſe rationem, hoc tamen non debet intelligi de judico condemnationis, ſed tantùm diſcuſſionis.

Sed hæc reſponſio non ſolùm falſa, ſed etiam temeraria eſt. Primò quia repugnat ſanctis Patribus ſuprà relatis, qui aſſerunt otioſum verbum eſſe peccatum, & condemnandum ac puniendum in die judicii; & patet ex intento Chriſti, ille enim verbis ſupra relatis intendebat oſtendere argumento à minori ad majus, graviter puniendam eſſe blaſphemiam in die judicii, quia in eo homines reddent rationem de verbo otioſo: quod argumentum non habere vim, ſi verbum otioſum non eſſet peccatum puniendum in die judicii. Unde Bernardus libro de triplici cuſtodia manus linguæ & cordis *Si de verbo otioſo reddenda eſt ratio, quantò diſtrictiùs de verbo mendacij, irriſorio, elato, laſcivo, adulatorio, & detractorio?*

Secundò: Omne quod examinandum eſt in die judicii, vel examinatur ad præmium, vel ad ſupplicium: Sed verbum otioſum non eſt examinandum ad præmium, ut patet: Ergo ad ſupplicium, tanquam malum morale.

Tertiò In vanum & abſque ulla utilitate expendere pecunias, peccatum eſt prodigalitatis: Ergo cùm tempus ſit aliquid pretioſius pecuniâ, inutiliter illud terere in verbis, aut operibus otioſis, peccatum erit otioſitatis. De quo videri poſſunt Anſelmus ſuper illud Pauli Epheſeos quinto. *Redimentes tempus.* Et Bernardus libro citato de triplici cuſtodia, ubi elegantèr expendit quàm gravis, pernitioſa, & culpabilis ſit jactura temporis, quod in verbis otioſis impenditur. *Nemo veſtrum fratres* (inquit) *parvi æſtimet tempus, quod in verbo conſumitur otioſo: ſi quidem tempus acceptabile eſt dies ſalutis. Volat verbum irrevocabile, volat tempus irremeabile, nec advertit inſipiens quid amittat. Libet confabulari, aium, donec hora pratereat, donec pertranſeat tempus. O donec hora pratereat, quam tibi ad agendam pœnitentiam, ad obtinendam veniam, ad acquirendam gratiam, ad gloriam promerendam miſeratio conditoris indulget. Donec pertranſeat tempus, quo divinam tibi repropitiare debueras pietatem, proberare ad Angelicam ſocietatem, ſuſpirare ad amiſſam hæreditatem, excitare remiſſam voluntatem, flere commiſſam iniquitatem.*

Denique Fideles omnes timoratæ conſcientiæ, tam docti, quàm idiotæ exiſtimant verba otioſa eſſe mala, & peccata venialia, & ideò ab illis abſtinent, & in confeſſionibus de eis ſe accuſant, nullo Conſilio, Prælato; aut viro docto contradicente: Ergo ſine ingenti temeritate negari non poteſt, verba otioſa eſſe mala, & condemnanda, ac punienda in die judicii. Unde

Reſpondent ſecundò alii, verba quidem otioſa eſſe prava, non tamen opera, & duplicem aſſignant rationem diſcriminis. Prima eſt, quia verbum ex ſe eſt inſtrumentum ad finem ordinatum, ſcilicet mentis manifeſtationem, & ideò hoc ipſo quod caret fine, otioſum eſt & pravum; opus verò non eſt neceſſarium propter aliud, ſed propter ſe. Secunda, quia locutio eſt actio magis rationalis, quàm aliæ actiones externæ; maximè enim propriè convenit homini, quatenus rationalis eſt, & ideò magis requirit finè rationi conſentaneum, quàm aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici poſſunt; ut ambulare. &c Ita quidam antiqui, quos referunt ſanctus Thomas in 2. diſt. 40. quæſtione 2. articulo 5. & Divus Bonaventura ibidem art. 1. qu. 5.

Sed hæc ſolutio confutata manet ex ſupra dictis: oſtendimus enim quòd ſi verba otioſa ſint mala, etiam opera otioſa prava erunt: tum quia ſi opus ſit vanum & inutile, in illo vanè occupatur potentia, & conſumitur tempus, ſicut in verbo otioſo: tum etiam quia cùm Deus non minorem expoſcat rectitudinem in factis, quàm in verbis, ſicut in verbis requiritur debitus finis, ita in operibus. Unde ait Hieronymus ſupra relatus: *Si de verbis otioſis redditur ratio, quantò magis de operibus.* Rationes autem diſcriminis, ab illis Authoribus adductæ, frivolæ ſunt. Nam in prima eſt æquivocatio, quia verbum ordinatur ad aliud, ut ſignum ad ſignatum, quo uſu non privatur, etiam ſi otioſum ſit, nam etiam per illud explicat homo mentem ſuam, præſertim ſi in locutione ſit veritas, ut ſupponimus: aliud verò eſt totam hanc locutionem & mentis expreſſionem ordinari ad bonum & honeſtum finem, qui non debetur locutioni ut locutio eſt, ſed ut actio humana eſt. Secunda etiam non valet: quia cùm quælibet actio, ut humana eſt, ſit rationalis, non minùs requirit finem honeſtum, & rationi conſonum, quàm locutio.

Tertiò alii reſpondent; conceſſa Majori negendo Minorem, nempe actionem, quæ ad finem honeſtum non ordinatur, eſſe otioſam: ut enim (inquiunt) aliqua actio otioſa non ſit, ſufficit quòd ad aliquam naturæ commoditatem ordinetur.

Sed contra: Vel per commoditatem naturæ intelligitur conſervatio ſanitatis, ſeu ſuſtentatio, quies, ac recta conſiſtentia corporis: vel delectatio aliqua corporea & ſenſibilis, ex operationibus, quibus ſpecies aut individuum conſervatur, ſequuta? Primum dici non poteſt: quia cùm conſervatio ſanitatis, & ſuſtentatio ac quies corporis, ſit bonum honeſtum, *hoc ipſum quod aliquis agit ordinatè ad ſuſtentationem vel quietem ſui corporis, ad bonum virtutis ordinatur*, ut ait Divus Thomas articulo nono ad tertium. Unde actiones illæ quæ ad naturæ ſubſidium ordinantur, & quæ ad vitæ vel ſanitatis conſervationem neceſſariæ ſunt, vel utiles, non ſunt indifferentes, ſed honeſtæ, & naturæ rationali conformes; nam homini, etiam ut rationis eſt particeps, convenit ſenſitivæ & vegetativæ parti conſulere, & prudentia dictat his naturæ indigentiis eſſe ſubveniendum, procedunt que iſti actus à naturali in nos ipſos dilectione, quæ

hone-

honeſta eſt & bona moraliter. Secundum etiam affirmari nequit: tum quia, ut ſuprà oſtendimus, bonum delectabile nunquam debet eſſe finis naturæ rationalis: tum etiam, quia ſi ad tollendam otioſitatem verborum aut operum, ſufficeret ea ad aliquam naturæ delectationem ordinari, vix ullum eſſet verbum aut opus otioſum; quia nullum ferè eſt quod non dicatur aut fiat propter aliquam naturæ delectationem, ſeu animi vel corporis oblectationem. Unde ut verba aut opera non ſint otioſa, neceſſariò requiritur, ut ad proprium finem naturæ rationalis, id eſt ad aliquod bonum honeſtum & rationi conſonum, virtualiter ſaltem referantur.

§. V.

Præcipuæ obiectiones ſolvuntur.

27 OBjicies primò Homo non tenetur dirigere omnem actum ſuum in finem honeſtum: Ergo ruit primum ac præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur: quia nullum eſt præceptum ad id obligans: nam vel eſſet poſitivum, vel naturale? Non primum, cum ex Scriptura conſtet: Sed neque ſecundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, ubi naturalia continentur, ſpectat: Ergo &c.

Confirmatur: Præcepta omnia ſunt de actibus virtutum: Sed referre omnia ad finem honeſtum, ad nullam virtutem pertinet: Ergo de hoc nullam extat præceptum.

28 Confirmatur amplius: Rigoroſum nimis videtur, & ferè impoſſibile, obligare hominem ad hoc quod in omnibus ſuis actionibus, in his etiam quæ ad naturæ commoditatem & individui conſervationem pertinent, ut ſpuere, purgare nares fricare barbam, &c. ſemper rectum finem apponat: alias continuò peccarent homines, ſaltem venialiter, cum continuò tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas referre in bonum finem.

29 Ad objectionem reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem, nego etiam Antecedens: quia ut ſupra diſp. 1. art. 2. explicando regulas moralitatis dicebamus, ſicut agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus, naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges & præcepta: Vidimus autem quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem, ut per omnes ſuos actus tendant ad proprios fines conſonos ſuis naturis: Ergo etiam agens rationale & liberum debuit habere præcepta & legem, ut omnibus ſuis actibus deliberatis tendat ad finem conſonum naturæ rationali, qui eſt bonum honeſtum. Neque verò minus ſpectat ad naturæ Authorem, dare agentibus liberis pro omnibus ſuis actibus determinationem moralem, quæ eſt per præceptum, quàm agentibus naturalibus determinationē naturalem, quæ eſt per naturalem inclinationem. Ex quo patet, tale præceptum eſſe naturale. Ad quod autem ex decem contentis in Decalogo relicatur, variè opinantur Authores. Quidam exiſtimant illud eſſe reducendum ad præceptum dilectionis Dei, nam rationē hujus præcepti tenemur diligere Deum ſuper omnia, & habere eum pro fine ultimo, & conſequenter referre in ipſum omnes noſtras actiones, ſaltem mediatè, quod fit ordinando ea, ad aliquam finem honeſtum. Alii dicunt, quod ſicut eſt præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ vel corporis in operibus vanis & otioſis inutiliter non occupandi.

Verùs tamen & probabilius exiſtimo, quod ſicut dantur quædam veritates, quæ per ſe non pertinet ad objectum fidei, ſed ſunt veluti præambulæ ad illam, ut Deum exiſtere, Deum eſſe unum, ſicut docet D. Thomas 1. p. qu. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, ſed ſunt quaſi præambula ad ipſa; ſicut eſt præceptum diligendi ſeipſum, ad quod reducitur præceptum de non operando abſque fine rationabili, inquantum homo, quia rationalis eſt, & vivit vita intellectuali, ac elevata ſupra vitam brutorum, debet diligere ſuam dignitatem, & operari ut homo, non verò aſſimilari jumentis inſipientibus, ut in prima ratione fusè expendimus. Ex quo infertur quod operari abſque fine rationi conſono, non opponitur alicui virtuti, ſed naturali inclinationi hominis operandi ut rationalis eſt, quæ inclinatio naſcitur ex amore naturali ſui ipſius, qui non eſt virtus aliqua, ſed aliquid majus virtute. Unde patet reſponſio ad primam confirmationem. 30

Ad ſecundam dicendum, præceptum illud non eſſe ita rigidum & difficile, ſicut adverſarij exiſtimant: quia, ut ſuprà annotavimus, non præcipitur ut actualiter omnes actus noſtros referamus in bonum honeſtum, ſed ſufficit quod referamus virtualiter: idque impletur, quando proponit homo operari ex fine honeſto actiones ſuas; hæc enim relatio manet, quamdiu non retractatur. Nec peccatur continuò, ex hoc quod tale præceptum detur: Tum quia multæ actiones, quæ videntur indifferentes, revera tales non ſunt, eò quòd in recreationem honeſtam, aut commoditatem debitam, vel naturæ ſolatium ſeu quietem referantur, aut virtualiter relatæ ſint: Tum etiam quia plures non fiunt ex deliberatione, ſed ex imaginatione, ut fricare barbam, movere pedem, levare feſtucam &c. præceptum autem referendi actus noſtros in bonum honeſtum: non obligat, niſi quando operamur humano modo, & cum conſilio ac delibertatione rationis. 31

Dices, Eſto detur tale præceptum, poſſunt tamen aliqui ejus obligationem invincibiliter ignorare, ſubindeque ratione talis ignorantiæ ab ejus impletione excuſari: Ergo ſaltem in illis poterunt dari actus humani indifferentes in individuo. Addo quod opinio oppoſita, quæ negat dari tale præceptum, non caret probabilitate: poteſt autem quis licitè & tutâ conſcientiâ ſequi opinionem probabilem, relictâ probabiliori: unde tunc faciens actum indifferentem ex fine etiam indifferenti, non peccabit, quia uteretur probabili opinione; neque faciet actum moraliter bonum, quia non intendet, ut ſupponimus, finem honeſtum, ſed indifferentem: Ergo ſaltem in aliquo caſu poterit dari actus indifferens in individuo. 32

Propter hoc argumentum aliqui dicunt, quod ſicut inter duos Reges non poteſt dari bellum juſtum ex utraque parte, per ſe loquendo, per accidens tamen id poteſt contingere, ſuppoſitâ ignorantiâ invincibili ex parte unius, v. g. ſi unus ex illis invincibiliter ignoret jus quod 33

Digitized by Google

alter habet in aliquam provinciam, vel civitatem, pro qua bellum geritur : ita similiter (inquiunt) quamvis per se loquendo repugnet dari actionem humanam indifferentem in individuo, per accidens tamen id potest contingere, & de facto contingit in illo duplici casu in objectione adducto.

34 Sed hæc solutio & doctrina displicet : tum quia D. Thomas universaliter asserit, nunquam posse dari actum indifferentem in individuo: tum etiam quia si semel hoc admittatur, omnia replebimus actibus indifferentibus & otiosis; quia poterit quilibet dicere, se velle uti opinione probabili Scoti & Vazquezii, & sic poterit multiplicare actus istos, & generare habitum moralem indifferentem, qui neque erit virtus neque vitium ; quod repugnat Aristoteli & D. Thomæ : nam Philosophus 2. Ethic. cap. 3. inquit quod habitus morales versantur circa illa, per quæ homo fit melior deterior. Ethic c. 12. asserit quod habitus existentes voluntate, vel sunt virtutes ; vel vitia Idem docet S. Thomas infrà q. 54. art. 3. & in proœmio qu. 55. ubi dicit nullum habitum moralem esse medium inter bonum & malum. Unde.

35 Melius & facilius respondetur, negando primum casum esse possibilem ; quia quamvis secundùm rationem speculativam possit quis tale præceptum invincibiliter ignorare, non tamen secundùm rationem practicam. Ut enim ostendimus, est præceptum seu dictamen generale synderesis & prudentiæ omnes actiones humanas & deliberatas in bonum honestum dirigendi, seu nunquam sistendi in bono delectabili tanquam in fine, & nunquam otiosè aut muriliter operandi : prima autem principia, tam speculativa quàm practica, singulis hominibus ab Authore naturæ insita sunt, ut mediis ipsis possint se tam in speculativis quàm practicis dirigere, unde de illis in nullo homine quantumvis bardo & stupido, ignorantia invincibilis dari potest. Ad illud quod subditur de opinione probabili, dicendum est non esse licitum sequi opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, sed nos teneri eligere id quod probabilius & vero similius judicamus, ut in dissertatione de probabilitate, infrà subjicienda, fusè ostendemus.

36 Objicies secundò : Agere aliquid solùm ad delectationem capiendam, seu ordinare operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem, non est malum, nec rationi dissonum, sed merè indifferens : Ergo possunt dari actus indifferentes in individuo. Consequentia patet ex dictis in prima probatione conclusionis, Antecedens probatur. Comedere vel bibere absque necessitate, solùm ad delectationem capiendam scilicet ob frigiditatem potûs, vel suaviratem cibi, non est contra rationem, dummodo id sanitatem nõ noceat, similiter ordinari flores, aut res aromaticas, ob solam delectationem ex bono odore capiendam ; aut inspicere pulchras, ob solam delectationem quam visus in earum aspectu percipit ; vel audire musicam ad capiendam aditûs delectationem, non est malum, nec peccatum, quis enim hæc damnet ? Ergo agere aliquid ob solam delectationem capiendam, seu operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem ordinare, non est malum, nec rationi dissonum.

43 Respondeo, negando Antecedens : cùm enim

A operationes non sint propter delectationes, sed è converso delectationes propter operationes, ut docet D. Thomas suprà relatus, qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc solam operatur, inordinatè agit : unde qui propter solam delectationem comedit aut bibit, vel aliquam aliam operationem sensitivam elicit, peccat ; ut non obscurè docet Augustinus 10. Confes. cap. 31. ubi loquens de tentatione gulæ, sic ait : *Cùm salus sit causa edendi & bibendi, adjungit se tanquam pedisequa periculosa jucunditas, & plerumque præire conatur, ut ejus causâ fiat quod salutis causâ me facere vel dico, vel volo* : apertè indicans, cùm causâ solius voluptatis editur aut bibitur, malum esse. Et cap. 33. agens de voluptate aurium, in-
B quit : *Sed delectatio carnis meæ, cui mentem meam enervandam non oportet dari, sæpe me fallit, dum rationem sensui non ita comitatur, ut paruntur sit posterior, seu tantùm quia propter illam meruit admitti, etiam præcurrere aut ducare conetur. Ita in his pecco, non sentiens, sed postea sentio.* Et infrà : *Cùm mihi accidit, ut me amplius cantus quàm res quæ canitur moveat, me peccasse confiteor.* Ergo cùm quando aliquid agitur ob solam delectationem, hæc amplius moveat, quàm res, & non sit posterior, sed præcurrat ac ducat malum, & peccatum erit.

Advertendum tamen, ut delectatio sit volita 38
propter operationem, atque adeò rectè & secundum ordinem rationis, non esse necessarium, ut
C semper actu & formaliter intendatur bonum honestum, ad quod ex sua natura tendit bona operatio, sed satis esse ut virtualiter sit intentum : unde quamvis quis accedens ad mensam, non cogitet de conservatione vitæ, sed solũ de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationẽ propter operationem vitæ conservativam saltẽ *Lib.*
virtualiter vult, sicque non inordinatè, nisi fortè, 30. *mo-*
propter immoderatam concupiscentiam delectatio- *ral.*
nis ciborum, superfluè cibum sumat. *Ea enim* (in- *ca.27*
quit Gregorius) *sumenda sunt, quæ naturæ necessitas quærit, & non quæ edendi libido suggerit.*

Ex his intelliges, falsum esse, & bonis moribus
adversam Joannis Sancti sententiam, qui disp. 39
D 23. num. 25. contendit *finem solius delectationis in coniugatis, nec peccatum quidem esse veniale : sicut non est, pulchrum prospectare campum, fragrantem rosam ordoratui ob voluptatem admovere, suavi melodiæ liberas aures dare.* Hæc enim doctrina apertè repugnat SS. Patribus, præsertim Augustino lib. de bono conjugali cap. 6. sic dicente ; *Coniugalis concubitus generandi gratiâ non habet culpam; concupiscentia verò satianda, sed tamen cum coniuge, propter fidem thori, venialem habet culpam.* Et cap. 7. *Reddere debitum coniugale* (inquit) *nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem, est culpæ venialis.* Item 4. contra Julian. cap. 14. ait : *Hoc malo*
E (libidinis) *benè utuntur nuptiæ, cum coniuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam.* Unde lib. 5. cap. 12. asserit, quod *si aliter quàm per concubitum posset procreari proles, & tamẽ concumberent coniuges, apertissimè libidini cederent, atque illo malo uterẽtur male Cùm verò propter quod sexus ambo sunt instituti nisi eorum commixtione non nascitur homo, propter hoc mixti coniuges, illo malo utuntur bene: si autem de libidine quærunt etiam voluptatem, venialiter male.* Et superius lib. 2. ejusdem operis cap. 10. dixerat, *Coniuges contrahere unde quotidiè dicant : Dimitte nobis debita nostra, quando medium gende*

ratio-

rationi neceſſarium causâ ſolius voluptatis excedunt. Similia habet Gregorius magnus lib. 12. moral. cap. 17. alias 20. *Tunc* (inquit) *ſolum coniuges in admixtione ſine culpa ſunt, cùm non pro explenda libidine, ſed pro ſuſcipienda prole miſcentur.* Et de cura Paſtorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi ſunt coniuges ut ſuſcipiendæ prolis ſe meminerint causâ coniunctos; & cùm immoderatæ admixtioni ſervientes, propagationis articulum in uſum transferunt voluptatis, perpendant quod licèt extra non eſt, in ipſo tamen coniugio, coniugii iura tranſcendunt. Vnde neceſſe eſt ut crebris exhortationibus moveantur, ut deſleant, quod pulchram copulæ ſpeciem, admixtis voluptatibus fœdant.* Hos duces catervatim ſecuti ſunt Scholaſtici, ſignanter Magiſter ſententiarum lib. 4. diſt. 26. & 31. D. Thomas ibidem qu. 2. art. 2. ubi ait: *Duobus ſolis modu coniuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet causâ procreandæ prolis, & debiti reddendi, alias ſemper eſt ibi peccatum ad minus veniale.*

40 Ex quo patet falſum eſſe quoad ait Tamburinus 7. lib. cap. 3. §. 5. num. 5. nempe, *ut omne peccatum etiam veniale vitetur, finis in matrimonij uſu aliquis ex his quatuor eſſe debet; proles in Dei cultu procreanda; carnis concupiſcentia fœdanda; ſanitas propria uxorisve conſervanda; propria obligatio ſatisfacienda.* Patet, inquam, hoc eſſe falſum: cùm D. Thomas duos ſolùm agnoſcat, propter quos ſine culpa actus conjugalis fieri poſſit, nempe cauſam procreandæ prolis, & reddendi debitum conjugale: & D. Auguſtinus ſuprà relatus aſſerat, quod dùm conjuges de libidine quærunt voluptatem, veniaaliter peccant.

41 Objicies tertiò: Actus qui fiunt ob ſolam commoditatem naturæ, ut fricare manus ad depellendum frigus, deambulare ad juvandam digeſtionem, & tuendam ſanitatem, & ſimiles, nec ſunt boni, nec mali: Ergo ſunt indifferentes. Conſequentia patet. Antecedens probatur: Et in primis quod tales actus non ſint boni, videtur manifeſtum: tum quia non fiunt ob honeſtatem virtutis, ſed ob ſolam naturæ commoditatem: tum etiam quia ſi eſſent actus virtuoſi, poſſent eſſe materia voti; quod eſt ridiculum, ſtultum enim eſſet tales actus vovere. Quod autem non ſint mali, etiam patet: quia alias eſſent materia ſufficiens confeſſionis: cujus oppoſitum ex eo conſtat, quod nemo de illis ſe accuſat, nec ſacerdotes aliquis abſolvit accuſantem ſe tantum de illis. Unde D. Hieronymus epiſt. 89. Auguſtinum, quæ etiam eſt 11. inter epiſtolas Auguſtini, loquens de his actibus indifferentibus, & ad ſolam naturæ commoditatem pertinentibus, inquit: *Bonum eſt continentia, malum eſt luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, digerere alvi ſtercora, capitis naribus purgamenta projicere, ſputis rheumata iacere, hoc non eſt bonum, nec malum: ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec iniuſtiam.*

42 Ad hoc argumentum patet reſponſio ex ſupra dictis: diximus enim ſuprà quod ſi prædicti actus ad ſanitatem & ad rectam corporis humani diſpoſitionem, aliumve honeſtum finem fuerint aliquo modo neceſſarii, vel utiles, in eiſque debitus modus & menſura ſervetur, verè ſunt actus boni & honeſti, ſicut alii quibus ſaluti corporis providemus; unde de ſe ordinantur ad bonum virtutis, ſaltem virtualiter, & dictantur à recta ratione & prudentia, proceduntque naturali in nos ipſos dilectione, quæ honeſta eſt, & bona moraliter. Non tamen ut plurimum ſunt materia congrua voti: quia hoc debet eſſe de bono meliori, & ſæpè quamvis exercere illos actus ſit bonum, melius eſt mortificationis gratiâ ab illis abſtinere: ſicut licèt ſi bonũ carnibus veſci temperate, non eſt per ſe materia voti, quia melius eſt ab eis propter Deum abſtinere. Si verò prædicti actus ob ſolam delectationem exerceantur, ſunt peccata venialia; ſicut actus conjugalis, propter ſolam delectationem factus, eſt malus moraliter & venialis peccatum, ut ſuprà vidimus: unde ſicut iſte actus eſt ſufficiens materia confeſſionis, ita & illi qui ad naturæ commoditatem pertinent, quando ſunt deliberati, & propter ſolam delectationem fiunt. Quia tamen ſimiles actus ut plurimum ſine deliberatione ex ſola imaginatione fiunt & ſi fiant cum conſilio & deliberatione rationis, ad ſanitatem, vel honeſtam recreationem, vel naturæ quietem & ſolatium virtualiter ſaltem referuntur, regulariter ſunt materia dubia, & ideò prudens ſacerdos rarò debet his ſolum abſolutionem impendere, ſed monere pœnitentem, ut de aliis, licèt jam confeſſis, quæ certò ſcit fuiſſe peccata, ſe accuſet.

Ad locum autem D. Hieronymi, in quo vim maximam faciunt Adverſarii, facilè reſpondetur, ipſum ſolùm velle, actus illos naturales, quos ibi recenſet, non eſſe ex ſua ſpecie & objecto determinatè bonus, aut malos, ſed indifferentes: obſervationem verò antiquæ legis, de qua ibi loquitur, ſemper fuiſſe aut determinate bonam aut determinatè malam ex ſua ſpecie; nam ante adventum & paſſionem Chriſti erat determinatè bona, poſt ejus paſſionem determinativè mala, cum legalia per Chriſti paſſionem & novæ legis promulgationem fuerint abrogata. Non aſſerit tamen Hieronymus, actus illos naturales, quos ibi enumerat, prout fiunt in individuo, & ſunt veſtiti ſuis circumſtantiis, eſſe indifferentes, quia poſſunt ex circumſtantiis vitiari: nam ſi quis ſputa in alium projiceret ex contemptu, aut ventrem in loco ſacro purgaret, abſque dubio peccaret: ſicut licèt præcepta & ſacrificia antiquæ legis, ante adventum Chriſti eſſent ex ſe & ex ſua ſpecie determinatè bona, & Deo gratiſſima, tamen ex pravo fine, aut ex aliis circumſtantiis, eorum adimpletio ſæpè fiebat mala ac Deo invisa & abominabilis, ut ipſe conqueritur Iſaiæ 1. his verbis: *Quo mihi multitudinem victimarum veſt. dicit Dominus? Plenus ſum: holocauſta arietum, & adipem pinguium, & ſanguinem vitulorum & agnorum & hircorum nolui &c.*

Inſtat Vexquez, & contendit, D. Hieronymum loco citato admittere actus indifferentes non ſolùm in ſpecie, ſed etiam in individuo, ſubdit enim, *ſive feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec iniuſtitiam*; ly autem *feceris* (inquit Vazquez) denotat exercitium actionis in individuo, cùm actus non poſſit fieri niſi in individuo, & ſingulari.

Verùm hæc inſtantia frivola eſt: nam ſicut ſi ego, qui cenſeo non dari actum indifferentem in individuo, dicerem: *Ire in agrum, neque eſt bonum neque malum, ſed indifferens: unde ſive vadas ſive non vadas, neque bonum feciſti, neque malum*, ineptiſſime quis interpretaretur quod pono actum in individuo indifferentem: ita pariter ineptè arguit Vazquez, dum infert Hieronymum admittere actus indifferentes in individuo, quia

de

de actibus suprà enumeratis dicit: *sive feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam.* Nam esto ly *feceris* denotet actum particularem & in individuo, potest tamen & debet intelligi Hieronymus de illis operibus sumptis in particulari, & ut fiunt in individuo, secundùm id individuale quod habent ex objecto; ex qua parte verum est, prædictos actus, sive fiant, sive non fiant, neque ad justitiam nec ad injustitiam pertinere. Ob hoc tamen non negat quod ex fine, & aliis circumstantiis, quæ objecto & speciei accidunt, debeant tales actus habere bonitatem aut malitiam, supposito quod fiant cum deliberatione.

45 Objicies quartò: Si quis ob exercitium duntaxat propriæ libertatis, aliquem actum ex specie & objecto indifferentem eliceret v. g. festucam de terra levaret, talis actus neque esset bonus & honestus, neque malus & vitiosus, sed omnino indifferens, cùm exercere propriam libertatem, non sit determinatè bonum, aut determinatè malum, sed purè indifferens: Ergo potest dari actus indifferens in individuo.

46 Respondeo, quod si aliquis semel tantùm aut bis aliquem actum ex specie & objecto indifferentem faceret, eo solo fine ut libertatem exerceret, talis actus esset bonus & honestus; haberet enim finem honestum, scilicet exercitium propriæ libertatis, quam aliquando exercere, etiam circa actum ex objecto indifferentem, honestum est. Si verò sæpè vellet ob eum duntaxat finem operari, tales actus non essent boni & honesti, sed mali & otiosi: quia licèt semel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes, honestum sit, & rationi consonum, sæpiùs tamen id facere, nullam habet honestatem sed otiositatem.

DISPVTATIO VI.

De moralitate actus interioris.

An quæstionem 19. D. Thomæ.

1 EGimus hucusque cum D. Thoma quæst. 18. de moralitate actuum humanorum in communi: nunc breviter dicendum de moralitate actuum interiorum, qui sunt præcipuè intentio & electio, de qua S. Doctor qu. 19.

ARTICULUS I.

An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur; vel saltem bonitas intentionis diminuat malitiam electionis?

TRia hîc inquirimus, seu tres difficultates breviter hîc discutiendas movemus. Prima est, an actus intentionis, qui ex se & ex proprio objecto non habet unde vitietur, sed ex illa parte foret bonus, ex eo quod sit causa malæ electionis reddatur malus: v. g. cùm quis ex intentione efficaci dandi eleëmosinam, furatur ut tribuat eleëmosynam, quæritur an intentio illa sit mala seu vitiata ex electione hujus mali medii? Secunda difficultas est, an intentio boni finis possit A aliquando totaliter auferre malitiam electionis pravi medii: v. g. an liceat aliquando mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum? Vel utrum virgo, ut invalorem suæ pudicitiæ effugiat, possit absque peccato se præcipitare in flumen, aut sibi manus violentas inferre? Tertiò quæritur, an supposito quod intentio boni finis non auferat totaliter malitiam pravæ electionis, eam saltem aliqualiter minuat; ita ut furtum quod fit ex intentione dandi eleëmosynam, non sit adeo grave sicut esset, si absque hujus boni finis intentione fieret.

§. I.

B

Prima difficultas resolvitur.

DIco primò: Quando intentio per se & necessariò cum prava electione connectitur, ab ea 2
vitiatur: secùs verò si per accidens tantùm, & ex malitia eligentis, cùm ea conjungatur.

Probatur prima pars: quando intentio per se & necessariò cum prava electione connectitur, in eam influit, ipsamque virtualiter continet; nam intentio est voluntas circa finem, non quomodocumque, sed ut acquirendum per media, & ex ipsa movetur operans ad ea eligenda: Sed quod influit in peccatum, seu trahit voluntatem ad illud,
C malum est: Ergo intentio quæ per se cum prava electione connectitur, eamque necessariò infert, est mala, & à tali electione vitiatur. Unde S. Bernardus in libro de dispensatione & præcepto cap. 17. dicit quod *ut rectus sit oculus intentionis, duo requiruntur, nempe charitas in intentione, & veritas in electione*: hoc est rectitudo finis, & medii electi.

Probatur secundò: Actus humani bonitatem aut malitiam moralem desumunt à circumstantiis, 3
ut suprà ostensum est: Sed cùm aliquis ex intentione efficaci dandi eleëmosinam furatur, ut tale furtum est circumstantia illius intentionis: Ergo *Diff.* eam vitiat & corrumpit. Minor probatur: Effectus per se ex aliqua actione sequutus, est circum- *12.* stantia *Quid*: id etiam quod ad aliquid faciendum præstat opem & auxilium, est ejus circum- *art. 5*
D stantia, nimirum circumstantia *Quibus auxiliis*: Sed cùm aliquis ex intentione efficaci dandi eleëmosinam furatur, furtum est effectus per se ex tali intentione sequutus, & medium cujus ope & auxilio utitur ad finem illum obtinendum: Ergo ex duplici capite est circumstantia illius intentionis.

Probatur tertiò: Sic se habent intentio & electio in practicis, sicut principium & conclusio 4
in speculativis, ut docet Philosophus 7. Ethic. c. 8. Sed quando ex aliquo principio per bonam consequentiam infertur conclusio falsa, tale principium in se falsum est: Ergo similiter cùm ex intentione per se & necessariò infertur prava electio, seu eligitur malum medium, talis intentio
E est in se mala & vitiosa.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis: Nam quando intentio non connectitur per se 5
cum prava electione, quòd assumatur malum medium, non provenit ex vi intentionis, quæ id non exigit, nec ad id determinat voluntatem, cùm illa sit contenta electione medii honesti, quo finis posset obtineri, sed malum medium provenit ex pravitate voluntatis illud eligentis: Ergo tunc electio talis medii non reddit malam priorem intentionem: sicut cùm ex defectu arguen-

tis,

tia, ex principio vero deducitur falsa conclusio, hujus falsitas non redundat in ipsum principium, nec illud reddit falsum, sed in argumentum, qui male ipsum applicat, & ratione hujus malæ applicationis ex vero falsum reducit. Unde qui habens bona propria efficaciter intendit dare eleemosynã, in tali intentione non peccat, etiamsi ut illam det, postea furetur: quia furtum non sequitur per se ex tali intentione, sed ex prava voluntate & malitia peccantis, nam poterat etiam ex propriis dare eleemosynam. Qui verò non habens unde faciat eleemosynam, nisi ex alienis, eam efficaciter dare intendit, peccat; qui ex tali intentione per se, & necessariò sequitur furtũ, sive acceptio rei alienæ, sicque illa intentio, cùm per se sit ratio volendi malum, est inordinata, & perversa: Similiter qui vendit agnum sacerdoti idolorum, non peccat, etiã si sciat illum idolis immolaturum, quia talis immolatio non per se sequitur ex agni venditione, sed ex prava sacerdotis voluntate: poterat enim illo agno uti ad faciendum convivium amico. Si autem illi vendat vestes cultui idolorum deputatas, procul dubio peccat, quia cùm non possint tales vestes ad alios usus deservire, cultus idolorum per se sequitur ex tali venditione.

A

Confirmatur: Quando malum medium per accidens conjungitur fini honesto, non est ejus circumstantia; quia nec est effectus per se ex illo sequutus, nec medium per se ad ejus assecutionem conducens: Ergo tunc intentio non vitiatur ex electione illius. Unde S. Thom. in hac q. 19. art. 8. in argumento *sed contra* & in 2. dist. 38. q. 1. art. 5. concedit dari aliquando rectam intentionem cùm mala electione: quod non potest aliter contingere, quàm in casu nostræ conclusionis, quando scilicet intentio non influit per se in pravam electionẽ, sed per accidens ex malitia operantis ei conjungitur.

6

B

Objicies primo contra primam partem conclusionis: Intentio secũdùm se est prior quàm electio: Ergo non sumit malitiam ex illa, quamvis per se & necessario cũ ea cõnectatur: Consequentia videtur legitima: quia priùs non dependet à posteriori.

7

Respondeo, quod licèt intentio sit prior actu electionis formaliter sumpto, ipsa tamen electio, ut virtualiter in intentione contenta, non solùm est simul cum actu intentionis, sed etiam aliquo modo prior, quia se habet per modum circumstantiæ ex parte objecti specificantis intentionem, illudq; vitiantis, ut suprà ostensum est.

8

C

Objicies secundò: Intentio eleemosynæ, etiamsi fiat ex furto, est in specie misericordiæ; siquidem per talem eleemosynã verè sublevatur miseria proximi, & impletur præceptum dandi illam; si instet: Ergo talis intentio est bona, & non vitiatur à prava illa electione, cum qua connectitur.

9

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum quod eleemosyna, quæ est virtus, non consistit in sola sublevatione miseriæ, quomodocumque facta, sed prout decet, & sine præjudicio alterius: unde si quis cum damno alterius sublevet alienam miseriam, vel det pauperi mulieri pretium meretricii, quo sublevet ejus paupertatem, non facit actum misericordiæ sed injustitiæ, vel impudicitiæ. Nec obstat quod per talem actum adimpleat præceptum eleemosynæ ex parte materialis effectus, qui est sublevatio alienæ miseriæ, quia sunt quædam

10

D

præcepta quæ non obligant ad modum, sed solùm ad substantiam actus, & sic adimplentur per actus bonos ex objecto, quamvis sint vitiati ex fine, vel aliâ malâ circumstantiâ.

Objicies tertiò contra secundam partem conclusionis: Omnis pravus effectus imputatur causæ liberæ: Sed intentio, quæ durat quando postea eligitur malum medium, est libera, & causa talis electionis; non enim potest esse electio, nisi in virtute intentionis: Ergo iste pravus effectus malæ electionis imputatur intentioni perseverante, & vitiat illam, quamvis per accidens tantùm talis intentio & electio inter se connectantur.

11

E

Respondeo primò, quod cùm eligitur pravum medium post rectam intentionem, non eligitur in virtute ejus; quia cùm sit bona, non movet ad malum: sed tunc formaliter vel virtualiter est alia intentio, influens in illam electionem, subindeque per se cum illa connexa, si non quantùm ad specificationem, saltem quantùm ad exercitium, ut explicat Joannes à S. Thoma hic disp. 11. art. 3. unde tunc hæc intentio à tali electione vitiatur.

12

Secundò respondetur, concedendo quod homo utitur bona intentione præterita, saltem virtualiter manente, ad malam electionem: sed propterea non vitiatur talis intentio, quando cum mala electione per accidens tantùm connectitur, quia talis usus & applicatio non est ex vi intentionis, sed ex malitia eligentis, ut antea declaravimus: sicut si quis actum eleemosynæ rite factum, postea ordinet ad inanem gloriam, non vitiatur talis actus, quia hoc provenit ex malitia ordinantis, non ex ipsa eleemosyna.

13

§. II.

Secunda difficultas enodatur.

Dico secundò: Intentio boni finis non excusat malitiam pravæ electionis: unde ea quæ sunt intrinsecè mala, ut mendacium, furtum, homicidium, &c. ex nullo bono fine honestari possunt.

14

Est Contra Cassianum Collat. 17. cap. 18. ubi approbare videtur sententiam Abbatis Joseph, dicentis licitum esse mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum. Unde cap. 17. sic ait: *Quando igitur grave aliquid imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia.* Idem sensisse videtur Author operis imperfecti super Matthæum, ad illa verba cap. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere*, & alij quos refert Sixtus Senensis lib. 5. Biblioth. annot. 253. Quæ sententia à SS. Patribus, Theologis, & Jurisperitis damnatur tanquam erronea: Augustinus enim in libro contra mendacium, cap. 1. multis locis sacræ Scripturæ mendacium nunquam posse honestari ostendit. Idem docet Gratianus in decreto 22. qu. 2. Et Alexander III. in cap. *super eo* de usuris, respondens Panormitano Episcopo, sic ait: *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Videri etiam potest S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. ubi hæc scribit: *Quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum & licitum; quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia rectè concurrant; bonum enim ex integra causa, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit 4. cap. de Divin. nomin. Men-*

dacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam: cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente unde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod mendacium est per se pravum & fugiendum Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Potestque confirmari ex eo quod communiter dicitur: *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona*: ex quo patet quod intentio boni finis nunquam excusat malitia pravæ electionis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

25 PLures tamen & difficiles contra istam conclusionem ex Scriptura & SS. Patribus fieri possunt instantiæ. Primò objici solent verba illa Salvatoris Matth. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Ubi nomine *oculi* significatur intentio; nomine verò *corporis*, opus ex illa profectum: quia intentio se habet ad electionem, ut forma ad materiam, & anima ad corpus. Unde sensus est, quod si intentio fuerit recta, & circa finem honestum, reliquum totius operis honestatem habebit. Idem significari videtur cap. 7. verbis illis: *Non potest arbor bona malos fructus facere*: nam etiam per *arborem bonam*, plures ex SS. Patribus intelligunt bonam intentionem, quæ ut arbor producit fructus electionis: Ergo quamdiu homo bonam intentionem habet, non potest malam habere electionem, aut aliquid malum facere. Quare Augustinus præfatus in Psal. 31. ait *Horum operis intentio, intentionem finis dirigit: non valet attendas quid homo faciat, sed quid cum faciat aspiciat.* Et Ambrosius lib. 1. officiorum cap. 30. dicit, *Affectus tuus mercedem, non opus tuum*: quibus totum opus ex sola intentione judicari & æstimari debeat.

26 Respondeo primò, admisso nomine *oculi & arboris*, significari intentionem, & nomine *corporis ac fructus* electionem, seu quodcumque opus ex ea sequutum; & etiam concesso actum, qui ex intentione bona, quatenus tali, proficiscitur, non posse esse malum, nihil inde contra nos: quia ut conclusione præcedenti ostendimus, intentio eo ipso quod sit causa pravæ electionis, vitiatur, & efficitur prava; unde non est bona, sed mala, non ratione finis sumpti secundum se, sed ratione medii quo tali finis obtineri intenditur, atque adeo ratione finis reduplicativè ut consequibilis per tale medium: sicut enim secundum se malum est, velle furari, aut mentiri, ita est malum velle dare eleemosynam ex furto, aut velle tueri vitam mendacio. Soluto est D. Thomæ, abulensis, & Cajetani, superius citatum caput 6 & 7. Matthæi.

27 Respondeo secundò ex Augustino lib. de opere Monarchorum cap. 26. & Bernardo lib. de præcepto & dispensatione cap. 17 per *oculum simplicem* non debere intelligi quamcumque bonam intentionem, sed eam totum quæ fide dirigitur, & charitate informatur; ex hac enim planum est non sequi per se opus malum, quia *charitas non agit perperam*, ut ait Apostolus: & de hac intentione seu affectu per charitatem informato, & per fidem regulato, debent intelligi verba Augustini, & Ambrosii, in objectione adducta.

Adde etiam pro secundo testimonio, nomine *arboris* posse intelligi voluntatem, non præcisè ut intendentem, sed ut eligentem: quia sicut non radix, sed arbor est, quæ immediatè producit fructum; ita non intentio, sed electio est, quæ immediatè procedit ad opus. Quæ expositio est D. Thomæ in 2. dist. 40. qu. 1 art. 2. ad 1.

Objicitur secundò: Multi actus de se mali & peccaminosi, à Scriptura & SS. Patribus ex bono 28 fine excusantur: Ergo intentio boni finis tollit malitiam pravæ electionis. Antecedens probatur tum in mendacio, tum in homicidio: nam Genesis 20. Abraham dixit de Sara uxore sua, quod esset soror ipsius; & tamen non peccavit, ut dicunt S. Augustinus lib. 12 contra Faustum cap. 34. & S. Chrysostomus homil. 52 super Genesim, quia id dixit ad salvandam propriam vitam Jacob mentitus est patri suo, dicens se esse primogenitum ejus Esaü & tamen solum ob intentionem bonam excusari potest, quia scilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionem. Judith in pluribus Holofernis mentita est: & tamen videtur non peccasse, quia id fecit ad salvandum populum suum. Item obstetrices Ægyptiæ mentitæ sunt Pharaoni: quæ tamen non videntur peccasse, quia id faciebant ad impediendam homicidia parvulorum: unde dicitur Exodi 1. *Bene fecit Deus obstetricibus*: constat autem Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio: nam Exodi 2. Moyses occidit Ægyptium authoritate propria; & ex bona intentione liberandi proximum suum, excusatur. Judicum 16. Samson seipsum occidit cum multis Philisthæis, columnas templi concutiens: & tamen non peccavit, quia ex zelo Dei id fecit, ut Philisthæos inimicos populi Dei occideret: unde ab Apostolo inter Sanctos connumeratur, ad Hæbræos 11. Beata etiam Apollonia, Spiritus Sancti igne succensa, in rogum se projecit, ut narrat ejus historia. Scribit etiam D. Ambrosius lib 3. de virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem se dedisse in flumen, ne à persequente milite violarentur. Idemque laudabiliter fecisse tempore persecutionis aliquas sanctas Fœminas, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, refert S. Augustinus lib. 1. de civit. cap. 6. Propter quod dicit Hieronymus super cap. 1. Jonæ: *Quod non licet propria se occidere manu, absque eo ubi castitas asperitatur*: Ergo sentit quod ex bona intentione servandi castitatem purgatur malitia homicidii.

Respondeo negando Antecedens. Et ad illa 29 afferuntur pro mendacio excusando, in primis dico, Scripturam multorum mendacia referre, sed non ea approbare, aut excusare: unde quando obstetrices mentitæ sunt Pharaoni, pro illo mendacio non sunt remuneratæ à Deo, sed pro timore quem habuerunt erga Deum propter quem infantes Hebræos noluerunt occidere, ut ait D. Thom. 2. 2. q. 110. art. 3. ad 2. & patet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obstetrices Deū, ædificavit illis domos.*

Secundo dico, Abraham non fuisse mentitum, cum dixit Saram esse sororem suam: quia 30 verè soror erat ex parte patris, quamvis non ex parte matris, ut dicitur Genes. 20. licèt voluerit tacere quod esset uxor: unde Augustinus dicit in quæstionibus super Genesim, quod Abraham, dicens Saram esse suam sororem, *veritatem voluit celari, & non mendacium dici.* De Jacob etiam dicendum est, ipsum non fuisse mentitum, dicendo Patri, *Ego sum primogenitus tuus Esaü*: tum quia primogenita illius de jure ei debebantur, & sic se appellabat Esaü, non in pro-

persona, sed in jure, sicut Johannes dictus est Elias, non in persona, sed in spiritu: tum etiam quia loquebatur propheticè, & in sensu mysti co, ut scilicet designaret quod minor populus, vel cœt Gentium, substituendus erat loco majoris scilicet Judæorum. Unde ait D. Thomas loco citato in resp. ad 3. *Quod in Scripturâ sacrâ inducuntur aliqua non gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum, eos fuisse mentitos, si quæ tamen in eorum dictis apparent, quæ mendacia videntur, interdum oportet ea figuraliter & prophetice dicta fuisse.* Judith quoque in verbis quæ Holofernis dixit, cum magni consilii & prudentia locuta est, & aliquibus amphibologus, non tamen mendacijs, voluit eum decipere; sicut cùm dixit, quòd duceret illum per medium Hierusalem, &c ne unus canis latraret contra illum, nam revera illum adductum erat per medium Hierusalem, sed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus. &c Quod si in aliquo verbo forsitan mentita est non ideo laudatur, sed ex charitate & affectu ad salutem populi.

A

Ad id quod dicitur de homicidio, respondetur quod si Moyses est excusandus in occisione illius Ægyptii, dicendum erit id fecisse, vel ex inspiratione Dei, qui ad hoc ei authoritatem tunc dedit; vel ob justam proximi defensionem, quia videbat fratrem suum seu proximum injuste ab illo Ægyptio affligi & opprimi, & non erat alia via defendendi ipsum, quam invasorem occidendo. Ad casum de Samsone dicimus, illum Spiritu sancto instigante id fecisse, atque adeo licite, ut docent S. Augustinus 1. de Civit. cap. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. q. 64. art. 5. ad 4. Idem dicendum de illis sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occidêrunt, aut in flumen præcipitarunt, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, ut ibidem tradit S. Doctor.

B

Solum difficultas est in verbis Hieronymi, quibus videtur docere, licitum esse seipsum occidere ad servandam castitatem. Duplex tamen huic testimonio potest adhiberi responsio. Prima est, Hieronymum solùm velle, licere se occidere propter periculum castitatis, quando id fit ex instinctu Dei, qui frequentius aut certiùs adesse solet, cùm intervenit periculum castitatis, quam in aliis casibus. Secunda est, sensum Hieronymi esse, non licere propria perire manu, etsi castitas periclitetur. Nam dictio *absque*, non semper sumitur exclusivè, sed aliquando affirmativè & copulativè, ut patet ex illo Cant. 4. *Quàm pulchra es amica mea, quam pulchra es! Oculi tui columbarum, absque eo quod intrinsecus latet.* Ubi dictio *absque* non excludit quod intrinsecus latet a pulchritudine, cùm legamus Psalm. 44. *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus*: sed sensus est, etiam pulchra es, præ cæteris in his quæ latent.

C

D

Ex dictis inferes, errasse, & graviter peccasse Origenem; qui ut refert Nicephorus lib. 5. histor. cap. 32. post multa pericula supplicia pro fide Christi, postmodum pro servanda castitate, ne videlicet juvenis quidam Ethiops abuteretur illo, sibi eum exterius negavit.

E

§. IV.

Tertia difficultas expeditur.

DIco tertiò: intentio boni finis diminuit malitiam pravæ electionis. Ita communiter [illegible] Theologi contra Almainum, Occam, & [illegible] alios.

Probatur conclusio ex communi omnium non solum Theologorum, sed etiam fidelium confessu omnes enim sibi persuasum habent, minus peccatum esse, mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave malum vitandum, quàm sola libidine mentiendi. Unde D. Thomas 2. 2 q 110. art. 2. sic habet. *Quantò bonum intentum est majus, tantò magis minuitur culpa mendacii.* Idem docet Gratianus Can. *primum* 22. q. 2. ubi ait: *Mendacium tantò esse levius, quantò melioremhabet finem.* Similiter nullus fidelium est, qui non existimet eum qui furatur ad dandam eleemosynam, minùs peccare, quàm qui furatur ex cupiditate pecuniæ, juxta illud Augustini: *Pejor est qui concupiscendo, quàm qui miserando furatur.* 22

Ratio etiam id suadet: Tum quia qui furatur ad dandam eleemosynam, habet voluntatem minùs deordinatam & minùs affectam peccato; cùm non habeat pro motivo furtum ut est malum, sicut alter; sed ut induit apparenter quandam speciem boni honesti: Tum etiam quia furtum est ab ipso minùs volitum; cum non sit volitum propter se, sed tantum propter aliud, in quod primario principaliùs, & ultimatè tendit affectus: Sed malitia moralis minuitur, cum minùs est volita voluntati: Ergo &c. 23

Confirmatur: Sicut circumstantia aggravat peccatum, ita & illud diminuit, ut docet D. Thomas infrà qu. 73. art. 7. Sed intentio finis est una ex circumstantiis: Ergo sicut aggravare, ita & diminuere potest peccatum.

§. V.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò: Omnis finis, quantumvis sit bonus secundum se, tamen si moveat efficaciter ad malum medium, vitiatur, & efficaciter malus, ut §. 1. vidimus: Ergo non minuit, sed potius auget malitiam pravæ electionis. Patet consequentiam: illud quod est malum, non minuit, sed potius auget malitiam. Unde Augustinus lib. 50. homiliarum, homil. 7. Telarus cap. *fortè* 14. q. 5. art: *Quod hæc cogitatio, velo furari a divitibus, ut demus pauperibus, diaboli calliditate suggeritur; nam si totum quod abstulit tribuat, auget potiùs peccatum quàm minuat.* 24

Confirmatur. Qui furatur ad dandam eleemosynam, constituit ultimum finem in eleemosyna, & non tantum in furto, cùm propter eleemosynam faciendam, transgrediatur præceptum divinum nõ furandi, & à Deo ut ultimo fine avertatur. Ergo gravius peccat propter intentionem talis finis. 25

Ad objectionem respondeo, quod licèt intentio eleemosynæ, ex qua impellatur malum medium, sit mala in individuo, habet tamen speciem boni, & ex objecto est bona: unde ex hac parte, potest minuere malitiam pravæ electionis, non quidem per se, seu per introductionem aut admixtionem alicujus bonitatis, cujus prava electio capax non est, nec actus intentionis vitiatus à mala electione potest illum communicare, sed per accidens, quatenus scilicet intentio eleemosynæ facit furtum esse minùs voluntarium, & minùs per se intentum. Sicut passio antecedens, & inducens ad actum malum, licet sit mala, minuit tamen peccatum, quia facit illud minùs voluntarium. 26

Ad locum verò Augustini duplex potest adhiberi 27

haberi solutio. Prima est, Augustinum solùm velle quod ille qui furatur, & dat eleemosynam ex re furto sublata, gravius peccat per accidens, quatenus scilicet reddit se impotentem ad faciendam restitutionem, ex quo nova injuria fit vero domino; & hoc innuunt verba illa: *Si totum quod abstulit tribuat.* Verùm hæc impotentia non oritur ex ipsa eleemosyna, quatenus eleemosyna est, sed ex eo quod ille qui furatur, non habet unde reddat, quod utique eodem modo sequeretur, si rem furatam, non in eleemosynam, sed in ebrietatem, scortationem, aut aliam rem impenderet: unde eleemosyna non per se, sed per accidens tantùm influit in illam impotentiam restituendi, subindeque per accidens tantùm auget peccatum.

Secundò hæc verba, *auget potiùs peccatum quàm minuat*, explicari possunt de augmento malitiæ, non quantùm ad gravitatem, sed quantùm ad numerum peccatorum: ibi enim Augustinus agit contra hæreticos, existimantes licitum esse facere mala ut eveniant bona, sicque licitum esse furari ad dandam eleemosynam. & ut talem errorem destruat, docet peccatis etiam bona intentione factis, augeri numerum peccatorum; nam cùm talia peccata, etiamsi minora sint peccatis mala intentione factis, revera peccata sint, & bona intentione non totaliter excusentur, ut § præcedenti docuimus, illis multiplicatis, non minuitur, sed potiùs augetur numerus peccatorum.

28 Ad confirmationem dicendum cum Cajetano 2.2 qu. 148. art. 4. dupliciter aliquid posse habere rationem ultimi finis respectu peccatoris; primò ut quod, tanquam res quæ ut ultimus finis appetitur; secundò ut quo, tanquam rationem propter quam in illa re ratio ultimi finis constituitur: v. g. fœmina respectu luxuriosi habet rationem ultimi finis ut quod, quia est res quæ ut ultimus finis ab eo appetitur; ejus verò pulchritudo, quæ est ratio movens & inducens impudicum, ad hoc ut avertat se à Deo ut ultimo fine, & ad talem creaturam se convertat, habet rationem ultimi finis solum ut quo. Quod ergo habet rationem ultimi finis primo modo, non minuit, sed auget malitiam peccati: id verò quod tantum secundo modo est ultimus finis, potest malitiam peccati seu pravæ electionis imminuere, non quidem ex ea parte quâ malum est, vel inducens ad malum, sed quatenus aliàs secundum se induit rationem boni, & facit actum esse minus voluntarium: unde cum isto secundo modo eleemosyna habeat rationem ultimi finis, quando movet ad furandum, non auget, sed minuit malitiam furti.

Objicies secundo: Si aliquis ex malo fine eligat
29 aliquod medium bonum, v. g. ex intentione adulteri eligat ire ad Ecclesiam, vel dare eleemosynam, ex bonitate talis medii electi non minuitur, sed potius augetur peccatum malæ intentionis; cum tunc ex majori inclinatione in pravum illum finem feratur: Ergo pariter bonitas finis intenti non minuit, sed auget malitiam pravæ electionis. Consequentia patet à paritate rationis: nam sicut finis est circumstantia electionis, ita è converso electio est circumstantia intentionis: Ergo si una non minuit malitiam, licèt sit circa objectum bonum, alia pariter eam non minuet, quamvis sit circa objectum honestum.

Respondeo concesso Antecedente, negando
30 consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia finis est circumstantia *cur*, movens voluntatem ad eligendum, eique præbens rationem formalem volendi; unde ex bonitate rei intentæ potest minuere malitiam pravæ electionis, minuendo voluntarium pravum, ut antea exposuimus: medium autem seu electio est circumstantia *quid* respectu intentionis, & se habet ut ejus effectus, & ut quid consequens ad ipsam; unde etsi medium sit bonum ex objecto, non minuitur malitia pravæ intentionis, sed potiùs tota malitia intentionis, redundat in ipsum medium, tanquam in ejus effectum, omnemque ejus bonitatem destruit.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari Divinæ, non solùm in volitio formali, sed etiam in volita materiali?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

NOtandum primò: Quod licèt prima regula humanorum actuum, quæ est lex æterna, præcipuè consistit in dictamine intellectûs divini; quia tamen efficaciam & vim obligandi sumit à voluntate divina, D. Thomas hîc art. 9. inquirit utrum bonitas voluntatis humanæ dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam? Et respondet affirmativè: quia (inquit) unumquodque rectum & bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram: prima autem humanæ voluntatis regula seu mensura est divina voluntas; cùm illa sit ipsa rectitudo & sanctitas per essentiam, & summum bonum, ac ultimus finis: Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ. Unde Augustinus in Psal. 32. exponens illum versiculum, *Rectos decet collaudatio*, ait: *Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult.* §.

Notandum secundò ex eodem S. Doctore
31 art. 10. ejusdem quæstionis, quatuor modis intelligi posse voluntatem nostram conformari divinæ in operando, secundùm quatuor causarum genera. Primò in genere causæ finalis, inquantum voluntas nostra vult propter eundem finem, propter quem divina. Secundò in genere causæ formalis, quia nimirum eadem est, saltem analogicè, utriusque forma: & hanc habet quando operatur ex charitate, quæ est analogia divinæ dilectionis, ex qua Deus semper operatur, participato. Tertiò in genere causæ efficientis, quatenus Deus vult aut permittit nostram voluntatem velle quod vult, & eam ad volendum applicat: & hoc modo semper voluntas nostra conformatur divinæ; quia semper vult quod Deus efficaciter decernit, aut permittit eam velle, ut fusè ostendimus in tractatu de voluntate Dei, agentes de efficacia divinorum decretorum. Denique in genere causæ materialis: & hæc conformitas continuitur ex parte objecti, quod se habet ut materia circa quam; unde reperitur in nostra voluntate, quando vult idem objectum quod divina. Quod ut magis declaretur.

Notandum est tertiò, ex quæst. 13. de veritate art. 7. *In objecto voluntatis duo esse considerando: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res*
33

revolita; aliud quod eſt quaſi formale ſcilicet ratio A *volendi, quæ eſt finis: ſicut in obiecto viſus color eſt quaſi materiale, lux verò quaſi formale, quia per eam efficitur color viſibilis actu. & ſic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri poteſt, una ex parte volita, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, ſive ex parte finis, ut cùm aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus, &c.* Hæc appellatur conformitas *in volito formali*; illa verò dicitur conformitas *in volito formali*. Inquirimus ergo, an duplex hæc conformitas cum voluntate divina ad rectitudinem voluntatis humanæ requiratur? Pro reſolutione.

34 Notandum quartò, ſeu potiùs ſupponendum, B quòd quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari non innoteſcit nobis, non tenemur ei conformari. Unde ante cogn tam divinam voluntatem Beati Angeli inter ſe pugnant & contrariantur, ut dicitur Danielis 10. Et Eccleſia quia divinæ providentiæ & prædeſtinationis ſecreta ac decreta ignorat, orat pro omnibus fidelibus ut ſalutem conſequantur æternam, quamvis plures ex illis ſint reprobi, quibus Deus non vult conferre vitam æternam. Item David laudatus eſt à Domino eò quòd cogitaverat ædificare ipſi templum (quod tamen non erat conforme divinæ voluntati, quæ diſpoſuerat ut non ipſe, ſed filius ejus Salomon templum ei ædificaret) quia David talem divinæ voluntatis diſpoſitionem ignorabat. Solùm ergo difficultas eſt, an quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari nobis innoteſcit, teneamur ipſi conformari. Triplicitèr autem poteſt nobis innoteſcere & manifeſtari, ſcilicet per revelationem, per præceptum, vel per operationem: nam eo ipſo quod Deus aliquid revelat, præcipit, vel operatur ad extra immediatè per ſeipſum, aut mediantibus cauſis ſecundis, ab ipſo volitum eſſe conſtat: unde præceptum & operatio ad extra inter ſigna divinæ voluntatis numerantur.

35 Denique ſupponendum eſt, quod etiamſi divina voluntas ſit nota quocunque exhis tribus modis, non tenemur ei conformari ſecundum appe- D titum ſenſitivum, vel voluntatem ut eſt natura, ſed poſſumus ei diſſentire, & velle oppoſitum: v.g. licèt infirmus ex affectu evidenter cognoſcat voluntatem Dei eſſe ut infirmetur, non tenetur tamen ſecundùm appetitum ſenſitivum complacere ſibi in illa infirmitate, & eam appetere; quoniam appetitus ſenſitivus naturaliter refugit nocivum & deſtructivum ſuppoſiti, & hæc inclinatio bona eſt, & à Deo; & idem dicendum de voluntate ut natura, quæ etiam reſpicit bonum totius ſuppoſiti. Unde Chriſtus in horto olivarum triſtabatur, & refugiebat mortem, ſecundùm appetitum ſenſitivum, & ſecundùm voluntatem ut natura erat, & inclinatio totius ſuppoſiti, E cùm de noſtræ naturæ communione dicebat: *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem. Pater ſi poſſibile eſt, tranſeat à me calix iſte.* His pro reſolutione difficultatis propoſitæ præmiſſis.

Dico primò: Homo tenetur voluntatem ſuam divinæ conformare in volito formali, ſeu in fine. Concluſio eſt certa, & à nemine negatur, niſi fortè ab illis qui admittunt opera in individuo indifferentia; hæc enim non tendunt in Deum, ſeu bonum divinum, tanquam in finem.

Probatur primò: Conformari voluntati divinæ in volito formali, eſt ipſi conformari in ratione communi & generali, propter quam Deus operatur, & quæ eſt bonum commune totius univerſi, ſecundum quod tale bonum ordinatur ad ipſum Deum, & ad ejus gloriam, ut ad finem: Sed voluntas humana non poteſt in hoc honeſtè & rationaliter diſcrepare à divina, ut patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati divinæ in volito formali, ſaltem negativè, hoc eſt non diſcordare poſitivè ab illa in tali volito.

Probatur ſecundò ratione quam inſinuat D. 37 Thomas hic art. 10. in reſp. ad 1. ubi ait: *Deus quicquid vult, vult ſub ratione boni, & ideò quicunque vult aliquid ſub quacunque ratione boni* (non apparentis, ſed veri, ut explicat Cajetanus) *habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantùm ad rationem voliti.* Unde ſic poteſt formari ratio: Ex hoc actus voluntatis humanæ conformatur voluntati divinæ in volito formali, quod tendit in bonum divinum, ſicut voluntas divina id eſt, tanquam in finem: Sed homo in omni ſua operatione tenetur, virtualiter ſaltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem: Ergo & conformari voluntati divinæ in volito formali. Major patet, Minor probatur. Quilibet actus humanus & deliberatus debet eſſe honeſtus & bonus moraliter, cùm nullus poſſit dari actus humanus indifferens in individuo, ut diſputatione præcedenti oſtendimus: Sed omne opus moraliter bonum, ex ſe, & ex natura ſua tendit in Deum, ſeu eſt propter bo- C num divinum tanquam propter finem ultimum, cùm procedat à Deo ut primo principio, & ſit quædam participatio bonitatis divinæ: Ergo homo in omni ſua operatione tenetur, virtualiter ſaltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem. Dixi *virtualiter ſaltem & implicitè*, quia homo non tenetur actu formali & expreſſo omnes ſuos actus in bonum divinum tanquam in finem ultimum referre, ſed ſufficit quod velit operari propter bonum honeſtum, quod ex propria natura tendit in bonitatem divinam, niſi impedimentum malæ circunſtantiæ apponatur.

Dico ſecundò: Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, niſi quando D voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifeſtatur. Eſt contra Alenſem, D. Bonaventuram, Nominales, & alios antiquos Theologos, quos refert & citat Ildephonſus hic diſp. 214. dubio 3.

Probatur primò ex D. Thoma, qui expreſſiſſi- 38 mè docet hanc concluſionem, multis modis, præſertim hic art. 10. ubi ait: *Voluntas humana tenetur conformari divinæ in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum & commune, ſed non materialiter.* Et qu. 23. de verit. art. 8. in corp. *Divinæ* (inquit) *voluntati ſimpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonniſi ſecundùm quod illud volitum conſideratur ſub ordine ad finem qui quidem ordo ſemper debet nobis meritò diſplicere ſecundùm aliquam aliam conſiderationem, utpotè ſecundùm quod in contrarium finem eſt ordinabile.* Quibus verbis rationem fundamentalem noſtræ concluſionis inſinuat, quæ poteſt ſic breviter proponi. Eadem res volita, quæ eſt objectum materiale voluntatis, poteſt eſſe bona ſecundùm rationem univerſalem, & mala ſecundùm rationem particularem: Ergo poteſt ſimul eſſe rectè volita à Deo ut authore & proviſore univerſali, & nolita ab homine ut cauſa particulari. Conſequentia patet: quia tam voluntas quæ vult rem ut habet rationem boni, quàm quæ non vult illam ut habet rationem mali, bona eſt. Antecedens probatur: nam, ut inquit

Quod superest, cum tu dubitabis quicquid agendum est,
Divitias animo quaerere, honores, imperium, quae
Nobis fortuna regendi praebeat ansam,
Ne tum res rerum te impellat tangere quarum
Tempora vitare et rerum fluctus aestusque cavere
Suadeo, et in tutum placidi deponere portum.
Nam quibus ipse modis possis contendere non est
Cum ratio tum res ipsa vetet contendere tecum.
Sed tamen hoc tibi, quod superest, ut dicere coner,
Quo magis incumbas animum, dabitur, si forte negabis.
Nam si quis vitam silvestrem degere contra
Instituit, nec res ullas optare potentes
Nec se regifico conspectu rebus obire,
Quid nobis istius vitae cum simus amores?
Quae quamvis tetrast, tamen hoc non deterret eorum
Quin sibi quisque petat quod non habet, invidiaque
Conficiatur edax, quod quisque potentior ipse
Sit neque ab ullius possit sibi demere quicquam.
Quid, quod ad ingenium quod nobis pectore in omni
Ardet, ut ad rerum naturam cognoscendam
Quae sit, ad id nihil hic vitae genus adiuvat ullum?
Quod superest, animum quoniam pervincere verbis
Vera videre datur, quae nobis obstant, et omnes
Impedimenta fugam dant, quae nobis obstare videntur,
Quae tibi cum videam, tamen haec non omnia nosmet
Effugere atque animum possint pervincere vero,
Quae superant, ea nos ratione et carmine pergam
Aggredior pellere, ne tibi forte relicuom
Quicquam dicendum sit, quod non dissolvere possis.
Nam quod ad Acherusia templa adiri dicitur a nobis,
Omnia sunt plena mortis timoris plena,
Non animas hominum penetrant ac pectora pura
Nec sedem capiunt ullam nec vivunt ullo modo
Sed sine corporibus quadam simulacra modisque
Paene similia his gignuntur, quae cernere possis
Cum vigilans oculos tum forte patentis animi
Aut cum somnus eos devinxit, quae quidem ut omnia
Quae videantur, ea nos ratione et carmine pergam
Aggredior pellere, ne tibi forte relicuom
Quicquam dicendum sit, quod non dissolvere possis.
Nam quod ad Acherusia templa adiri dicitur a nobis,
Omnia sunt plena mortis timoris plena,
Non animas hominum penetrant ac pectora pura
Nec sedem capiunt ullam nec vivunt ullo modo
Sed sine corporibus quadam simulacra modisque
Paene similia his gignuntur, quae cernere possis
Cum vigilans oculos tum forte patentis animi
Aut cum somnus eos devinxit, quae quidem ut omnia

Mr. Hall, Mr. Hall, Mr. Hall,

habet cor & voluntas. Vel ut loquitur Gregorius Magnus homil. 5. in Evang. *Ante oculos Dei nunquam vacua eſt manus à munere, ſi fuerit arca cordis repleta bona voluntate.* Id etiam videtur innuere Apoſtolus 2. ad Corinth. 8. dum invitans fideles ad eleemoſinam, dicit: *Ut quemadmodum prompta eſt animus voluntatis, ita ſit perficiendi ex eo quod habebitis. Si enim voluntas prompta eſt, ſecundùm id quod habet accepta eſt non ſecundùm id quod non habet.* Id eſt (ut exponunt Theodoretus, Hieronymus, Anſelmus, Nicolaus de Lyra, & alii) non minùs Deo accepta eſt animi veſtri promptitudo, etiamſi tantum non poſſitis dare, quàm ſi plura daretis; qua ex voluntate, non ex opibus, penſatur meritum. Unde ait Gloſſa ibidem, *ſi æqua voluntas, æqualem habent mercedem.*

Denique Chriſtus Dominus Matth. 5. ut innuat conſentium internum voluntatis eandem habere malitiam, ac ſi actus elicitus fuiſſet, dicit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus eſt eam in corde ſuo.* Quæ verba exponens D. Bernardus Epiſt. 77. ſubdit: *Quid planius, quod voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit neceſſitas?* Et D. Auguſtinus de lib. arbit. cap. 3. *Sivum* (inquit) *non contingat facultas concumbendi cum coniuge alterâ, planum tamen aliquo modo ſit id eum cupere & ſi poteſtas detur, facturum eſſe, non minùs reus eſt, quàm ſi in ipſo facto deprehenderetur.*

5 Probatur ſecundò eadem pars ratione fundamentali: Bonitas vel malitia, à qua actus eſt & denominatur bonus vel malus, moraliter non eſt inhæſivè in actu exteriori, ſed interiori, à quo exterior extrinſecè denominatur bonus, vel malus: Ergo actus exterior nullam addit actui interiori bonitatem vel malitiam moralem. Conſequentia patet: quia denominativum extrinſecum nihil formæ addit ſupra denominativum formale, ſicut lanum in urina nihil addit ſanitatis ſupra ſanitatem animalis. Antecedens probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. ad 3. ubi ait *Sicut à ſano, quod eſt in corpore animalis derivatur ſanum ad medicinam & urinam, hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris*: Ergo ſicut ſanitas ſolum extrinſeca denominatione eſt in medicina & urina, ita & bonitas moralis in actu exteriori. Idem dicendum de malitia: unde idem S. Doctor infra q. 4. art. 2. ad 3. negat membra exteriora eſſe ſubjectum peccati: quod falſum eſſet, ſi actus exteriores eſſent formaliter & intrinſecè mali, malitiâ morali.

Secundò idem Antecedens ratione ſuadetur: Bonitas & malitia moralis fundantur in libertate, ut dixi art. 1. oſtendimus; unde ibi ſolum poteſt eſſe bonitas vel malitia moralis intrinſeca, ubi eſt libertas intrinſeca: Sed in actu exteriori potentiæ executivæ, non eſt libertas intrinſeca, ſed tantum extrinſeca, ut communiter docent Philoſophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinſeca, ſed duntaxat extrinſeca, ab actu voluntatis imperante deſumpta.

6 Probatur tertiò eadem pars ab inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia. Si enim actus exterior potentiæ executivæ bonitatem moralem intrinſecam actui interno voluntatis ipſum imperanti ſuperadderet, ſequeretur quod poſſet aliquis alium invitum privare aliqua bonitate morali, ſubindeque merito & præmio eſſentiali, apti correſpondente & proportionato: Sed hoc dici nequit, alioquin bona honeſta, & dona ſupernaturalia gratiæ & gloriæ, eſſent fortunæ ſubjecta, ſicut bona exteriora: Ergo nec illud. Sequela Majoris eſt evidens poteſt enim aliquis alium violenter impedire ne aliquod opus bonum, quòd efficaciter determinavit, executioni mandet: v. g. poteſt illum euntem in Eccleſiam ad audiendum ſacrum, ab incœpto itinere violenter retrahere; vel dum vult præbere eleemoſynam pauperi, paratam pecuniam ei furripere: Ergo ſi actus exterior potentiæ executivæ bonitatem vel malitiam ſimpliciter in ordine ad præmium vel pœnam eſſentialem ſuperaddat, poterit aliquis alium invitum aliquo merito & præmio eſſentiali privare.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit opus ex 7
hibitum & executioni mandatum, addere quandam accidentalem bonitatem, vel malitiam, cui præmium aut pœna accidentalis correſpondet, expreſſe docetur à D. Thoma in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium eſſentiale: tantùm enim meretur qui habet perfectam voluntatem ad aliquod bonum faciendi, quantùm ſi faceret illud: ut ſi facit unum actum, quantùm ſi faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, quæ eſt ipſius actus exterioris ſecundùm ſe: & ideo actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale.*

Id clarè patet exemplo martyrii, quo D. Thomas ibidem utitur ad id explicandum: docent enim communiter Theologi cum eodem S. Doctore in 4. diſt. 49. q. 5. art. 3. quæſt. 2. ad 3. eos
C qui ſolâ voluntate martyres ſunt, poſſe quidem mereri æquale, & majus præmium eſſentiale, quàm qui re ipſâ patruntur pro Chriſto, non tamen præmium accidentale, quod aureola dicitur; quia illa ſolùm debetur ipſi exteriori paſſioni, ſeu actuali tolerantiæ mortis, in qua eſt ſpecialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correſpondet.

Ex dictis intelliges, ineptè omnino conſtitui à 8
Vaſque differentiam inter bonitatem & malitiam, quantùm ad hoc quod illa, non verò illa, reperiatur formaliter & intrinſecè in actu exteriori. Cùm enim bonitas & malitia opponantur contrariè, aut privativè, neceſſe eſt ut in eodem ſubjecto, in quo
D eſt una, poſſit eſſe & alia; oppoſita enim ſient in eodem ſubjecto proximo & immediato, à quo ſe mutuò expellunt: Ergo ſi in actibus externis ſic formaliter & intrinſecè malitia moralis, bonitas quoque in illis formaliter & intrinſecè eſſe poterit, vel è contra ſi in illis non poſſit bonitas intrinſecè reperiri, neque etiam malitia formaliter & intrinſecè in ipſis eſſe poterit.

Confirmatur. Si in actibus aliarum poten- 9
tiarum à voluntate eſt formalis malitia, & non formalis bonitas, ſequitur in illis potentiis eſſe habitus vitioſos, qui ex malis actibus earum frequentatis generantur, & in eadem non poſſe eſſe habitus virtutum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ſi in appetitu ſenſitivo v. g. multiplicantur actus intemperantiæ formales, neceſſe eſt quod ex illis ſic multiplicatis & repetitis generetur habitus intemperantiæ: cùm autem in tali potentia Vaſquez non admittat actus bonos formales temperantiæ, non poterunt ibi generari habitus caſtitatis & temperantiæ. Abſurditas etiam Minoris eſt evidens: ſi enim vitia & virtutes eſſent in diverſis ſubjectis, non ſe mutuò excluderent, ſed poſſent ſeſe compati, etiam in gradibus intenſis: ſicut calor qui eſt in manu non expellit frigus pedis, imò

mò possunt simul esse calor summus in manu, & frigus summum in pede.

§. II.

Præcipuæ obiectiones solvuntur.

10 OBjicies primò contra nostram assertionem : Peccatum definitur à D. Thoma infra qu. 71. art. 4. ***Dictum factum, vel concupitum contra legem aternam.*** Et quæstione 72. articulo 7. dividitur ***in peccatum cordis, oris, & operis***: Ergo non solùm interiores actus, sed etiam externa facta & dicta sunt moraliter peccata, subindeque intrinsecè mala.

11 Respondetur concessò Antecedente, negando Consequentiam : nam per dicta & facta, & per peccata oris, & operis, non intelliguntur soli actus externi sed unà cum actibus internis à quibus imperantur, & in quibus malitia consistit. Unde sensus prædictæ definitionis & divisionis est, quædam dari peccata purè interna, quæ in sola voluntate consistunt, neque in opus ad extra prorumpunt, & hæc vocantur peccata cordis : quædam verò quæ transeunt usque ad externa verba vel opera, & hæc prout includunt tam actus interiores imperantes, quàm exteriores imperatos, dicuntur peccata oris vel operis. Solutio est D. Thomæ citato art. 7. qu. 72. ad 3. ubi cum sibi obiecisset : ***Non potest peccatum esse in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde: Ergo ista peccata non debent contra se invicem dari.*** Respondet : ***Dicendum quòd peccata cordis & oris non distinguuntur à peccato operis, quando simul cum eo committuntur, sed prout quodlibet horum per se inventum***, id est, quando inventum peccatum cordis sine alijs, & peccatum oris sine peccato operis ***sicut pars motus non distinguitur à toto motu, quando motus sistit in medio.***

Objicies secundò celebre testimonium Augustini, quod Franciscus Feliz adeò valdè torquere nostræ sententiæ defensores, illud desumitur ex lib. 15. de Trinit. cap. 6. ubi S. Doctor sic ait : ***Malâ voluntate vel solâ quisque miser efficitur; sed miserior potest ate, quâ desiderium mala voluntatis impletur.*** In quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletivum mali desiderii addere supra ipsum desiderium majorem miseriam, subindeque majorem malitiam.

12 Relictis variis solutionibus, quas citatus Author refert & impugnat, facilè respondetur ex principijs supra statutis, quòd peccator fit miserior per actum exteriorem, non ex eo quòd ex illo nova malitia essentialis accrescat, sed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda, quæ actus exterior secum adducit, quæ sine dubio miserabiliorem efficiunt peccatorem, quàm esset per solum voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur sensus, & potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur scandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad restitutionem; quæ per solum actum interiorem non inducuntur. Ex quo patet, hoc testimonio nostræ sententiæ defensores non torqueri, sed potiùs secundam nostræ conclusionis partem suaderi.

13 Objicies tertiò : Actus interior & exterior distinctis præceptis prohibentur : nam nonum & decimum Decalogi præceptum sunt de actibus interioribus tantum, nempe de concupiscentia uxoris, & rei alienæ, & tamen fornicatio & furtum, A quæ sunt actus exteriores illis correspondent, prohibentur sexto & septimo præcepto : Ergo signum est quòd actus exterior addit novam malitiam super actum interiorem.

Sed nego consequentiam : non ideò enim ponuntur diversa præcepta de actibus interioribus & exterioribus supra dictis, quòd in his sit diversa malitia, vel ad diversa vitia pertineant : sed quia cùm concupiscentia sit pro isto statu maximè hominu connaturalis, poterat aliquis faciliter sibi suadere, concupiscere rem vel uxorem alienam, dummodo actus non sequatur, non esse peccatum, sicut quidam Hæretici asseruerunt : quæ hæresis regnabat apud Judæos, ut ex verbis illis Salvatoris supra adB ductis colligitur: ***Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam mœchatus est eam in corde suo.*** Vel etiam dici potest specialibus præceptis concupiscentiam rei & uxoris alienæ fuisse prohibitam, quia respectu hominis desideria rei alienæ & venerorum sunt maximè concupiscibilia, & frequentia, desideria verò aliorum actuum prohibitorum per alia præcepta non ita. quod optimè explicat S. Doctor 2.2. qu. 122. art. 6. ad 4. his verbis : ***Dicendum quòd homicidium secundùm se non est concupiscibile, sed magis horribile: quia non habet de se rationem alicuius boni. Sed adulterium habet rationem alicuius boni, scilicet delectabilis : furtum etiam habet rationem alicuius boni, scilicet utilis : bonum autem de se habet*** C ***rationem concupiscibilis: & ideò fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterij, non autem concupiscentia homicidij.***

Objicies quartò Si actus exterior non habeat 14
intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem, nulla est ratio quare sit in confessione explicandus : Sed hoc damnat communis Ecclesiæ consuetudo : Ergo, &c.

Respondeo, negando sequelam Majoris : Licèt 15
enim actus exterior non habeat intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem; quia tamen est complementum substantiale actus interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa specie malitiæ, putà furti, vel adulterij, D debet in confessione declarari, ut completa peccati species explicetur.

Addo cum Salmanticensibus in tractatu de peccatis disp. 10. dub. 1. §. 7. in fine, parum vel nihil referre ad hoc ut actio exterior debeat in confessione explicari, quòd in se habeat, aut addat, vel non addat malitiam supra interiorem : dummodo enim talis actio reipsa mala & peccatum grave sit, sive hoc habeat à forma sibi inhærente, sive existente in alio actu, debet aperiri in confessione : quia istius præcepti non solùm malitiam, neque solum actum cui inhæret, sed quicquid denominatur absolutè peccatum mortale, sub se comprehendit, nec curat unde actus accipiat hanc denominationem, sed an re ipsa illi substernatur.

Objicies ultimò D. Thomas hîc art. 1. 2. & 3. 16
E actibus externis, quos dicimus bonos vel malos ex genere, concedit bonitatem vel malitiam propriam, nempe ex proprio objecto & circumstantijs; fateturque hujusmodi bonitatem vel malitiam esse priorem bonitate, & malitia actus voluntatis, ab eaque distinctam & independentem. Ratio etiam id suadere videtur : Nam ideò iste actus, ***volo furari***, habet esse peccatum, quia ipsum furari est malum & peccaminosum, non è contra; si enim furari non esset malum, neque

etiam

etiam eſſet velle furari : Ergo potiùs actus voluntatis ſumit malitiam ab actu exteriori, quàm è converſo actus exterior ab interiori.

18 Reſpondeo in actu exteriori duplicem eſſe diſtinguendam bonitatem & malitiam ; unam quæ convenit ei ex objecto, vel materia circa quam verſatur, & quæ idcirco *obiectiva* dicitur; alteram quæ ei competit ut exercetur à potentia exequente, mota à voluntate, & *formalis* appellatur. Prima eſt intrinſecè in actu exteriori ; non verò ſecunda, de qua ſolùm agimus in præſenti. Quando ergo S. Thomas tribus primis articulis hujus quæſtionis, actibus externis bonitatem vel malitiam propriam concedit, loquitur de bonitate duntaxat objectiva, quæ convenit eis quatenus ſunt voluntatis objectum, non verò de formali, quæ ipſis competit quatenus ſunt voluntarij & liberi. Ut patet ex articulo 1. in corp. & in ſolut. ad 1. ubi ſic ait : *Dicendum quod actus exterior eſt obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehenſum, & ordinatum per rationem, & ſic eſt prius bonum quam actus voluntatis : inquantum verò conſiſtit in executione operis, eſt effectus voluntatis, & ſequitur voluntatem.* En quomodo tota illa bonitas vel malitia quam exterior actus habet à ratione antecedenter ad influxum voluntatis, convenit illi præcise ut objecto. & ſic tantùm eſt objectiva, non verò formalis, quæ eſt in executione operis, & *ſequitur bonitatem voluntatis quæ eſt principium eius*, ut ait idem S. Doctor in corp. ejuſdem articuli. Quod etiam fusè explicat in 2. diſt. 4. qu. 1. art. 3. & qu. 2. de malo art. 3. ubi ait : *Si conſideretur actus ſecundùm ſe malus, puta furtum vel homicidium, prout eſt in apprehenſione ſecundùm ſuam rationem, ſic primordialiter invenitur in ipſo ratio mali, quia non eſt veſtitus debitu circunſtantiæ. Sed ſi accipiatur actus peccati*

A *ſecundùm quod eſt in executione operis, ſic primordialiter & per prius eſt culpa in voluntate*

Ex quo patet ſolutio rationis ſubjunctæ : nam 19 cum dicitur, id eò hic actus, *volo furari*, eſt malus, quia ipſum furari eſt malum, & non è contra, verum eſt, ſi ly *ideò* dicat cauſam objectivam & ſpecificativam : ex eo enim quòd exterior actio furandi ſecundum ſe, & ut apprehenditur à ratione, eſt objectivè mala, refudit in actum voluntatis quo eligitur, & cujus eſt objectum, ſpeciem malitiæ ;
B ſicut omne objectum, inquantum objectum, dat ſpeciem actui ad illud terminato. Si autem ſermo ſit de cauſa omnino formali, quæ per ſeipſam denominat, propoſitio illa eſt falſa, & contraria abſolutè vera, nempe quod ideò furari eſt formaliter malum, quia volitio à qua procedit, eſt formaliter mala : unde ſi hæc volitio ob aliquam rationem, ut propter ignorantiam invincibilem, à malitia excuſaretur, nequaquam ipſum furari eſſet tunc formaliter peccatum, aut
C pœna dignum, licèt adhuc tunc eſſet objectivè peccaminoſum. Eſt ergo inter actionem externam & internam mutua cauſalitas, & dependentia : nam exterior ut objectum, præcedit & ſpecificat interiorem ut actum ; interior verò ut forma & actio impetrans, præcedit, & ſpecificat exteriorem ut effectum : ſicut eadem bonitas finis, ut eſt in intentione, eſt prior electione mediorum ; ut verò eſt in executione, illâ poſterior eſt.

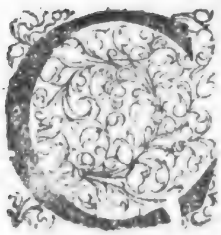
Agit D. Thomas quæſt. 21. de his quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis aut
D malitiæ moralis, nempe de ratione laudabilis & vituperabilis, meriti & demeriti, ſed quia de his agemus in tractatu de merito, in præſenti abſtinemus.

DISSERTATIO THEOLOGICA.

DE CONSCIENTIA PROBABILI,

Seu de opinionum probabilitate & delectu.

PRÆFATIO.



VM ferè ſopitus aut extinctus videretur ingens ille animorum ardor, quo abactoginta circiter annis inter Theologos de auxiliis divinæ gratiæ diſceptatum fuerat, ea contentione, cui parem aut certè nisi orem ſuperiora ſæcula non oſtendunt: cœptæ ſunt novæ quæſtiones agitari de conſcientia probabili, ſeu opinionum delectu, quæ aliarum locum in Academiis, ac etiam in animis occuparunt, & priſtinarum diſputationum contentiones inſtaurarunt. Augebatur quidem in dies Caſuiſtarum in ſcribendo licentia: ſed demum eò pervenit, ut palàm aſſererent, licere cuilibet quamlibet in re morali opinionem eligere, & tutò ſequi, quamlibet aliqua probabilitate etſi tenuiſſima & minima, non careret. Quam primùm hæc ſententia vulgata eſt, paucorum admirationem vel plauſum, ſed omnium penè, qui vel ſanæ Theologiæ principiis imputi ſunt, aut qui pietatem colunt in ſeſe odium concitavit. Principio omnium in ſeſe, ut novitas ſoiet, oculos convertit: ſed quibus placebat licentia vivendi, iis ſummè placuit par opinandi licentia: & plurimorum inter vulgus, quod in pejus ſemper pronum eſt, ac præceps ruit, votum fuiſſet, ut obtineret hæc ſententia, tutò poſſe quemlibet in ſuo ſenſu abundare, & eam quidlibet opinandi & eligendi licentiam, in his quæ ad mores, vitamque inſtituendam pertinent, certiſſimam regulam eſſe, quæ periculum omne procul amoveret. Sed obſiſtebant cæteri, quibus melior ſententia inſederat, & qui his probabilitatibus pietatem peremptam, & Evangelium corruptum, cui malè cum illa ſententia conveniat, ac demum iis laxitatibus latiſſimam perditioni viam apertam exiſtimabant. Sane ſuppetit hic ingens Galliarum noſtrarum commendatio. Graſſabatur in aliis regnis hæc de probabilitate ſententia, cui pauciſſimi reclamabant. Sed cùm primùm in Gallias pervenit, reperit altius pietatem impreſſam animis, nec novandis rebus, veterumque ſententiis mutandis, adeò faciles eſſe Gallos. Cùm primùm licuit periculi magnitudinem pervidere, quod ex ea in omnem partem volubili ſententia imminebat, certatim ab omnibus tentatum eſt, & pari omnium Ordinum conſenſu, ut hæc opinandi licentia, quæ in ſolam animarum perniciem vergeret, & in re Theologica pene monſtrum, extingueretur. Cœperunt Vniverſitates quotquot in Galliis celebres ſunt, nec probatos, nec probabiles libros configere: Epiſcopi, qua valent authoritate, ſuis ſubditis eorum lectionem interdicere; ac demum S. Pontifex damnata Caſuiſtarum Apologia, qua in unum, quidquid alii ſparſerant collectum fuerat, conatus eſt, nedum veluti cauterio adhibito ſerpens malum cohibere, ſed etiam ferro amputare. Hæc ita ferè in Gallis noſtris, aut noſtrorum opera geſta ſunt: quibus cætera Regna hanc gloriam invidere poſſint, quòd eam ſententiam acriùs impugnaverint, & à S. Pontifice Apologiæ proſcriptionem impetraverint. Cùm itaque hæc palam & in omnium oculis agerentur, non mihi licuit, qui jam in lucem & commune bonum ſtudia mea conferre cœperam, ab hac graviſſima quæſtione, quàm quidam *totius Theologiæ Moralis Baſim* vocant, abſtinere. Sed me præterea Alexandri VII. conſilium aut votum coegit, qui in ultimis Generalibus Ordinis noſtri Comitiis, teſtatus eſt, optare ſe plurimùm, ut à Theologis Thomiſtis tam gravi

gravi malo remedium adhiberetur. Nam cùm anno 1655. Patres Ordinis noſtri ex omnibus orbis partibus ſua Comitia celebraturi Romam conveniſſent, evulgatum eſt in ipſis Comitiis, Summi Pontificis præceptum aut votum, ad cæteros, quotquot in orbe terrarum ſunt, Theologos deferendum, quò ſignificabatur, *tædere Sanctitatem ſuam novarum opinionum in hoc ſæculo ad moralem materiam introductarum, quibus diſciplina Evangelica reſolvitur, ac conſcientiis cum gravi animarum periculo illuditur maximèque velle, à Theologis noſtris, in Eccleſiæ hoc morbo laborantis remedium, opus parari ex ſeveriori & tuta D. Thomæ doctrina, quâ hæc morum licentia, quæ in dies graſſatur, quaſi cauterio cohiberetur.* Et ſanè æquiſſimum erat, ut is quem Eccleſia Angelicum Doctorem, & Tridentina Synodus, *in dirimendis fidei controverſiis* (ut ſacer Concilii Orator refert) *lydium lapidem* probaverat; cujus doctrinam, *à Deo infuſam, & miraculis plenam*, Ioannes XXII. *veridicam & Catholicam*, Vrbanus V. *certiſſimam Chriſtianæ doctrinæ regulam, hæreſumque omnium peremptricem*, Pius V. commendaverant, & quam ut ſequeretur Florentiſſima Ieſu Societas (ut in ejuſdem Conſtitutionibus, decreto 56. Congreg. 5. videre eſt) plurimùm Clemens VIII. peroptabat: Is inquam, quem idem Clemens, *Divinæ voluntatis interpretem*, Paulus V. *Splendidiſſimum Catholicæ veritatis athletam*, & cujus ipſe Alexander VII *inconcuſſa, tutiſſimaque dogmata noverat*, hujus arduæ & periculo pleniſſimæ controverſiæ de opinionum probabilium delectu, judex & arbiter conſtitueretur. Vtinam qui rebus Theologicis, ac potiſſimum moralibus ſtudent, Angelicum Præceptorem ſequerentur: nullam ſanè in medium ſententiam protuliſſent, quæ & Vniverſitatum, & Epiſcoporum, & Romani etiam Pontificis cenſuras, & fulmina advocaſſet. Quod ad te attinet (Amice Lector) unum ſpondeo, nullam te cum D. Thoma ſecuturum ſententiam, ad quam tutiſſimè vitam omnem, & mores non exigas. Vt vides, cum periculo aliis creditur: Sed nemo unquam cum D. Thoma erravit. Vt enim qui *eum impugnavit, ſemper fuit de falſitate ſuſpectus; ita numquam à veritatis tramite, qui eum ſecutus eſt, devia vit.* Vale.

ARTICULUS I.

Quid & quotuplex ſit conſcientia?

1 CONSCIENTIAM abyſſum eſſe multum elegánter tradit S. Bernardus in principio ſecundi libri de conſcientia: *Sicut enim* (inquit) *profundum abyſſi exhauriri non poteſt, ita cor hominis evacuari non poteſt; eſt enim quaſi mare magnum & ſpatioſum manibus, ubi reptilia, quorum non eſt numerus: quia ſicut reptile latenter repit, & ſinuoſis anfractibus huc illucque deambulat, ita & hominis in conſcientia venenatæ cogitationes ſuaviter intrant, & exeunt, ut neſciat homo unde veniant, aut quò vadant.* Verùm licèt res ita ſe habeat quantùm ad ſecretiora cordis negotia (*pravum enim eſt cor hominis & inſcrutabile*, Jerem 17.) quantùm tamen ad præſens attinet, non erit difficile conſcientiæ quidditatem, quibuſdam concluſionibus explicare; cùm etiam ex ipſa nominis ethymologia ſufficienter intelligatur.

2 Dico ergo primò, conſcientiæ quidditatem ſive naturâ, rectè ex ipſa nominis ethymologia colligit.

Probatur: Nam vel ſumitur prout idem eſt ac *cordis ſcientia*, id eſt ſoli homini patens, ut eam ſumunt D. Bernardus lib. 2. de conſcientia cap. 8. Hugo lib. de anima cap. 11. vel à concluſione & ſcientia, ita ut conſcientia idem ſit ac *concludens ſcientia*, ut explicant D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. & Sylveſter in ſumma, verbo *conſcientia* num. 1. vel quatenus importat ordinem ſit ac *cum alio ſcientia*, ut juxta magis propriam vocabuli ſignificationem docet D. Thomas 1. p. quæſt. 79. art. 13. & qu. 17. de verit. art. 2. ubi dicit *quod conſcientia addit ſupra ſcientiam, applicationem ſcientiæ ad actum particularem*: Sed quocumque exiſtis modis ſumatur, benè intelligitur quid ſit conſcientia: licèt tertius magis rem explicare videatur, ut experientiâ conſtat, & omnes poſt S. Doctorem communiter tenent: Ergo &c.

3 Dico ſecundò: Conſcientia propriè loquendò neque eſt potentia, nec habitus, ſed actus; non voluntatis, ſed intellectûs, nempe judicium intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ hic & nunc à nobis agenda ſunt.

Hæc concluſio perfectè declarat quidditatem ſeu naturam conſcientiæ, & expreſſè docetur à D. Thoma qu. 17. de verit. art. 1. ubi ait: *Potentia vel habitui propriè loquendo, hoc nomen attribui non poteſt, ſed ſolùm actui.* Et 1 p. qu 79. art. 13. expreſſe docet conſcientiam non eſſe potentiam, ſed actum. Et probatur: quia conſcientia poteſt deponi, & mutari ſæpeque mutatur de mala in bonam, vel è contra; potentiæ autem, cùm ſint proprietates animæ, ſunt invariabiles, & inſeparabiles: tum etiam quia conſcientia, ut nominis ethymologia indicat, eſt applicatio ſcientiæ ad aliquid; applicatio autem ſcientiæ ad aliquid non fit per potentiam, vel habitum, ſed peractum: Ergo conſcientia propriè loquendo non eſt potentia, nec habitus, ſed actus. Id etiam confirmat ex eo quod proprietates conſcientiæ, quæ ſunt teſtificari, ligare, inſtigare, accuſare & remordere, ſeu reprehendere, conſiſtunt in actu, & non in habitu, vel potentia.

A Dixi, *propriè loquendo*, quia (ut ibidem notat S. Doctor) impropriè, & nomen effectûs applicando cauſæ, ipſa potentia intellectiva, vel ſyndereſis, quæ eſt habitus primorum principiorum practicorum, nobis à natura inditus, conſcientia appellatur, quia ab intellectu vel ſyndereſi procedit conſcientiæ actus, non quidem immediatè, ſed mediantibus principiis ab ea cognitis; eo modo quo in ſpeculabilibus ex principiis per habitum primorum principiorum cognitis; elicitur ſcientifica concluſio alicujus veritatis, ad ſcientiæ habitum immediatè pertinentis.

B Quod autem cônſcientia non ſit actus voluntatis, ſed intellectûs, patet primò ex eodem S. Doctore, qui loco citato in reſp. ad 1. ait quod conſcientia *eſt quoddam mentis dictamen.* Secundò ex SS. Patribus: nam Origenes conſcientiam vocat *ſpiritum correctorem, pædagogum animæ*; S. Baſilius *naturale iudicatorium animæ*; S. Chryſoſtomus *teſtem fidelium*; & denique S. Bernardus & Hugò Victorinus, ſupra relati, dicunt conſcientiam eſſe *quaſi cordis ſcientiam.* 4

Ex effectibus quoque, & quaſi à poſteriori, conſtat conſcientiam pertinere ad intellectum: quia effectus illius ſolùm in intellectu inveniuntur, & actus ejus ſunt. Nam conſcientia dicitur teſtificari, ad Roman. 9. *Teſtimonium mihi perhibente conſcientiâ meâ.* Et 2. ad Corinth. 1. *Gloria noſtra hæc eſt, teſtimonium conſcientiæ noſtræ*, Dicitur etiam ſcire, aut eſſe aliquid in conſcientia quaſi in cognitione, Eccleſ. 7. *Scit enim conſcientia tua quod tu crebrò maledixeris alii.* Geneſ. 4. *Non eſt in noſtra conſcientia quis poſuerit eam in noſtris marſupiis.* Item conſcientia dicitur judicare, 1. ad Corinth. 10. *Ut quid libertas mea iudicatur ab aliena conſcientia?* Præterea conſcientia dicitur errare, accuſare, excuſare, ligare, reprehendere: quæ omnes actiones ſunt intellectivæ, & ad intellectum pertinent: Ergo conſcientia non eſt actus voluntatis, ſed intellectûs. C

Denique quod ſit actus intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ à nobis hic & nunc agenda ſunt, etiam conſtat: tum quia cognitio, ſeu conſideratio bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum in communi, pertinet ad ſcientiam moralem: non verò ad conſcientiam: tum etiam quia, ut ſuprà ex D. Thoma dicebamus, conſcientia eſt applicatio ſcientiæ ad opus, diſcernendo ſcilicet an ſit bonum, vel malum moraliter: hoc autem non poteſt contingere niſi circa actus morales in particulari ſub omnibus circumſtantiis inſpectos. Ex quo patet quod ſcientia & conſcientia ſe habent ſicut intelligere & dicere: quemadmodum enim dicere eſt intelligere cum quodam modo, ſcilicet exprimendo conceptum, ſeu producendo verbum, ita conſcientia eſt ſcientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus. D 5

Dices: Conſcientia dicitur bona vel mala: Atqui bonum & malum non pertinent ad intellectum, ſed ad voluntatem: Ergo conſcientia non eſt actus intellectûs, ſed voluntatis. E 6

Reſpondeo bonum & malum non ſolùm dici de voluntate, ſed etiam de intellectu practico, juxta illud Pſalmi 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*, qui regulat & dirigit opera bona: unde cùm conſcientia ſit actus intellectus practici, dicitur bona vel mala, non formaliter, ſed regulativè:

Dico

7 Dico tertiò, conſcientiam ex parte objecti primò dividi in bonam & malam, ſeu veram & falſam.

Probatur : Quia vel intellectus practicus per ſuum actum attingit veritatem ſive bonitatem operationis moralis, vel non ? Si primum, eſt conſcientia vera, ſive recta, aut bona : ſi ſecundum, falſa, vel erronea, aut mala.

Secundò dividitur ex parte aſſenſûs in certam probabilem, & dubiam, ad quam reducitur ſcrupuloſa.

Probatur etiam facilè : quia aliquando conſcientia abſque omni prorſus formidine judicat aliquid eſſe bonum vel malum ; aliquando verò ita uni parti aſſentitur, ut tamen habeat formidinem de oppoſita, aliquando etiam ita anceps eſt, ut neutri parti ſciat ſe determinare ; ſicut enim in conſilio eſt inquiſitio & judicium, ita & in conſcientia : Sed primum efficit conſcientiam certam; ſecundum probabilem; tertium dubiam : Ergo &c. Diximus autem ſcrupuloſam reduci ad dubiam, quia ſicut dubia ex apparentibus, ità ſcrupuloſa ex leviſſimis, & interdum ridiculis rationibus ſuſpendit judicium.

De conſcientia eleganter diſſerit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. ubi ſic ait : *Conſcientia bona titulus eſt religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, gaudium Angelorum, arca fœderis, theſaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber ſignatus & clauſus, & in die judicij aperiendus.*

An licitum ſit ſequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto?

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis.

8 NOtandum primò, opinionem probabilem communiter illam dici, quæ rationes aliquas habet ſuadentes veritatem illius, cum formidine tamen alterius opinionis oppoſitæ : ut colligitur ex D. Thoma 1. p. qu. 79. art 9. ubi ait : *Opinio ſignificat actum intellectûs, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius.* Unde opinio probabilis eſſentialiter habet annexam formidinem alterius partis oppoſitæ ; & apparentiæ tantùm ac veriſimilitudini, non autem evidentiæ aut certitudini nititur, ut eleganter declarat D. Bernardus 5. de conſider. cap. 2. his verbis : *Intellectus rationi innititur, fides authoritati, opinio ſola veriſimilitudine ſe tuetur. Habent illa duo certam veritatem : ſed fides clauſam & involutam ; intelligentia nudam & manifeſtam. Cæterùm opinio certi nihil habens, verum per veriſimilia quærit, potiùs quàm apprehendit.* Et infrà : *Poſſumus ſingula hæc definire : Fides eſt voluntaria quædam & certa prælibatio propoſitæ veritatis. Intellectus eſt rei cuiuſdam inviſibilis certa & manifeſta notitia. Opinio eſt quaſi pro verò habere aliquid quod falſum eſſe neſcias.*

Ex quo inferes, opinionem non computari inter virtutes intellectuales : quia, ut diſcurrit S. Thomas 1. 2. qu. 57. art. 2. ad 3. *Habitus virtutis determinatè ſe habet ad bonum, nullo autem modo ad malum : unde ſoli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus ſemper dicitur verum, & nunquam falſum : opinio verò & ſuſpicio poſſunt eſſe veri & falſi, & ideò non ſunt intellectuales virtutes.* Quare ibidem articulo 5. quinque tantùm virtutes intellectuales conſtituit ; tres ſpeculativas, nempe habitum primorum principiorum, ſapientiam, & ſcientiam, quæ circa veritatis ſpeculationem verſantur ; & duas practicas, nimirum, prudentiam, & artem, quæ agibilia & factibilia reſpiciunt.

Notandum ſecundò duplicem à Theologis 9
ſolere diſtingui probabilitatem, unam intrinſecam, quæ à motivis intrinſecis, ſeu à rationibus eam ſuadentibus petitur : aliam extrinſecam, quæ motivis extrinſecis, qualia ſunt Doctorum ſuffragia & teſtimonia, ſumitur. Unde Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 3. poſt alios Recentiores quos refert, ſic definit opinionem probabilem : *Opinio probabilis eſt aſſenſus intellectus de aliqua re, quæ nititur rationi vel authoritati alicuius momenti, quamvis adſit nonnulla partis oppoſitæ formido.* Et ſubdit : *Quando eiuſmodi aſſenſus innititur rationi, dicitur probabilitas intrinſeca; extrinſeca, quando authoritati.*

Notandum tertiò, aliud eſſe opinionem ali- 10
quam eſſe tutiorem, & aliud eſſe probabiliorem : opinio enim dicitur tutior, quæ magis à periculo peccandi removet ; probabilior verò, quæ veritati & rationi apparet conformior. Unde fieri poteſt quod aliqua opinio ſit magis tuta in praxi, & tamen ſpeculativè ſit minùs probabilis ut patet de ſententia D. Bonaventuræ, docentis lapſum in peccatum mortale teneri ſtatim ſub præcepto ad confeſſionem, habita copia Confeſſoris ; hæc enim haud dubiè tuor eſt, licet communiter habeatur minùs probabilis. Regula ergo ſecuritatis moralis in opinionibus, non ex majori vel minori probabilitate, ſed ex carentia periculi offendendi Deum penſanda eſt. Regula verò probabilitatis ex majori vel minori apparentia veritatis deſumi debet.

Notandum quarto : Quod quando quæritur 11
in titulo, *An licitum ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris ?* non eſt ſermo de ſequela ſpeculativa, ſed de practica : concedimus enim quod in Scholis, diſputationis gratia, poſſit defendi quælibet propoſitio moralis, habens minorem, imò & minimam probabilitatem, dummodo non ſit temerari : ſed ſolùm eſt quæſtio de ſequela in praxi, ſeu quando homo tenetur operari, & aliquam actionem moralem, cui ſubeſt peccandi periculum, exercere.

Notandum quintò, tria ab omnibus fere 12
Theologis circa opinionum probabilitatem ut certa ſupponi, & totidem in controverſiam verti. In primis ut certum ſupponitur, licitum eſſe ſequi conſcientiam & opinionem probabilem, aſſerentem aliquid licitè poſſe fieri, dum facta ſufficienti diligentia, alia tutior & probabilior non apparet. Hanc ſuppoſitionem fusè infrà art. 7. oſtendemus contra Wendrochium, exiſtimantem meram probabilitatem, nunquam tutam morum regulam eſſe poſſe, nec unquam operantem ex illa à peccato excuſare, etſi veritatem ignoret invincibiliter : nunc breviter ſuadetur. Deus non exigit ab homine impoſſibilia : Ergo cùm non poſſit ſemper in rebus moralibus evidentiam & certitudinem mathematicam veritatis habere, licitè poteſt operari juxta opinionem pro-

probabilem, cum facta sufficienti diligentia, juxta communes rei & personæ aliud probabilius vel tutius non appareat.

Secundo certum est, hominem non teneri semper id amplecti tutiorem sententiam, sed posse sequi minùs tutam, sibi apparentem probabilem, seu veritati conformiorem. Patet hoc duplici exemplo: nam Divus Bonaventura, & Hugo à Sancto Victore, tenent lapsum in peccatum mortale teneri statim sibi præcepto ad confessionem habitâ copiâ Confessoris: negant verò Divus Thomas, D. Antonius & communiter alii, qui relictâ D. Bonaventuræ opinione, quæ tutior est, D. Thomæ sententiæ utpote probabiliori, adhærent. Item celebris difficultas est inter Theologos, an circumstantiæ intra eandem speciem aggravantes sint necessariò in confessione explicandæ? aliis partem affirmativam, aliis negativam sequentibus: unde illi quibus pars negativa videtur probabilior, possunt eam tutâ conscientiâ sequi, etsi alia sit tutior, ac securior, & magis à peccandi periculo removeat pœnitentem.

Tertiò certum est, quod si sententia minùs probabilis ex ratione seu motivo intrinseco, motivo extrinseco, seu adventitiâ authoritate, fiat certo moraliter, potest quis licitè & meritò eam sequi: tunc enim solutè probabilior est, & dicitur tolum minus probabilis secundùm quid: ratione videlicet, quâ vis contrariæ authoritatis pondere prohibetur.

15 Hæc ultima, ferè apud omnes sunt certa. Sed dubitatur primò, an licitum sit sequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati in concursu probabilioris quæ sit præcepto? Secundò, utrum in concursu duarum opinionum æquè probabilium teneamur eligere tutiorem? Tertiò, utrum unius tantùm Doctoris suffragium, seu authoritas, per se sufficiat ad tradendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi?

14 Partem affirmativam, quantum ad hæc tria, tenent plures ex recentioribus Theologis & Casuistis, existimantes, omnes opiniones probabiles, probabilitate quantumvis tenui & debili, esse tutas, & à peccato excusare. Ex quo principio tres deducunt conclusiones, seu ties statuunt probabilitatis gradus, tribus sequentibus propositionibus comprehensos.

Prima propositio est: *Cùm quis in aliquo casu moraliter agnoscit unam opinionem esse probabilem, illam sibi licet quæ affirmat actum esse licitum, potest tutâ conscientiâ iuxta illam operari nec tenetur inquirere, an opinio contraria, quæ dicit actum esse illicitum, sit æque probabilis, aut probabilior.* In hoc primo gradu conveniunt communiter recentiores Theologi & Casuistæ ex quo ad alium laxiorem transierunt, qui graviores difficultates ac periculosiores involuit: pro quo est.

Secunda propositio: *Quando in aliqua materia moraliter duæ sunt opiniones oppositæ, æquè probabiles, licitum est unicuique amplecti quam maluerit, etiamsi quam reliquit, tutior sit.*

Tertia propositio: *Cum in aliqua quæstione de moribus sunt duæ opiniones probabiles, quarum una est minùs probabilis, & minùs tuta, licitum est in conscientia illam sequi etsi contraria longè sit probabilior & tutior.* Unde Caramuel (vir sanè in multis perdoctus, sed in laxandis conscientijs, & dilatanda probabilitatis doctrina infeliciter sagax, ut infrà patebit) Theol. fundam. num. 275. editionis A Francofordiensis, & 451. editionis Lugdunensis, confidenter asserit, *omnia pure probabilia esse licita.* Et ibidem num. 268. alias 441. ficat: *Solent aliqui angi scrupuli, & suadere solent, etiam præcipere, viam tutiorem in materia probabili: at ipsi videntur mihi non percallere probabilitatis essentiam, & ideò in commentario meo in regulam D. Benedicti, disp. 6. de opinione probabili, num. 58 & 61. duas Theses posui. Prima erat: Omnes opiniones probabiles sunt per se æquè tutæ & securæ. Secunda: Benigniores, etsi aliquando sint minùs probabiles, per accidens sunt semper ultiores, & securiores.* Et in præludio ejusdem Theologiæ fundam. applaudit Dianæ solertissimo probabilitatum adinventori, ac divulgatori, quòd complures opiniones reddendo probabiles reddiderit licitas, ipsumque appellat *Agnum Dei qui abstulit peccata mundi*, ut infrà art. 6. referemus. Similia habet Tamburinus, novissimus Societatis scriptor, lib. 1. in Decal cap. 3. §. 3. nu. 3. ubi hæc scribit: *Qui aliquid operatur motus ex opinione probabili, bene operatur & sine peccato, etiam opinione probabiliori relictâ, etiam omissâ tutiore etiam communi, etiam in articulo mortis: quia dum probabilitate, sive intrinsecâ, sive extrinsecâ, quantumvis tenui, modò à probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.* Juxta hunc ergo Authorem, & Alios Recentiores ab eo citatos, sine ullo peccandi periculo, imo nec scrupulo, quilibet in praxi sequi potest opinionem quantumvis tenuiter probabilem, opinione etiam probabiliori relicta, nec non & communi, etiam in articulo mortis, ubi de æternitate jacitur alea. 15

Addunt aliqui, quòd licèt quis certis ac manifestis argumentis alicujus sententiæ falsitatem ostendi posse existimet, non ideò tamen fas est ut illam improbabilem judicet, modo alicui docto probetur; quia potest & debet sibi persuadere, rationes suas, & argumenta, quæ sibi videntur invicta, ab alio solvi posse. Hoc docet Thomas Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 6. Sayrus in clavi, & ex illis Escobarius, his verbis: *Accidere assolet, ut tibi probabiliter opinanti ratio aliqua in contrarium conveniens videatur: sed non inde opinio probabilitatem amittit, quia licet tu illam non valeas solvere rationem, alius solvere quibit, idque tibi debes persuadere, cùm sæpe multæ tibi rationes insolubiles exponantur, quæ ab alijs facili negotio solvuntur. quare imprudenter te gereres, si ob hanc causam alterum opiniones, quæ ut probabiles circumferuntur, ut improbabiles abdicares.* Unde juxta hos Authores ex sola fere novorum Casuistarum authoritate probabilitas opinionum pensari debet, nec unquam Theologo licitum erit aliquam Casuistarum sententiam, quam ex Partibus aut Scripturis minùs falsam esse comperierit, improbabilem censere: nam semper illud occurret. *Quod tibi videtur insolubile, alius solvere poterit: Quod tu cum Scripturis & Patribus conciliare non potes, conciliabit alius.* Sileo alia probabilitatum monstra, de quibus fusè infrà dicemus, & propositæ difficultatis resolutionem aggredior.

§. II.

§. II.

Concluſio negativa ſtatuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus ſuadetur.

16 DIco igitur, non eſſe licitum operari ſecundum opinionem minùs probabilem, ſed in rebus dubiis, & in opinionum probabilium conflictu, partem probabiliorem ſequendam eſſe.

Pro hac ſententia Mercorus noſter in libro de praxi opinionum refert pluſquam viginti Doctores: inter quos præcipui ſunt D. Thomas Doctor Angelicus. S. Bonaventura Doctor Seraphicus, irrefragabilis Alenſis, ſubtilis Scotus, ingenioſus B Cajetanus. S. Anthonius, ob eximiam qua pollebat in dirigendis conſcientiis, & conſiliis dandis prudentia & ſapientiam, *Antonius conſiliorum* dictus, Soto Sylveſter, Navarrus, Conradus, Almainus, Adrianus, aliique antiqui Theologi & Canoniſtæ: quos è Recentioribus citant & ſequuntur Candidus Phylalethus, ſeu potùs Andreas Blancus, à Societate Jeſu, qui primus in Italia ſub eo nomine adverſùs oppoſitam ſententiam calamum ſtrinxit, & ut ait Mercorus, *huius noſtri ſæculi libertatem opinandi in moralibus compeſcuit primus*; Antonius Merenda, in Academia Bononienſi Eminens, ut vocant, id eſt primariæ Juris cathedræ moderator, probabilitatum hoſtis infenſiſſimus, qui longo opere videtur illas in totum damnare, & à prudentiæ regno, ac conſcientiæ tribunali longiſſimè abigere. Quod etiam diligentiſſimè præſtare conati ſunt Joannes Sinnichus, Doctor Lovanienſis, in libro quem nuper edidit de Saule Iſraeliticæ gentis protomonarcha, præcipuè lib. 1. cap. 14. & ſequentibus, & Proſper Fagnanus, vir inſignis, & Romæ utriuſque ſignaturæ Referendarius, qui tribus ſummis Pontificibus Urbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. in graviſſimis negotiis interviit; & licèt ab annis ſuprà viginti octo, oculorum lumine ſit privatus, aliorum tamen oculis ac manibus tantâ dexteritate uſus eſt, ut nobiliſſima Commentaria in libros Decretalium ediderit, in D quorum primo, exponendo caput *ne innitaris*, totam hanc probabilitatis materiam eruditè & copiosè pertractat, viginti ſex pro noſtra aſſertione afferens rationes, & pro ea plures Canoniſtas referens, nimirum Joannem Andream, Abbatem, & alios in cap. *per tuas* 2. de Simon. & in cap. *tuanos*, de homicidio, Oſtienſem in proœmio ſummæ col. 2. Baldum in lege *Ab eo*, cap. *Quomodo & quando iudex*, Antonium de Buttio, & Petrum de Ancharano, ut habetur in conſiliis ipſius Ancharani, conſil. 210. incipiente *inter contraria*. Eidem ſententiæ adſcribit Juriſconſultos, qui affirmant in opinionum diſcrepantia eligendam eſſe veriorem (cùm ab eis pro eodem uſurpetur opinio verior, & E opinio probabilior) ut Geminianum Matthæum Matthæſil. Henricum Boich, & alios. Quibus demum adjungit Doctores alios, qui ſentiunt ex duabus opinionibus, quarum una ſit communis, alia verior, eligendam eſſe veriorem, & melioribus rationibus tuicitam, & hoc ſervari tam in Rota, quàm in ſacra Congregatione Concilii, tradit num. 347. Denique Doctores Academiæ Pictavienſis die 21. menſis Junii anni 1665. de hac propoſitione (in Thatibus, à plurimis Societatis Jeſu Diſcipulis propugnandis, & Rectori, tunque

A Academicorum cœtui dicatis, contentâ) *Agendi regula proxima, conſcientia eſt: probabilem ſequi totò licet, etiam probabiliore poſt habitâ*, hanc tulere cenſuram: *Hæc propoſitio, quoad ſecundam partem generatim ſumptam, quatenus ad omnem probabilitatem, & caſum extendi poteſt, falſa eſt, & temeraria, & in varias morum corruptelas inducens.* 17

His adjungi poſſunt quidam Ordines Religioſi, qui in ſuis Conſtitutionibus, aut Capitulorum Generalium Decretis, ſuis diſtrictè præcipiunt, quod in controverſiis moralibus ſequantur opiniones magis probabiles; ut Ordo Sanctiſſimæ Trinitatis cap 3. conſtit. de officio Lectorum; Ordo Theatinorum in ſpeciali decreto quinti Capituli Generalis, & in duabus Epiſtolis, quas Præpoſitus Generalis ad omnes ſunt direxit; & Ordo Prædicatorum, qui in Capitulo Generali Romæ celebrato anno 1655. admonitione 14. ſingulos Theologiæ Profeſſores admonet, *ut nimis animoſa extrinſecarum probabilitatum ſuffragia diviteni; & ſanæ Angelici noſtri Præceptoris doctrinæ, in omnibus; præſertim verò in moralibus, ubi preſſiùs de ſalute & indemnitate animarum agitur, adhærere ſatagant.* Quod ut alacrius ab omnibus præſtetur, notificat & declarat univerſis, hoc ſummopere conſonare expreſſæ voluntati Sanctiſſimi D. N. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. qui iſtud univerſo Ordini ita præſcribi imperavit. His præmiſſis, 18

C Probatur primò concluſio ex Scriptura, quæ docet nos debere, quantùm ſcimus & poſſumus, obedientiam præſtare Deo in obſervantia mandatorum ejus, ut patet ex illo Deuteron. 26. *Hodie Dominus Deus præcepit tibi ut facias mandata hæc atque iudicia, ut cuſtodias & impleas ex toto corde tuo, & ex tota anima tua*: id eſt, quantùm unuſquiſque ſcit & poteſt, ut interpretes communiter exponunt. Unde ait Propheta Pſal. 118. *Tu mandaſti mandata tua cuſtodiri nimis*: id eſt *valdè*, & quantùm ſcimus & poſſumus. Sed qui operatur ſecundùm opinionem minùs probabilem, quæ ſtat contra præceptum, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto (v.g. pictor qui nullam neceſſitatem habens D pingendi, pingit in die feſto, quia id licere probabile exiſtimat, etſi oppoſitum judicet probabilius) non facit quantùm ſcit & poteſt, ut cuſtodiat Dei præceptum; ſcit enim magis conducere ad obſervantiam ejus: ſequi probabiliorem ſententiam, quam adhærere minùs probabili, & de facto abſtinere à pingendo. Ergo qui operatur ſecundùm opinionem, quam minus tutam & minus probabilem judicat, relictâ probabiliori, non ex- 19 cuſatur à peccato & tranſgreſſione præcepti.

Probatur ſecundò concluſio ex illa formidabili voce Chriſti Matth. 7. *Quam arcta via & anguſta eſt, quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt qui inveniunt eam*! Si autem liceat operari juxta quamcumque E opinionem probabilem, relicta ea quam probabiliorem & ſecuriorem judicamus, via cœli non arcta & difficilis, ſed latiſſima & planiſſima erit, imò à novis Caſuiſtis, novas opiniones probabiliores quotidie in Eccleſiam inducentibus, tantoperè dilatata & complanata, ut nemo ferè ſit, qui cum ſuis ambitionibus, uſuris, ſuperfluitatibus, & deliciis, per eam commodè ambulare non poſſit; hac enim Maxima ſuppoſita, vix reperies actionem ullam pravam, quæ licita non ſit, quia vix ulla eſt quæ à recentioribus Caſuiſtis licita non aſſeratur.

& à peccato non excuſetur, ut patebit infrà, cum novorum Caſuiſtarum excellis, ſeu potius nova probabilitatum monſtra referemus. Unde Baſſeus apud Caramuelem in Theol. Regul. diſp. 6. *Ex opinionum varietate* (inquit) *jugum Chriſti ſuaviter ſuſtinetur: poſſet namque evenire, pleroſque hominum rebelles ſi prodere, ſi ad aliquid determinatè agendum conſtringerentur, eo modo quo tenemur mandata naturalia Dei implere. Providentia ergo ſuperna cautum eſt, unicam tantàm viam operationum moralium non dari, ſed rectam inveniri poſſe actionem; ſive juxta unam, ſive juxta alteram opinionem operentur mortales, ſicut eſt melius hercle plures eſſe vias ad Matritum ducentes, quam ſi unica tantùm via reperiretur; nam illam vel nimis latam eſſe oporteret, aut per eam tranſeuntes impediri, & cùm moleſtia pergere eſſet opus &c.* Ergo (infert Caramuel) *Eccleſia Catholica fœlicior debet dici, quòd exuberet ſanctiſſimis & doctiſſimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones: quia damnarentur plurimi, quos ſententiæ probabilitas ſalvat; nec inde Eccleſia infœlix, quòd Doctores opinentur paſſim; ſed & inde fœlicior, quòd benigniùs & facilius ſuos poſſit ad lauream empyream promovere.* Idipſum alii Recentiores paſſim profitentur, aſſerentes novorum Caſuiſtarum ſolertia & induſtria viam ſalutis quotidie excogitantur: *Si iam autem probabiles quæ antea non erant, iam non peccant homines, cùm ante peccarent: cùm omne probabile à peccato excuſet*, inquit idem Caramuel ibidem.

20 Addunt alii, gradulandum eſſe huic ſæculo, quòd inventa ſit via medendi morbis animarum, longe uberiori ac fœliciori ratione, quàm medeatur corporibus medicina naturalis; quandoquidem Medicus corporis, ſi ægroto egenti remediis calidis applicet frigida, vel è converſo, non minuit vim morbi, ſed auget: at non ſic in ſpirituali Medico animarum qui poteſt applicare contraria remedia probabilium opinionum, æqualiter profutura. En tibi exempla. Tenetur pœnitens reſtituere centum aureos: Confeſſarius ſuadet ut ſtatim integrè reſtituat; neque enim eſt capax abſolutionis, qui cum poſſit totum reſtituere, ſine juſta cauſa vult differre, aut reſtitutionem facere per partes, ut poſt D. Thomam 2. 2. quæſt. 62. artic. 8. docent communiter Theologi. At pœnitens vix ad hanc reſtitutionem inducitur: quare Medicus ſpiritualis applicat ei remedium opinionis probabilis, quam aliqui docent, ſcilicet poſſe eum differre reſtitutionem, aut illam per partes facere, ut interea aliquid inde emolumenti percipiat, ſi Dominus nolit dilationem parum ſibi noxiam concedere.

Similiter præcipit Confeſſarius famulo, ne de cætero ducat concubinam in domum domini ſui, ne præbeat illi occaſionem peccandi; cum id nefas ſit, ſecundum opinionem proculdubio & veriorem & tutiorem, quam ſequuntur Sylveſter, verbo *occaſio*. Cajetanus, & alij: ſed ægrè ferente famulo hoc præceptum, & timente ne fortè à domino ejiciatur. Medicus animarum porrigit illi medicamentum contrarium oppoſitæ opinionis, quam tenet Azorius tomo 2. inſtit. moral. lib. 12. c. ultimo q. 8. licere ſcilicet famulo deducere concubinam in domum domini hora certa, vel in alium locum ubi ſcit eam ſolitam cum illo peccare. Quinimò idem de iis, qui lucri cauſa non ſolum aſſociant, ſed etiam ſella geſtatoria portant meretrices in domum Amaſiæ dicit Diana, ſe conſultum reſpondiſſe, alios referens reſol. moral. p. 3. tract. 6. reſol. 11. Nec minus juxta hanc ſecundam opinionem putant conſulere ſaluti pœnitentis, quàm ſecundum primam, cum juxta illos, omnes opiniones probabiles ſint tutæ, & à peccato excuſent.

Verum quantum hæc abſurda & periculoſa ſint, & à communi SS. Patrum & virorum ſapientum ſenſu aliena, quis non videat? Quid enim abſurdius, quam dicere, novorum Caſuiſtarum induſtria & ſolerta viam ſalutis quotidiè dilatari? Nam ut rectè & elegantèr ait Simnichius libro ſuprà citato de Saüle iſraëliticæ gentis Protomonarcha. p. 262. *Profectò tam non poteſt humana ſolertia ad ſemitam cœli adiicere digitum unum latitudinis quàm non poteſt ad ſtaturam hominum adiicere cubitum unum longitudinis. Etenim qui vitæ hominis conſtituit terminos qui præteriri non poterunt, ipſe conſtituit viæ cœli terminos, qui dilatari non poterunt: ipſe quoque conſtituit viæ tam arctæ terminos, qui contrahi non poterunt; atque adeò & illa permanet arcta, prout ab ipſo conſtituta eſt, & iſta perſeverat ſpatioſa, prout ab ipſo conſtituta eſt.* Unde Mechlinienſis Archiepiſcopus anno 1655. die 18. Februarij, decretum edidit, quo omnes Caramuelis libros à ſua diœceſi proſcripſit, & inter alias proſcriptionis ſuæ cauſas, illam allegat: *Eum variis in locis apertè profiteri, ſeſe ad hoc ſtudiosè laborare, ut multarum ſententiarum probabilitates introducendo, plurima faciat hominibus licita, quæ hactenus æſtimantur eſſe peccata; & ſic viam cœli in dies latiorem & faciliorem reddat. Quaſi verò poſſit adinventionibus ſuis mendacem facere ſermonem evangelicum Domini noſtri Ieſu Chriſti, dicentis: Intrate per anguſtam portam, quia lata eſt porta & ſpacioſa quæ ducit ad perditionem, & multi ſunt qui intrant per eam. Quàm anguſta porta, & arcta via eſt quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt qui inveniunt eam!*

Addo quod, hoc ſemel poſito (nempe novorum Caſuiſtarum ſolertia & induſtria viam ſalutis quotidiè dilatari & faciliorem reddi) alia major abſurditas, ſeu potius impietas ſequeretur, nimirum his poſtremis temporibus, millies quàm priſcis, ad æternam ſalutem facilius perveniri; cum quotidie novæ opiniones probabiles à Caſuiſtis introducantur. Unde noſter Mercorus Inquiſitor Mantuanus, in libro de praxi opinionum limitata, pag. 491. reſpondens ad prædicta verba Caramuelis, ſic ait: *Si nova huic fœlicitati Eccleſiæ, quam ſupponit hic Auctor, eſſet plaudendi, quod ab opinatoribus fideles ad lauream Empyream promoverentur facilius, eſſet ſimul condolendum infœlicitati Eccleſiæ ſæculorum antecedentium quibus hæc ianua cœli fuit clauſa*; & cum magno Guigone Carthuſianorum quondam Generali exclamandum: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant?*

Id etiam quod addunt novi Caſuiſtæ, nempe eodem probabilitatis remedio contrarios animi morbos poſſe ſanari, doctrinæ SS. Patrum manifeſtè repugnat. Nam ſi magnum Gregorium de morbis animi conſulamus, deque

Gregorium de morbis animi consulamus, deque remedijs quibus sanandi sunt: respondebit in proleg. pastora. par. 3. *Non una eademque exhortatio cunctis congruit, quia non cunctos par morum qualitas adstringit: sæpe namque alijs officiunt, quæ alijs prosunt; quia & plerumque herbæ quæ hæc animalia enutriunt, alia occidant; & levis sibilus equos mitigat, catulos instigat; medicamentum quod hunc morbum imminuit, alteri vires iungit; & panis qui vitam fortium reborat, parvulorum necat.* Et homil. 32. in Evang. *Cœlestis medicus* (inquit) *singulis quibusque vitiis obviantia adhibet medicamenta. Nam sicut in arte medicinæ calida frigidis, frigida calidis curantur, ita Deus noster contraria opposuit medicamenta peccatis.* Idem docet Chrysostomus homil 5. ad populum Antioch. ubi sic habet: *Contraria contrarijs curare medicorum filii iubent. Ex crapula ergo nata est febris, inediâ morbum corrigunt. Ex tristitia quis infirmus est: lætitiam huic aptam medicinam esse ducunt. Sic & animæ ægritudinibus fieri oportet.* Ignoraverunt ergo SS. Patres novam illam artem medendi morbis animarum, quam novi Casuistæ adeò extollunt & prædicant, & recens illud ac mirabile probabilitatis pharmacum, quo solo putant contrarios animi morbos posse sanari. Unde iterum redit illud magni Guigonis: *O Apostolorum tempora infœlicissima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miseratione dignissimos!* &c.

Probatur tertio conclusio ex D. Chrysostomo homil. 44. in Marth. ubi sic habet: *Si vestimentum empturus, unum gir as negotiatorem, & alterum, & ubi meliores vestes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas, an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi sincerè veritas Christi venundatur, & ubi, corrupta, & veriorem eligere pluquam vestimentum?* Quibus verbis apertè docet, quod sicut ex præcepto prudentiæ tenemur emere vestes meliores, ita & eligere veriorem & probabiliorem sententiam. Quam rationem rusè §. 5. expendemus.

Probatur quartò ex D. Bernardo libro de præcepto & disp. cap. 14. ubi docet ad bonam actionem duo requiri, nempe charitatem in intentione, in electione veritatem: quorum alterum si defuerit, vitiosam illam aliquatenus esse pronuntiat. *Vt interior oculus* (inquit) *verè simplex sit, duo illi esse arbitror necessaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem. Nam si bonum quidem diligat, sed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, sed non secundùm scientiam: & nescio quemadmodum indicio veritatis, vera esse possit cum falsitate simplicitas.* Sed qui eligit opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, non habet in electione veritatem; cùm non eligat id quod sibi videtur verius & probabilius, imò penitùs eam aliquo modo spernit, cùm rejiciat sententiam, quæ magis videtur ipsi veritati consonà: Ergo ille non rectè eligit, nec habet interiorem oculum verè simplicem.

Probatur quintò ex Divo Thoma quodlib. 9. articul. 5. ubi ait quæstionem, an licitum sit habere plures præbendas, *periculosè determinari, quia ambigua est, dum Theologi Theologis, & Iuristæ Iuristis inveniuntur contraria sentire.* Sed si liceret eligere opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, nullum esset periculum in decisione hujus quæstionis, propter diversas opiniones Doctorum; quæcumque enim opinio, sive probabilior, sive minus probabilis eligeretur, homo excusaretur à peccato; cum juxta Adversarios omnes opiniones probabiles securæ sint, imò ut ait Caramuel supra citatus, *Benigniores, etsi aliquando sint minùs probabiles, per accidens sunt semper ultiores & securiores.* Ergo juxta D. Thomam non licèt sequi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris. 27

Confirmatur ex eodem S. Doctore quodlib. 8 art. 13. ubi etiam quærit, *An ille qui habet plures præbendas peccet ex hoc ipso quod opiniones Magistrorum sunt in contrarium?* Et respondet in argumento sed contra: *Potest esse quod in tali casu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum: Ergo videtur quod sine peccato possit possidere plures præbendas.* Et in corp. articuli concludit, *quod si ille qui possidet plures præbendas in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione plures præbendas habeat, periculo se cõmittit, & sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quàm propriam salutem.* Sed qui sequitur opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, habet aliquod motivum ad contrarium opinandum; imò magis urgent rationes in oppositum, quod opinio quam sequitur sit falsa, quàm propria suadeant motiva quod sit vera; unde non potest non induci in quandam dubietatem & formidinem de ejus veritate, ut infrà ostendemus: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, qui sequitur opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, non potest à peccato excusari. 28

Præceptori Angelico concinit Doctor subtilis, cujus mentem circa hanc quæstionem nuper aperuit, & egregiè prosecutus est Anonymus quidam ejus Discipulus, Theologiæ Professor in conventu Tolosano RR. Patrum Recollectorum, opusculo de Prudentia Christiana, contra abusum quintæ conscientiæ, sic enim, obscurè licèt, opinionem probabilem vocat. Duo solum ex varijs quæ adducit Scoti testimonia referam. Unum habetur in 3. dist. 25. qu. 1. num. 8: ubi ait: *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primò est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mercari, & alius dicat quod licet; tutius est non procedere sic nec sic, sed expectare quousque veritas pateat aliunde: si enim ita esset quod unus Doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret, & alius quod peccaret si sic faceret, tunc simplex foret perplexus: ideò benè videndum est in moralibus, antequam aliquid asseratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculosè se determinaret ad unam, nisi, re diligenter inspectâ, illam probabiliorem agnosceret.* Alterum desumitur ex 4. dist. 11. q. 6. ubi sic habet: *Cùm multus sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minùs probabilem.* Ex quibus patet utriusque Scholæ, Angelicæ, & Subtilis, Principes ac Duces, aperrè stare pro nostra sententia.

§. III.

Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur.

RAtio fundamentalis nostræ conclusionis potest sic breviter proponi. Ad rectitudinem operationis requiritur certitudo saltem moralis de ejus honestate, excludens moralem formidinem: Sed qui sequitur opinionem minùs proba- 29

probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto; v. g. qui facit aliquem contractum, quem probabilius exiſtimat eſſe uſurarium, aut ſimoniacum; vel qui abſque neceſſitate pingit in die feſto, probabile exiſtimans id ſibi licere, licèt oppoſitum judicet probabilius & veriſimilius, non habet talem certitudinem: Ergo non rectè & honeſtè operatur. Major eſt certa: quia ut actus ſit honeſtus & moraliter bonus, debet dirigi à prudentia, quæ eſt generalis regula actuum humanorum: prudentia autem, cùm ſit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem ſaltem moralem in ſuo objecto. Unde rectè dicunt Salmanticenſes 1. 2. qu. 57. art. 4. num. 4. *Sicut virtus intellectualis ſpeculativa in eo conſiſtit, ut intellectus per ſe fallibilis rebus neceſſariis & infallibilibus conformetur: ita virtus intellectualis practica* (qualis eſt prudentia) *in eo ſita eſt, ut res ſeu actiones ex ſe contingentes, forma infallibili, per quam intellectus in eas influit, conformentur.*

31 Minor etiam non apparet minùs evidens: Quis enim affirmare audeat ſe habere moralem certitudinem de honeſtate illius operationis, quæ magis mala quàm bona ſibi apparet, & de qua hoc judicium & dictamen habet: probabilius & veriſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minùs probabili, quæ ſtat contra præceptum, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto, non poteſt non habere tale judicium & dictamen in intellectu; cùm opinio probabilior favens præcepto, dictet, & ſuadeat probabilius eſſe & veriſimilius, actionem illam eſſe malam & illicitam: Ergo qui ſequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate & bonitate morali ſuæ operationis.

32 Confirmatur: Qui habet ſuſpicionem, ſcrupulum aut dubium, quod aliqua actio ſit illicita, non habet certitudinem moralem de ejus honeſtate & bonitate morali: Sed qui ſequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, habet non ſolum ſuſpicionem, ſcrupulum aut dubium quod actio quam facit ut illicita, ſed etiam aliquid majus, nempe conſcientiam probabilem, imò & majorem, probabilitatem, ut patet, cum pro hac parte validora habeat motiva quàm pro alia: Ergo non habet moralem certitudinem de
33 rectitudine & honeſtate ſuæ operationis.

Reſpondent Adverſarij: Eum qui operatur ex opinione minus probabili, quæ favet libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, habere certitudinem moralem de rectitudine & honeſtate ſuæ operationis: quia licèt habeat hoc judicium ſpeculativum, *probabilius & veriſimilius eſt hanc actionem eſſe malam & illicitam*, v. g. pingere in die feſto, vel plures habere præbendas ſine diſpenſatione, aut offerre pecuniam pro beneficio, tanquam motivum, non tanquam pretium, habet tamen ſimul aliud judicium practicum & reflexum certificans conſcientiam de rectitudine operationis, nempe illud: *Sequens quamcumque ſententiam probabilem tutò operatur, & ſecurus eſt de rectitudine & honeſtate ſuæ operationis*; vel, ut alij dicunt, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit.* Unde addunt dubium quod ille habet de rectitudine ſuæ operationis, eſſe merè ſpeculativum, ſubindeque poſſe ſtare cum certitudine practica. Quod ut explicant, duplex in intellectu judicium diſtinguunt: unum quod appellant *practicè practicum*, quia eſt applicatum ad opus, & operationē humanam immediatè regulat & dirigit: aliud quod *ſimpliciter practicum* nominant, quia licèt circa agibilia verſetur, adhuc tamen ad opus ſingulare applicatum non eſt, nec actum humanum immediatè dirigit; & ſubdunt, quod licèt iſtud judicium in eo qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, dubium ſit & incertum, habeatque neceſſariò adjunctam formidinem partis oppoſitæ, aliud tamen eſt firmum ac certum, & excludit omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem de malitia moali ſuæ operationis.

Hæc reſponſio & doctrina eſt præcipuum ac 34
ferè unicum adverſæ ſententiæ fundamentum, unde ad illam tanquam ad tutiſſimum aſylum ſemper confugiunt Adverſarij, cùm vi argumentorum premuntur, eoque dogmate, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit*, veluti fortiſſimo clypeo, omnia quæ in ipſos vibrantur tela putant ſe poſſe repellere, Sed difficile non eſt eos ab illa arce depellere, & murum hunc arietare, clypeumque illum ſtramineum penitùs infringere.

In primis enim ab ipſis quæro, an illud dogma 35
ſit certum, vel tantùm probabile? Certum eſſe ſi reſpondeant, pergam quærere undenam illam certitudinem repetant? An ex Scriptura? At multis Scripturæ locis impugnatur hoc dogma, nullo, ſtabilitur, ut ex ſuprà dictis patet. An ex Patribus? Sed nec nullum pro ipſo afferre poſſunt Patrum teſtimonium. An ex ratione? Nec ullam pariter rationem evidentem & demonſtrativam poſſunt adducere. Si verò dicant talè dogma eſſe tantùm probabile, ut proculdubio dicere tenentur, manifeſtum eſt illud non eſſe medium ſufficiens ad certificandum hominem de rectitudine ſuæ operationis, ſubindeque non poſſe omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem à conſcientia tollere, ſeu moralem certitudinem ipſi tribuere de rectitudine & honeſtate ſeu operationis: ſicut enim ex contingenti ſolum contingens, ita & ex probabili & fallibile ſequi poteſt.

Dices fortè: Quod licèt tale dogma ab intrin- 36
ſeco, ſeu à rationibus & motivis intrinſecis, non ſit certum & infallibile, ſed probabile tantùm & opinabile, ab extrinſeco tamen habet omnimodā certitudinem & infallibilitatem, nempe ex ſuffragio & authoritate plurium gravium Theologorum, & Caſuiſtarum, qui illud certum eſſe aſſerunt, & omnimodam ſecuritatem ſpondent quamcumque opinionem probabilem ſequentibus, etiam in concurſu probabilioris & tutioris, ut ſuprà ex Caramuele & Tamburino viſum eſt.

Sed contra: Omnes illi Theologi, & Caſuiſtæ (eſto eruditione, ſapientiâ, & pietate celebres ſint) non ſunt haud dubiè tantæ authoritatis in Eccleſia, quantæ D. Auguſtinus, Doctorum aquila, & humanorum ingeniorum apex, eique ſapientiâ, prudentiâ, eruditione, pietate, & animarum zelo, multò inferiores exiſtunt; & tamen ille S. Doctor ingenuè profitetur ſecuritatem à ſe datam nihil valere apud Deum, ſi à lege divina diſſentiat. *Ecce* (inquit homil. 11.) *dat tibi ſecuri-*

curitatem procurator quid tibi prodeſt ſi pater familiàs non acceptet? Procurator ſum, ſervus ſum; vis tibi dicam, vive quomodo vis, Dominus te non perdet. Securitatem tibi procurator dedit; nihil valet ſecuritas procuratoris: utinam tibi Dominus ſecuritatem daret, & ego te ſecurum facerem: Domini enim ſecuritas valet, etiamſi nolim, mea nihil valet, ſi ille noluerit. Cùm ergo Deus ſecuritatem non promiſerit quamcumque opinionem probabilem ſequentibus, nec ullum hujus dogmatis in Scriptura aut Sanctis Patribus extet veſtigium; & illud ratione firmâ probari non poſſit, imò potiùs rationi videatur contrarium, ut infra patebit, manifeſtum eſt illud à novorum Theologorum & Caſuiſtarum ſuffragio non poſſe omnimodam ſecuritatem & fiimitatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, quæve operantem ex opinione minus probabili, in concurſu probabilioris, à peccato excuſet. Unde Lactantius libro tertio capite decimo tertio rectè admonet: *Ne trahamur authoritate cuiusquam; ſed veritati potius accedamus.* Et ſubdit: *Nullus hic temeritati locus eſt: in æternum ſtultitiæ pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.*

38 Addo novorum Theologorum & Caſuiſtarum authoritatem & ſuffragium, non poſſe ultra probabilitatis ſphæram aliquam ſententiam evehere: unde quamvis prædicto dogmati accedat extrinſecum illorum ſuffragium, ſemper remanet intra limites & terminos probabilitatis; ſubindeque moralem certitudinem cauſare nequit, nec omnem formidinem & dubietatem practicam à conſcientia expellere nam, ut ſupra dicebamus, ſicut ex contingenti ſolùm contingens, ita & ex probabili & fallibili non niſi probabile & fallibile ſequi poteſt.

39 Ex quo patet judicium reflexum de probabilitate ſententiæ minùs probabilis, in concurſu probabilioris, non poſſe certificare conſcientiam de rectitudine operationis, & omnem formidinem ac dubietatem de malitia ejus excludere: dubietas enim & formido non poſſunt excludi, niſi per aliquod principium firmum & certum: Sed iſtud dogma Adverſariorum: *Sequens quamcumque probabilem ſententiam, tutò operatur: vel qui incedit probabiliter, tutò incedit*, non eſt certum aut firmum, ſed dubium, incertum, & duntaxat probabile & opinabile, ut jam oſtendimus: Ergo, &c.

40 Confirmatur primò: Dubitatio debet ſemper tolli per aliquid certius eo de quo dubitatur: Sed prædictum dogma Adverſariorum non eſt certius eo de quo dubitatur, putà *an liceat habere plures prebendas? An licitum ſit pingere in die feſto, &c.* utrumque enim ſolùm probabile eſt, ſubindeque incertum & fallibile: Ergo per tale dogma, ſeu per judicium reflexum de probabilitate ſententiæ, non poteſt tolli omnis formido & dubietas de malitia morali operationis.

41 Confirmatur ſecundò: Si probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, ſeu judicium reflexum de probabilitate alicujus ſententiæ, formidinem & dubietatem de malitia morali operationis excluderet, ſequeretur affirmationem eſſe cauſam negationis, & poſſem rectè concludere me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de eo habeo formidinem & dubietatem: Sed hoc abſurdum eſt: Ergo & illud. Sequela patet: quia formido & dubietas ſunt de intrinſeca ratione opinionis probabilis; nam ut ait D. Thomas quæſtione decima quarta de veritate articulo primo. *Tunc eſt diſpoſitio optnantis, quando intellectus magis inclinat in unam partem, ſed de oppoſita dubitat*: & prima parte, quæſtione ſeptuageſima nona, articulo nono. *Opinio* (inquit) *ſignificat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionu, cum formidine alterius*: Ergò ſi judicium reflexum de probabilitate alicujus ſententiæ, tollat formidinem & dubietatem de malitia morali operationis, ſequitur affirmationem eſſe cauſam negationis, & me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de illo habeo formidinem & dubietatem.

Confirmatur tertiò: Si ex vi probabilitatis ſententiæ minùs probabilis operans poſſet certificari hic & nunc ſe non peccare, ipſam eligendo, nullus unquam peccaret, ſequendo conſcientiam dubiam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor eſt certa: nam ut ait Divus Thomas quodlibeto octavo, articulo decimo tertio. *Si ille qui habet plures prebendas in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures prebendas habet, periculo ſe committit; & ſic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam ſalutem.* Et Cajetanus tomo primo opuſcul. tractatu ultimo reſp. 13. dubio ultimo: *Si applicatio* (inquit) *ad opus fluctuat circa rectum & obliquum motu, ſcrupulus eſt conſcientiæ, contra quem illicite agitur, & obliquitas moralis incurritur.* Sequela verò Majoris probatur. Non datur conſcientia dubia, niſi ſimul concipiatur, cum aliqua probabilitate; ideò enim quis de veritate alicujus propoſitionis dubitat, & fluctuat inter utramque partem contradictionis, quia utramque habet rationes probabiles; Ergo ſi ſola probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, certificat conſcientiam de rectitudine & honeſtate operationis, ſequitur nullum unquam ex conſcientia dubia peccare; nam ſemper habebit aliquod principium ipſum certificans de honeſtate & rectitudine ſuæ operationis, nimirum iſtud: *Sequens quamcumque ſententiam probabilem, de honeſtate & rectitudine ſuæ operationis ſecurus eſt.*

§. IV.

Alia rationes expenduntur.

PRæter rationem jam adductam, quæ præcipua & fundamentalis eſt, plures aliæ ſupperunt ad noſtram concluſionem ſuadendam, & ad probandum non eſſe licitum ſequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto.

Prima eſt: Sententia minùs probabilis, licèt ſecundùm ſe, & dum non apparet alia probabilior, ſit probabilis, tamen comparatione factâ ad probabiliorem, non manet probabilis, ſed falſa & improbabilis cenſetur; Atqui ſententiam cognitam improbabilem & falſam, nemo rectâ conſcientiâ ſequi poteſt: Ergo nec ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris. Major, in qua difficultas, probatur: Sic ſe habet minùs verum ad intellectum, ſicut minùs bonum ad voluntatem: Sed ſic eſt quòd reſpectu voluntatis, licèt quodlibet veré bonum ſit amabile, ſecundùm ſe ſumptum, tamen comparatione ad majus bonum, non eſt amabile; neque bonum; unde factâ comparatione inter

majus & minus bonum, voluntas non poteſt eligere minùs, repudiato majori, ut in tractatu de actibus humanis diſputatione 9. articulo 3 fusè oſtendimus: Ergo ſimiliter licèt opinio minùs probabilis, ſecundùm ſe, & præſcindendo ab alia probabiliori, probabilis ſit, & poſſit tutâ conſcientiâ eligi; ſecùs tamen in concurſu alterius probabilioris.

44 Poteſtque hæc ratio & doctrina illuſtrari & confirmari ex Divo Thoma prima parte, quæſtione quinquageſima, articulo primo ad primum, ubi ex Ariſtotele docet, medium comparatum ad unum extremum, alterum extremum videri, verbi gratia, tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; & media fidium, gravis, comparata ad ultimam dicitur, & acuta ad primam; fuſcum comparatum ad nigrum, album dicitur, & nigrum ſi comparetur ad album. Ex quo ibidem infert ſanctus Doctor, poſt Damaſcenum, Angelos dici immateriales, & incorporeos, quantum ad nos, & comparativè ad Deum dici materiales & corporales. Unde cùm opinio minùs probabilis mediet inter improbabilem & probabiliorem, licèt comparativè ad improbabilem probabilis ſit, facta tamen comparatione ad probabiliorem, cenſetur improbabilis; ſubindeque in concurſu illius tutâ conſcientiâ eligi nequit.

Ex qua ratione præcipuum Adverſariorum fundamentum penitùs evertitur: eſto enim quòd ille qui ſequitur quamcumque probabilem ſententiam, tutò operetur, & de rectitudine ſuæ operationis ſecurus ſit, non ſequitur tamen poſſe tutâ conſcientia eligi minùs probabilem, in concurſu probabilioris; quia, ut jam oſtendimus comparatione ad probabiliorem, cenſetur aut videtur improbabilis: nemo autem tutâ conſcientiâ ſententiam improbabilem ſequi poteſt.

Secunda ratio: Dictamen regulans rectam operationem non debet eſſe indifferens ut conformetur, vel non conformetur legi æternæ, quæ eſt prima regula bonitatis & rectitudinis noſtrarum operationum, ut docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 19. art. 4. ſed debet quantùm eſt de ſe ipſi conformari, ſaltem quantùm ad apparentiam, id eſt, debet magis ipſi conforme quàm difforme apparere: ſicut horologium, ut ſit recta menſura durationis rerum corporearum, debet quantum eſt de ſe comparari motui cœli, qui eſt prima regula & menſura omnium motuum inferiorum: Atqui dictamen rationis fundatum in opinione minus probabili ſtante contra præceptum, in concurſu probabilioris quæ favet præcepto, ne apparenter quidem legi æternæ conformatur; quia ſtante opinionum conflictu, non magis apparet non conformari, quàm conformari, quia pars probabilior magis ſuadet non conformari: Ergo tale dictamen non poteſt eſſe regula rectæ operationis.

46 Tertia ratio: Ille non agit rectè, qui in ſua operatione non ſequitur dictamen rationis: Sed talis eſt qui relictâ opinione probabiliori ſectatur minus probabilem: Ergo, &c. Major patet: quia dictamen rationis eſt proxima & immediata regula morum, ut docet ſanctus Thomas loco ſupra citato. Minor verò ſuadetur: Dictamen rationis nihil eſt aliud quàm inclinatio potentiæ rationalis ad aſſenſum: Sed qui relictâ opinione probabiliori ſectatur minus probabilem, non ſequitur hujuſmodi inclinationem; A cum inclinatio intellectûs feratur ad illam partem contradictionis, pro qua ſunt fortiora motiva, & magis convincentia, qualia ſunt ea quibus opinio probabilior innititur: Ergo qui relictâ opinione probabiliori ſectatur minus probabilem, non ſequitur dictamen rationis.

Quarta ratio: Qui facit opus quod probabilem credit poſſe diſplicere amico, etiamſi probabiliter credat non diſplicere, contemnit amicum, ſubindeque contra leges amicitiæ peccat: v. g. quis probabilius putat amicum graviter offendi, ſi in domum ſuam recipiat ejus inimicum, quamvis probabiliter credat non offendi, ſi vult nihilominus recipere inimicum, contemnit amicum, quia ita agit, ut etiam ſi contingat amicum lædi, non curet; ſi enim timeret cum lædere, vitaret periculum ipſum lædendi. Sed qui ſequitur opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, aſſerentis actum eſſe illicitum, facit opus quod probabilius credit diſplicere Deo, etiamſi probabile credat ipſi non diſplicere; eatenus enim opus diſplicet Deo, quatenus in ſe illicitum eſt: Ergo qui ſequitur ſententiam minus probabilem, aſſerentem actum eſſe licitum, in concurſu probabilioris, affirmantis ipſum eſſe illicitum, peccat contra legem amicitiæ quam Deo exhibere tenetur. B

Quinta ratio: Licèt ignorantia invincibilis excuſet à peccato, non tamen ignorantia vincibilis, quia una tollit ab actu rationem voluntarij, non verò altera, ut articulo 7. fusè expendemus: Sed qui ſequitur opinionem minus probabilem, quam putat eſſe falſam, & à lege æterna diſcordantem, relicta eâ quam veriorem & probabiliorem, ac divinæ legi magis conſonam exiſtimat, non habet ignorantiam invincibilem, ſed vincibilem veritatis; tum quia ratione formidinis, annexæ opinioni minus probabili, errorem aliquo modo prævidet; tum etiam quia veritatem aliquo modo contemnit, non curando de alia ſententia, quam probabiliorem, ſubindeque veritati magis conſonam aut propinquam arbitratur: Ergo ille qui ſequitur ſententiam minus probabilem, faventem libertati, relictâ probabiliori, quæ ſtat pro præcepto, non excuſatur à peccato. C D

Sexta ratio: Qui habet ſuſpicionem, ſcrupulum, ſeu levem credulitatem, quòd aliqua actio eſt illicita, peccat, & quidem mortaliter, ſi cum tali ſuſpicione, ſcrupulo, vel credulitate levi, in gravi materia operetur: Ergo à fortiori ille peccat, qui habet conſcientiam non ſolum dubiam & ſcrupuloſam, ſed etiam probabilem, imò & probabiliorem, quòd actus quem facit ſit illicitus. Conſequentia patet: quia probabilitas de malitia actus, præſertim ſi magna ſit, qualis illa eſt, quæ probabiliori ſententiæ convenit, magis accedit ad certitudinem de illa, quàm levis ſuſpicio, ſcrupulus, aut dubium: Ergo ſi ille qui agit contra dictamen conſcientiæ dubiæ, aut ſcrupuloſæ, exiſtimantis aliquem actum eſſe illicitum, peccat, à fortiori ille qui agit contra opinionem, quam non ſolum probabilem, ſed etiam probabiliorem exiſtimat, & quæ aſſerit actum eſſe illicitum, & legi divinæ contrarium, non excuſabitur à peccato. E

Antecedens verò expreſſe habetur in jure, in cap. *pervenit* 2. de Simonia, ubi decidit eſſe peccatum mortale operari contra conſcientiam ſcrupuloſam, niſi prius formido & ſcrupulus de-

deponantur. Item in capite *Inquisitioni* de sent. excom. cùm propositus esset casus, *An coniux habens conscientiam de impedimento dirimente, possit reddere & exigere debitum coniugale?* Respondetur distinguendo, *an talis habeat huiusmodi conscientiam ex credulitate probabili & discreta, an verò ex credulitate levi & temeraria?* & in hoc secundo casu dicit textus: *Quod ad pastoris sui consilium (conscientiâ levi & temeraria credelitatis explosâ (licitè poterit non solùm reddere, sed etiam exigere debitum coniugale.* Per parenthesim illam innuens, quòd si credulitatem illam, etsi vel temerariam, non exploderet, sine dubio, debitum petendo vel reddendo, peccaret.

50 Confirmatur ex Divo Thoma quodlibeto octavo, articulo decimo tertio, ubi ait: *Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cùm aliquis fornicatur: alio modo, faciendo contra conscientiam, etiamsi non sit contra legem ut si conscientia dictat alicui quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Et conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.* Ergo ex D. Thoma ille peccat, qui elicit aliquam actionem, quam ex conscientia dubia seu scrupulosa existimat esse illicitam, licèt talis actio revera non sit illicita, nec legi divinæ contraria. Unde cùm ille qui habet cõscientiam probabilem, imò & probabiliorem, de malitia suæ operationis, fortiora motiva habeat & magis convincentia, quòd ea illicita sit, quàm ille qui ex conscientia dubia seu scrupulosa eam malam existimat, si iste peccet, à fortiori & ille peccabit.

§. V.

Eadem veritas ratione morali suadetur.

51 RAtiones hucusque oppositæ Theologicæ sunt, & ex purissimis ac limpidissimis Angelici Doctoris fontibus sumptæ; ea quam hic expendemus, moralis erit, & ex dictamine prudentiæ, seu communi virorum prudentum judicio & existimatione petitâ, ac fundata in percelebri illo sacrorum Canonum dogmate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, de quo fusè articulo quinto. Cùm enim dubium sit ac incertum, an rectè operemur, sequendo sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, & nullus dubitet licere sequi probabiliorem & tutiorem, relictâ minus tutâ & minùs probabili, recta ratio & prudentia suadent, hunc potiùs adhærere sententiæ, quæ nulli prorsùs errandi aut peccandi periculo nos exponit, quàm illi quæ nos probabili saltem errandi & peccandi periculo reddit obnoxios.

52 Gallici Annales referunt, Henricum IV. recentis & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cùm ex colloquio, quod eo postulante habitum est inter Doctores Catholicos, & hæreticæ pravitatis Ministros, audisset ab iis, qui tum aderant hæreticis Ministris, eos qui Catholicam fidem sequerentur, dummodo piè & rectè viverent, in via æternæ salutis ambulare; Catholicis Doctoribus ex adverso asseverantibus, eos qui Calvinistarum doctrinam sectarentur, non posse ad æternam felicitatem pervenire: Regem, inquam, sapientissimè dixisse, id prudenti consilio convenire, ut Catholicam & Romanam potiùs fidem amplecteretur, quàm Calvinianæ sectæ adhærere perseveraret: quippe ex partis utriusque consensu, se posse, Romanæ Ecclesiæ fidem profitendo, futuræ beatitudinis compotem fieri; at secundum Catholicorum doctrinam, si Calvinianam hæresim non abjuraret, æternæ damnationis pœnam devitare non posse: viri porro prudentis esse, in salutis negotio partem tutiorem sequi. Quæ ratio in summo Principe usque adeò valuit, ut repudiatis Calvini erroribus, in Romanæ Ecclesiæ partes migraverit.

Simili discursu in præsenti materia uti licet: cum enim incertum ac dubium sit, an liceat sequi sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, idque plures graves & docti Theologi constanter negent: è contra verò omnes Doctores, tam qui nostræ adhærent sententiæ, quàm qui oppositam amplectuntur, unanimiter, nulloque prorsùs discrepante, tutò nos posse probabiliorem sequi sententiam, relictâ minus probabili, profiteantur: nonne viri prudentis est, in salutis negotio, à quo tota hominis pendet fœlicitas, tutiorem & probabiliorem partem sequi, relictâ minùs tutò, & minùs probabili, nec se exponere probabili in materia morum errandi periculo, *in qua* (ut ait Lactantius) *si quid erratum fuerit, vita omnis evertitur.* *Lib. 3. cap. 7.*

Confirmatur: Homo non minus debet esse cautus in his quæ ad salutem animæ spectant, quàm in illis quæ ad salutem corporis pertinent: Sed qui in istis uteretur opinione minus probabili, relictâ probabiliori, imprudenter omnino & stultè ageret; verbi gratia, qui medicamentum reciperet, quod probabilius putaret esse mortiferum, vel qui navi se committeret, quam probabilius crederet perituram; aut qui sponte ingrederetur sylvam, quam probabilius putaret à latronibus inhabitatam. Ergo à fortiori imprudenter agunt, qui salutem spiritualem animæ, opinioni minùs probabili, & minùs tutæ committunt, & qui (ut verbis Hugonis victorini utar) *non timent animæ suæ legem dare, quam corpori suo præscribere nolunt.* 53

Confirmatur amplius: Si ex præcepto prudentiæ tenemur emere vestes, quæ meliores & commodiores nobis apparent, & sumere medicinam, quam credimus salubriorem, aut eligere viam, quam arbitramur tutiorem; à fortiori prudentia imperat, vel saltem suadet, in materia morum probabiliores, & tutiores vias sectari, & *veriorem eligere plusquam vestimentum*, ut discurrit Divus Chrysostomus supra paragrapho secundo relatus. Et certè *filij huius sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*, ut ait Christus Lucæ decimo, homines enim sæculares & mundani, in agibilibus sæculi, & bonorum temporalium administratione, omnem quam possunt securitatem sollicitè quærunt: novi autem hujus sæculi Theologi & Casuistæ, quibus animarum cura commissa est, & qui divini luminis dispensatores & administri (ut Dionysius Angelos appellat) non incongruè dici possunt, vias minùs tutas, & minùs probabiles, probabilioribus & tutioribus anteponi posse profitentur; idque in salutis negotio, quod omnium maximum est, & à quo, ut supra dicebamus, tota hominis pendet fœlicitas: & quod mirere magis, in ipso etiam mortis articulo, in quo æternitatis jacitur alea; mortis enim articulus (inquiunt) novam

opera-

operationem moralium regulam non inducit ; A damnationis reperitur in ſequenda opinione minùs tuta & minùs probabili, in concurſu probabilioris & tutioris.

ſubindeque quod in decurſu vitæ licitum eſt, in ipſo etiam mortis articulo, tutâ conſcientiâ fieri poteſt.

§§ Sed quàm noxia & periculoſa ſit hæc ſententia, non ſolùm rationes adductæ manifeſtè declarant, verùm etiam plura ſuadent exempla, à graviſſimis Authoribus relata : inter quæ illud celebre eſt, quod de quodam Philippo Cancellario Pariſienſi (quem damnatum eſſe dicunt, eò quòd beneficiorum pluralitati nolens contra aliorum ſententiam renuntiare, in ipſo mortis articulo dixerit ſe velle vim probabilitatis opinionum B experiri, & videre hæc ad damnationem ſufficeret) referunt Dionyſius Carthuſianus opuſculo de pluralitate beneficiorum, Spondanus, & Maluenda ad annum milesimum ducenteſimum trigeſimum octavum, & ante illos Cantipratanus, integerrimæ fidei vir, & ut ait Carthuſianus, *litteratus & nobilis*, libro primo de apibus capite decimo nono, paragrapho quinto, ubi de prædicto Philippo loquens, ſic ait : *Illum agonizantem in morte Guillelmus Pariſienſis Epiſcopus paterna ſolicitudine viſitavit, rogavitque eum ut opinioni ce leret de pluralitate beneficiorum, & omnia beneficia ſua, excepto uno in manus Eccleſiæ reſignaret. Renuit ille, experiri ſe velle dicens, utrum eſſet damnabile beneficia plura tenere. Mortuus eſt ergo ſic. Poſt paucos autem dies cùm dictus Pariſienſis Epiſcopus, finitis Matutinis, orare vellet, vidit inter ſe & lumen quaſi umbram hominis tetram nimis: Elevata ergo manu confirmat ſe, & ſi ex parte Dei ſit, præcipit ut loquatur. Cui reſpondit apparens : Alienus à Deo ſum, ſed tamen miſerabilis factura eius. Et Præſul: Tu quis es? Cui ille reſpondit : Ego ſum Cancellarius ille duũ miſerimus. Rurſus Epiſcopus clatò altius gemitu, Et quomodo, inquit, tibi eſt ſic dolenti? Male, ait, imò quàm p. ſimè, quia damnatus ſum æterna morte. Et Epiſcopus: Heu ait, charißimè, quæ cauſa tua damnationis? Tres ſunt, inquit, cauſæ quare morte perpetuũ damnatus. Prima eſt, quod recentiores fructus annuos contra pauperes timidè reſervavi. Secunda eſt ; quod contra ſententiam plurimorum, de* D *pluralitate beneficiorum quaſi licitè tenendorum, opinionem propriam defenſavi, & in hoc me periculo mortalis culpæ comm ſi. Tertia eſt, & illa graviſſima dominum, quòd abominabili carnis vitio, in ſcandalum multorum, multo tempore laboravi. Et ad Epiſcopum mox ſubiunxit: Eſtne (inquit) finitus mundus? Et Epiſcopus: Miror, ait, te literatiſſimum quodam Virum hoc quærere, cùm me adhuc vivum cernas, & omnes nos viventes adhuc mori neceſſe ſit, antequam mundus inſtante iudicio finiatur. Et ille: Non mireris, inquit, quia nec ſcientia, nec opus, nec ratio eſt apud inferos viventi. Et hæc dicens, umbra ab oculis mirantis evanuit. Ipſe autem Epiſcopus (non autem ſub perſona ſua, quaſi hæc vidiſſet) in prædicatione ſua clericis omnibus recitavit.* Hæc Cantipratanus. Ex quibus evidenter habetur, unam ex cauſis damnationis illius Cancellarii fuiſſe, quia contra plurimorum ſententiam tenuerat licitum eſſe habere plura beneficia, & in hoc ſe damnationis periculo expoſuerat : Sed hæc ſententia tunc temporis erat probabilis; nam, ut ait Divus Thomas (qui eodem tempore vivebat, & qui Cantipratani fuit condiſcipulus) quodlibeto nono, articulo decimo quinto *Interveniuntur de iſta quæſtione* (an ſcil. licitum ſit, habere plures præbendas) *Theologi Theologis, & Iuriſta Iuriſtis contraria ſentire:* Ergo periculũ

Quod alio exemplo relato à Beato Petro Damiano, piiſſimo & doctiſſimo Cardinali, opuſculo trigeſimo quarto, capite quinto confirmari poteſt. *Clericus* (inquit) *Colonienſis Eccleſiæ vadum fluminis tranſibat ; & ecce Beatus Severinus, eiuſdem Eccleſiæ nuper Epiſcopus, equi eius habenas apprehendit, eumque retinens ſiſtit. Cùmque ille in ſtuporem verſus, & graviter admiratus, cur illic tam clarus, & tam celebris famæ vir moraretur, inquireret; da mihi, ait, manum tuam, & quæ circa me ſunt non auditu diſce, ſed tactu. Cùmque datam manum fluctibus Epiſcopus immerſiſſet, tantus eam ardor abſorbuit ut undique carnes eius reſolutæ diffluerent, & oſſa nuda vix hærentibus articulis remanerent. Ad quem Clericus: Cùm nomen, inquit, tuum in tanta benedictione ſit apud nos, & fama tua conſonis totius Eccleſiæ præconiis celebretur, cur tepeſtilens hæc varago conſtringit, tantoque, proh dolor! incendio cruciaris? Ad quem ſanctus Epiſcopus: Nihil, ait, aliud in me remanſit ultione plectendum, præter hoc tantùm, quia dum in aula regia conſtitutus, imperialibus me conſiliis vehementer implicui, Canonicæ ſynaxis officia, per diſtincta horarum ſpatia non perſolvi : manè quippe ſimul omnia coacervans, tota die negotijs ingruentibus ſecura libertate vacabam. Ob hanc itaque negligentiam Horarum, ardoris huius foro ſupplicium.* Ex quo patet, ſanctum illum Epiſcopum in purgatorio graviter crucitatum, ob eam ſolùm rationem, quòd ut imperatoriæ curiæ negotiis per diei diſcurſum liberiùs vacaret, Horas canonicas manè totas ſimul recitabat: Atqui tunc operatur ex opinione probabili. cùm plures Caſuiſtæ doceant licitum eſſe, ob rationabilem cauſam, Horas divini Officij prævenire, illudque totum manè ſimul recitare, quando oportunitas illud horis debitis recitandi, propter urgentes occupationes, prævideturnon affutura; Ergo falſum eſt, omne probabile eſſe licitum & honeſtum, & quamcunque opinionem probabilem, probabilitate, quantumvis tenui, excuſare à peccato, ut recentiores Caſuiſtæ docent : ſubindeque veriores & probabiliores ſententias eligere ſemper tenemur, & prudens illud Auguſtini conſilium ſequi : *In his quæ ſalutis ſunt.* TENE CERTUM DIMITTE INCERTUM.

§. VI.

Aliud argumentum morale.

§§ DAbit veniam Lector eruditus, ſi ad hoc novorum Caſuiſtarum dogma, cujus tantum eſt virus, ut omnem penè Theologiam moralem infecerit, penitùs evertendum, aliud argumentum morale ſubjiciam, ex eo deſumptum, E quòd in antiquis Patribus, & in Eccleſiæ Doctoribus, nullum extet ipſius veſtigium ; ut vel ex eo cerni poteſt, quòd nullus omninò à Caſuiſtis, ad illud ſtabilienduu, vel Scripturæ vel Pâtrum locus adducatur. *Cogitet autem apud ſe, quisquis in re omnium graviſſima falli non vult* (ſubdit eleganter Wendrochius) *an aliquid veriſimilitudinis habeat, præcipuum cardinem Theologiæ moralis, ab omnibus Patribus ignoratum eſſe, & his poſtremis temporibus retectum. Omnino probabilitatis doctrina, ſiquidem vera eſſet, & non infidam ſecuritatem afferret, nil commodius, nil ad evellendos ſcrupulos aptius, nil ad complanandum ſalutis i-*

ter

iter expeditius. Magnum ſalutis præſidium nactus eſſet qui eam didicit; magno adminiculo privaretur qui eam neſcit. Hinc fit ut in recentiorum Caſuiſtarum ſcripto, ſingulis pene verſibus inculcetur. Cur igitur tantum arcanum vel Patribus invidit Deus, vel nobis Patres invidérunt? Cur ipſi probabilitatibus iſtis nihil utuntur? Cur ſicubi in rebus agendis non eſt ipſis explorata veritas, tantùm timoris præ ſe ferunt, ne fortè quod eis videtur rectum, iniquum, & pravum, à Deo iudicetur? Quis non videat, quàm ſit abſurdum, ut in re tanti momenti, quod Patribus ignoratum fuit, his poſtremis temporibus ſubitò patuerit?

58 Simili diſcurſu utuntur quidam Recentiores contra Suarem, contendentem obligari hominem ad actum contritionis in articulo mortis, nec ei ſufficere ſacramentalem abſolutionem cum attritione cognita. *Incredile eſt* (inquiunt illi apud Caramuelem Theol. fundam. num. 307.) *annis integris mille ſexcentis rem tam neceſſariam, ſi eſſet vera, fuiſſe in Eccleſia Romana ignoratam. Altius de Dei miſericordia eſt præſumendum: non enim admittendum eſt, ab illo ita totam Eccleſiam deſeri, ut in re tanti momenti ſemper fuerit decepta. Quæ ratio* (ſubdit Caramuel) *tametſi moralis ſit, & non metaphyſica; fortis interim eſt, & ſufficiens, ut Suarii opinio rejiciatur.* Sed quis non videat pari jure, & ſimili diſcurſu, rejici poſſe ejuſdem Caramuelis, & aliorum Recentiorum dogma, quo aſſerunt omnem opinionem probabilem, probabilitate quantumvis tenui, tutam eſſe, ſubindeque licere ſequi ſententiâ minùs probabilem, in concurſu probabilioris? Cùm enim antiquis Eccleſiæ Patribus tale dogma ignotum ſit, & ne leviſſimum extet in eorum libris ipſius veſtigium, credibile eſt illud non eſſe verum, nec ad morum inſtitutionem, & conſcientiarum quietem & tranquillitatem neceſſarium, ut novi Caſuiſtæ paſſim aſſerunt: *Incredibile enim eſt, annis integris mille ſexcentis, rem tam neceſſariam fuiſſe in Eccleſia Romana ignoratam. Altiùs de Dei miſericordia eſt præſumendum: non enim admittendum eſt, ab illo ita totam Eccleſiam deſeri, ut in re tanti momenti ſemper fuerit decepta. Certè* (ut verbis ejuſdem Caramuelis utar) *hæc ratio tametſi moralis ſit, & non metaphyſica, fortis interim eſt*, & ſufficiens; ut recentiorum Caſuiſtarum dogma rejiciatur. Unde meritò adverſus eundem Authorem, cum Hieronymo Epiſtola ſexageſima quinta exclamare poſſumus: *Cur poſt quadringentos annos* (dicamus nos mille ſexcentos) *docere nos niteris, quod ante neſcivimus? Cur profers in medium quod Petrus & Paulus edere noluerunt: Uſque ad hunc diem ſine iſta doctrina mundus Chriſtianus fuit. Illam ſenex tenebo fidem, in qua puer natus ſum.*

Nec valet quod ait Caramuel numero centeſimo nonageſimo ſeptimo, & centeſimo nonageſimo editionis Francofurd. 59 *In materia morum maiorus faciendæ ſunt Iuniorum opiniones, quàm Veterum*, quod hac argumentatione, ex perpetuo corporis & animi conflictu deſumpta, ſuadere conatur: *Videntur* (inquit) *corpus & animus conflictu perpetuo diſſentire, quod probant naturalia & moralia; & tunc animum fortiorem & liberiorem reddi, cùm corpus marceratur & debilitatur. Cùm igitur non poſſimus negare, Veteres maiores mole, & viribus robuſtiores fuiſſe reperimus enim & colimus hodie eximia Sanctorum multorum corpora, habemus in theſauris haſtas, enſes, & alia Principum antiquorum arma, quæ nobis eſſent impedimenta) dicturi ſumus neceſſariò, Iuniores ſubtilioribus ingenio præditos, & Socratibus, Platonibus, Ariſtotelibus fuiſſe acutiores & oculatiores Thomas, Scotus, Molinas, Suarios, Vaſquios.* Unde alibi dicit: *Non multum ego temporis impendo aut perdo in Veterum libris legendis, non quòd contemnam illos, ſed quòd omnia quæ pulchrè cogitarunt, iam ſint à Iunioribus ſummo ſtudio elimata.* Similia habet Theophylus Raynaudus in novæ libertatis explicatione parte ſecunda, capite quarto, paragrapho ſeptimo ubi ſic ait: *Scholaſtici poſteriores ſuper ſenes intellexerunt, & pleraque omnia rejicienda agnoverunt, quæ anteriores vel probarant, vel non improbilia exiſtimarant: ſicut enim* (ſubdit ex Ægydio Romano) *ſi natus eſſet ſuper humerum gigantum, longiùs videret quàm gigas, ita poſteriores Scholaſtici, exiſtentes ſuper humeros priorum, longiùs vident quàm priores.* Caramuelis & Theophylo aſſentiuntur Reginaldus, Cellotius, & alii aſſerentes *fidem è Veteribus hauriendam, doctrinam morum è Recentioribus*: quoniam Antiquiorum placita viciniora ſunt traditioni, Apoſtolicæque doctrinæ; Recentiores verò in doctrina morali magis inſtructi. Unde Caramuel in Theologia fundamentali numero 1268. alias 1985. *Tota moralis Theologia* (inquit) *nova eſt. Quis enim negare audebit eſſe hodie in Diana centenas opiniones probabiles, quæ Auguſtino, & antiquis Eccleſiæ Patribus ignotæ fuerunt?*

Porrò hæc ita abſurda ſunt, & à communi ſapientum ſenſu adeò altena, ut impugnatione non egeant, ſed ea retuliſſe, confutaſſe ſit. *Quare nolo plura dicere de re tanta, quia meliùs eam committo fidelium gemitibus, quàm orationibus meis*, ut cum Auguſtino loquar. *Cum iſtis non tam diſputationibus quàm orationibus eſt agendum: plus eis ſine dubitatione præſtamus, ſi ut corrigantur oremus, ne cum tanto ingenio vel pereant, vel alios perdant præſumptione damnabili.*

§. VII.

Abſurdis & inconvenientibus adverſa ſententia exploditur.

PLura licèt ex adverſa ſententia ſequantur inconvenientia, ea tamen ad duo præcipua capita revocari poſſe exiſtimo; nempe ad inquiſitionē veritatis, quam hæc ſententia reddit prorſus inutilem; & ad morum puritatem, & innocentiam, quam etiam violat & corrumpit.

Primum rectè & eleganter expendit tur à Joanne Sinnichio, libro ſuprà citato de Saule ex rege paragrapho tricentcſimo quinquageſimo nono ubi ſic diſcurrit: *Petendi inſtantiam amovere potiùs quàm promovere videntur, qui probabilitatem quantumlibet tenuem ſufficere ad ſecurè agendū arbitrantur. Quorſum enim ſe quis fatiget petendo à Deo notitiam certam veritatis, qui ſecurum ſe reputat ductu exiguæ probabilitatis? Neque enim ob aliud neceſſaria eſt legis gnaritas, niſi ut obtineatur bene agendi ſecuritas. Hac proinde obtentâ pir dictamen probabilitatis, ceſſat anxietas exquirendi limam veritatis. Et enim ut ait Leo Papa, Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiamſi multum proficiat, ſemper ſibi ſupereſſe quod quærat. Nam qui ſe ad id in quod tendit perveniſſe præſumit, non quæſita reperit, ſed in inquiſitione deficit. Qui ergo perſuaderi ſibi ſinunt, per ſe quamcunq;, & quarumcunque opinionum probabilitatem pertigiſſe ad agendi ſecuritatem, deſinent petere à Deo ulteriorem legis intelligentiam, præſumentes ſe iam perveniſſe ad ſecuritatis ſufficientiam.* Unde ſi

Caſuiſtas recentiores audiamus, qui omnia pure probabili tuta exiſtimant, eumque, qui probabiliter incedit, tutò incedere profitentur, prorſus immutandæ ſunt Chriſtianæ preces, nec jam cum Davide ſic orandum eſt: *Veritatem tuam doce me: Deduc me Domine in via tua, & ingrediar veritate tua*; ſed iſtis potiùs ad probabilitatis doctrinam compoſitis precibus utendum: *Probabilitatem tuam doce me: Deduc me Domine in via tua, & ingreddar in probabilitate tua*, ut rectè ait Wendrochius.

61 Alterum inconveniens declaratur ab Epiſcopo Gandavenſi in Epiſtola paſtorali ad Clerum ſuæ Diœceſis, in qua ſic dicit: *Experimur quotidie tantâ paſſim licentiâ novas & laxas in materia morali excogitari opiniones & commenta, ut vix quidquam ſirenum futurum ſit, ſi quorumdam placitis acquieſcamus, nec illum pene præceptum naturale aut poſitivum quod quaſtuoſis iſtorum probabilitatibus obnoxium non ſit & eludatur: uſque adeò ſtudent peccata omnia fucare & obvolvere, aut de medio etiam omnino tollere, arctamque viam cœli, reclamante Chriſto Domino, dilatare, ut quantùm ſaltem apparet, commodius per ſpatioſam ambulent; quæ utinam ipſos cum ſectatoribus ſuis ad perditionem non ducat.*

62 Similia habet Caſpinus à Borgia in ſelectis
f Moralibus quæſtione nona ubi ſic diſcurrit: *In rebus moralibus vix datur caſus in quo non ſint due opiniones contradictoriæ & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, ut vix aliquod præceptum Eccleſiaſticum quod eludi non poſſit, ſi eius doctrinæ, quam probabilem putat, adhæreamus. Nam duas opiniones probabiles contradictorias ſequi quemlibet poſſe, probabile eſſe contendit: ex quo fit ut nemo teneri videatur præcepto ieiunandi, audiendi ſacrum, recitandi horas canonicas, & alia huiusmodi.*

63 Quod ille de Caramuele dixit, de aliis recentioribus Caſuiſtis licet aſſerere: cùm enim Diana in opere Reſolutionum moralium numeret quæſtiones in materia morali ſupra ter mille, cum opinionibus & Authoribus pro utraque parte affirmantibus aut ambas eſſe probabiles, aut unam probabilem, & alteram probabiliorem; & recentiores Caſuiſtæ ad hoc potiſſimum tendant, ut certatim in materia morali novas & plauſibiles opiniones ſingulis diebus excogitent, ut reddendo probabilia, quæ antea probabilia non erant, ea quæ antea non licebant, licita faciant; manifeſtum eſt, quod ſi quæcumque probabilitas à peccato excuſet, & ad honeſtandas actiones humanas ſufficiat, omnia ferè erunt licita ac honeſta, & vix ullum erit præceptum naturale & poſitivum, quod facilè eludi non poſſit. Quod ut pateat ad oculum, brevem probabilitatis ſynopſim hic deſcribam, in qua novorum Caſuiſtarum exceſſus, pluresque ipſorum aſſertiones ex eorum libris fideliter excerptas, ut in parva tabella exponam; ex ea enim manifeſtum erit, nullam ferè dari actionem pravam, quæ licita non ſit, ſi ipſorum placitis adhæreamus, & ſi fas ſit quamcumque probabilem opinionem ſequi, relictâ probabiliori. Unde ſit.

A

ARTICULUS III.

Probabilitatum monſtra, ſeu novorum Caſuiſtarum exceſſus referuntur, & refelluntur.

64 RECte ait D. Thomas qu. 18. de verit. art. 6. ex Commentatore in 3. de anima, *quòd falſa opinio ita ſe habet in cognoſcibilibus, ſicut monſtrum in natura corporali: eſt enim falſa opinio proveniens præter intentionem ipſorum primorum principiorum, quæ ſunt quaſi virtutes ſeminales cognitionis; ſicut monſtra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; & hoc ideò, quia omne malum eſt præter intentionem, ut dicit Dionyſius quarto capite de divin. nomin. Vnde ſicut in conceptione humani corporis in ſtatu innocentiæ nulla monſtroſitas accidiſſet: ita in intellectu hominis nulla falſitas eſſe potuiſſet.* Ex quo Angelici Doctoris diſcurſu liquet, quod ſicut in ſtatu naturæ lapſæ plures accidunt in humanis corporibus defectus & monſtroſitates, ita & in animis plura opinionum monſtra ex ignorantia veritatis generantur, juxta illud Tertulliani libro ſecundo de Nat. *Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.* Sed nuſquam tot & tam horrida probabilitatum monſtra in materia morum vitâ vel audita ſunt, quàm hoc noſtro ſæculo, in quo ut lepidè ait quidam Recentior, exorta eſt denſiſſima novorum Caſuiſtarum nubes, qui tanquam Ægyptiacæ ranæ, vel locuſtæ, in Eccleſiam incubuerunt, & nihil penè intactum, ac in moribus integrum reliquerunt, ut ex ſequentibus aſſertionibus, ex eorum libris fideliter excerptis, & à Proſpero Fagnano, Joanne Sinnichio, & Parochis Pariſienſibus, in probabilitatis ſynopſi, quam Epiſcopis Galliæ obtulerunt, diligenter & accuratè collectis, manifeſtè patebit.

B

C

§. I.

Aſſertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur.

D

1.

65 *TAm clarum videtur fornicationem ſecundùm ſe nullam involvere malitiam, & ſolùm eſſe malam, quia interdictam, ut contrarium omnino rationi diſſonum videatur.* Caramuel lib. 4. Theol. moral. nu. 1598. & in Theol. fundam. num. 1171. editionis Francof. ubi ſententiam oppoſitam, quam fatetur eſſe D. Thomæ & diſcipulorum ejus, ait *ſe non audire nominare probabilem.*

66 Sed hæc aſſertio non ſolùm falſa & improbabilis, ſed etiam erronea, & hæreſi proxima cenſenda eſt, ut docet Soto lib. 5. de juſtitia & jure qu. 3. art. 5. ubi ſic ait: *Dicere fornicationem non eſſe contra ius naturæ, ERROR EST HÆRESI PROXIMVS,*
E *Nam conſequens inde protinùs fieret, Gentibus ante legem ſcriptam non fuiſſe delictum; quin verò neque poſt ſcriptam, quia lege Moſaica non tenebantur.*

Simile argumentum fieri poteſt de Turcis & Mahumetanis, aliisque infidelibus: cum enim jus poſitivum, quo fornicatio prohibetur, in ſola Scriptura ſacra ſit contentum, ſubindeque ab ipſis invincibiliter ignoretur, ſi illa jure naturæ prohibita non ſit, quis Turca vel infidelis, non dico hebetis aut tardi ingenij, ſed minus acris & excellentis ac ipſe Caramuel, nefando illi crimini ſe proſtituens, argui poterit de peccato, ac de

eo

eo justè in hac vita vel in futura puniri ? Si hoc A
consequens Adversarius displicet, audiat illud Augustini ad Pollentium lib. 2. de adulter. conjugis c. 4. *Hoc tu quidem sentis, sed hoc sequitur illa quæ sensu. Muta ergo antecedentia, si vis cavere sequentia.*

Deinde contra eandem assertionem urget ratio
67 D. Thomæ 2.2. qu. 154. art. 2. *Fornicatio cùm sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ* : Ergo est contra finis naturæ, quæ copulam carnalem ad prolis generationem ordinat, & congruam ac convenientem ejus educationem exigit.

Nec valet quod ait Caramuel, antiquam Martini de Magistris crambem recoquens, sæpè contingere prolem fornicatiè conceptam benè enutriri ac educari, imò melùs quàm alias multas per copulam conjugalem conceptas. Non valet, inquam, quia, ut ait Soto loco citato, *Actus existimandus est ex natura, & non ex accidente* : alioquin matrimonium non esset vinculum naturale ad conv- B
nientem prolis educationem ordinatum, quia aliquando accidit, ut conjuges, neque facultatem habeant, neque voluntatem eam educandi. Unde D. Thomas hanc Caramuelis instantiam prævidens, ac præveniens, post verba relata subdit : *Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione : quia id quod cadit* C
sub lege determinatione, judicatur secundùm quod communiter accidit, & non secundùm quod in aliquo casu potest accidere.

I I.

Mollities jure naturæ prohibita non est ; unde si
68 *Deus eam non interdixisset, sæpè esset bona, & aliquando obligatoria sub mortali.* Ita idem Caramuel in Theologia morali numero 1603. ubi de hoc crimine pessimo non aliter philosophatur, quàm de minoratione sanguinis, aut de esu pomi, alitique actibus de se bonis, aut indifferentibus : unde ibidem num. 1605. comparat mollitiem cum esu pomi vetiti, dicens : *Esum pomi alias indifferentem primus hominibus interdixit Deus quia voluit, & potuit, utpote rerum universarum Creator, & Dominus : Seminis etiam effusionem inhibet, non quod ipsa sit mala ante præceptum, sed quod ipse sit Dominus, nos servi ; ipse Creator, nos creaturæ, ipsi competat præcipiendi authoritas, nobis obediendi gloria relicta sit.* Addit demum ibidem numero millesimo sexcentesimo septimo. *Mollities, sodomia, bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ.* Quod adeò certum & manifestum existimat, ut dicat *contrariam sententiam videri errorem in Philosophia.* Ex quo manifestè sequitur, juxta illius principia, non solùm mollitiem, sed etiam sodomiam & bestialitatem, non esse malas ab intrinseco, nec jure naturæ prohibitas, quia si sunt ejusdem omnino malitiæ specificæ, eodem jure debent prohiberi.

Satis mirum est in viro docto religioso sic extingui posse communissimas honestatis & pietatis
69 notiones, ut hæc ipsi solùm probabilia, sed etiam certa videri potuerint. Nam quantùm hæc, non à castis auribus solùm, sed etiam ab ipso lumine naturali aliena sint, agnoverunt Ethnici ipsi, qui non tantùm bestialitatem, aut sodomiam, *horridasque illas libidinum furias in corpora, in sexus, ultra iura naturæ, quæ non tam crimina quàm monstra dicenda sunt* ut ait Tertullianus, sed ipsam etiam mollitiem acriter reprehenderunt, ut Martialis libro no-

no, Epigram. 42. ubi in Ponticum se polluentem sic invehitur :

Hoc nihil esse putas ? scelus est mihi crede, sed ingens,
Quantum vix animo concipi esse tuo.
Ipsam crede tibi naturam dicere verum :
Istud quod digitis Pontice perdis, homo est.

Dolendum sanè celasse naturam Christianum 70
Doctorem, quod Poëtæ Gentili, & aliàs in moribus satis depravato non occultavit : his enim versibus, non solùm aperte docet mollitiem esse de se malam, & naturæ repugnantem, sed etiam rationem fundamentalem, quâ communiter utuntur Theologi ad id probandum, insinuat. Nam sicut verba ex sua natura ordinantur ad manifestationem mentis, ita semen genitale ad propagationem prolis : unde sicut uti verbis ad fallaciam, est peccatum contra ordinem naturæ ; ita uti semine ad literam luxuriam, est de se malum, & ordini ac institutioni naturæ repugnans. Quapropter tam est impossibile ut mollities aut sodomia congruant naturæ humanæ, quàm est impossibile, quòd mendacia ei conveniant. Nec refert quod possit mollities aut sodomia alicui ad sanitatem corporis prodesse, potest enim & mendacium alicui similiter ad salvandam vitam deservire : Si ergo id non sufficit ut mendacium dicatur aliquando licere, profectò non sufficiet, ut mollities, aut sodomia, ac similia libidinum monstra, aliquando censeantur esse licita. Unde Augustinus in Enchirid. capite vigesimo secundo hæc ait : *Nec ideo nullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo ; possumus enim & furando aliquando alicui prodesse, si pauper cui palam datur, sentit commodum, & dives cui palam tollitur, non sentit incommodum : nec ideo tale furtum quisquam dixerit non esse peccatum. Possumus & adulterando prodesse, si aliqua nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, & si vixerit pœnitendo purganda : nec ideò peccatum negabitur esse tale adulterium.* Quod si ita est de adulterio, quantò magis de flagitiis contra naturam, quæ iminaniora sunt ? D
Unde idem sanctus Doctor libro tertio Confessionum capite octavo ait : *Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda esse qualia Sodomitarum fuerunt : quæ si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divinâ lege tenerentur, quia non sic fecit homines ut se illo uterentur modo ; violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille author est, libidinis perversitate polluitur.* Quem Augustini locum corpori Juris canonici habemus inscriptum capite *Flagitia*, trigesimo secundo, quæstione septima, eoque unum Divus Thomas secunda secundæ quæstione centesima quinquagesima quarta, articulo duodecimo ad primum ad probandum E
quod *in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fiat injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Unde mirum est, Caramuelem ausum fuisse asserere mollitiem, sodomiam, & bestialitatem, ne quaquam ex natura sua, sed ex superveniente duntaxat positivo Dei decreto ; malitiam habere : cùm passim apud omnes doctos, pariter & indoctos ; communi consensu, antonomasticè dicantur *peccata contra naturam* ; ideo utique, quia adversantur humanæ naturæ, non solùm secundùm specificum gradum humanitatis, sed etiam secundùm generecum gradum animalitatis. *Manifestum est* (inquit sanctus Thomas in caput pri-

rem, alii ſpumam, nonnulli lac, pleriquè ſanguinem, ſemen eſſe contendunt. Et tamen eſſe contra ipſam naturam, ſudorem ſpumam, ſanguinem, lac, & ſimilia corporis nutrimenta, vel excrementa ex rationabili cauſa decidere, nullus Dialecticus probare poterit. Ergo nec ulla ratione naturali probari poteſt, eſſe contra naturam decidere ſemen ex rationabili cauſa. Hoc conſequens ſuppreſſit Caramuel, ſive quia puduit illud exponere, ſive quia cuivis obvium eſſe proſpexit.

76 Reſpondeo primò; quod ſi hoc argumentum valeret, probaret mollitiem non ſolùm ex ſua natura, ſed etiam ſuppoſito poſitivo Dei præcepto eam vetante, non eſſe malam illicitam, ſed de ſe bonam, & aliquando obligatoriam ſub peccato mortali: poſſet enim qui eam vellet exercere, hoc diſcurſu Caramuelis uti, & ſic argumentum proponere. Si mollities mala eſſet ex Dei præcepto eam vetante, de ipſius malitia hominibus conſtare deberet: Atqui non conſtat: Ergo non eſt mala ex præcepto Dei eam vetante. Minor probatur: Cùm mollities conſiſtat in voluntaria ſeminis effuſione, non poteſt conſtare de præcepto eam vetante, niſi priùs conſtet quid ſit ſemen, cujus voluntaria effuſio interdicitur: Atqui nondum conſtat quid ſit ſemen, ſed Doctores de ejus natura & quidditate diſputant, aliis contendentibus eſſe ſudorem, aliis ſpumam, aliis lac, aliis ſanguinem, vel excrementum, & adhuc ſub judice lis eſt: Ergo nondum conſtat de præcepto mollitiem vetante ſubindeque nec de ipſius malitia indidem proveniente. Ecce quomodo hic Caramuelis diſcurſus nimis probet, & mollitiem, ſuppoſitio etiam poſitivo Dei præcepto eam vetante, faciat licitam; imò verò etiam aliquando obligatoriam: nam poſſet etiam quis in hunc modum rurſus arguere. Non obſtante quamcumque Dei lege hominibus hactenus notificata, non modò poſſumus, ſed aliquando tenemur, (quando ſcilicet ad tuendam vel recuperandam corporis valetudinem id neceſſarium eſt) emittere ſudorem, ſpumam, lac, ſanguinem, aut ſimilia corporis nutrimenta, vel excrementa: Ergo & ſemen; quippe quod, juxta probabilem Doctorum ſententiam, nihil eſt aliud quàm quidpiam iſtorum.

77 Reſpondeo ſecundò directè ad argumentum, quod ut cuilibet conſtet mollitiem eſſe de ſe & ex ſua natura malam, & lege naturæ prohibitam, non requiritur quod naturam & quidditatem ſeminis genitalis ſpeculativè cognoſcat, & an illud eſſentialiter, vel accidentaliter tantùm à ſanguine, lacte, ſudore, & aliis humani corporis humoribus aut ſuperfluitatibus diſtinguatur, exploret; ſed ſufficit quod ſciat illud eſſe inſtrumentum generationis, & ordinati à natura ad conſervationem & propagationem ſpeciei; ſubindeque non licere illud prodigere aut expendere eo actu, ex quo generatio ſequi non valeat: hoc autem lumine naturali notum eſt, & à nullo, quantumcumque bardo & ſtupido, invincibiliter ignorari poteſt: unde eo ipſo quod aliquis utatur ſemine ad ſterilem laſciviam, peccat non ſolùm contra præceptum Dei poſitivum, quo voluntaria ſeminis effuſio extra uſum matrimonij prohibetur, ſed etiam contra præceptum naturæ, & dictamen naturale rationis, quo omnibus hominibus etiam illis qui præcepta Dei poſitiva invincibiliter ignorant, hujus actus malitia & deformitas manifeſtatur & immutatur.

A

B

C

D

E

III.

In audiendo Miſſam de præcepto, vel recitandis horis in obligatione, ſatis eſt attentio externa: unde poteſt quilibet voluntarie diſtrahi. Ita Caramuel in epiſt. præliminar: ad Dianam, ubi ſic ait: *Navarrus, & quotquot internam attentionem requirunt in officio divino, conſiderata vivacitate humani ingenij, concludunt vix aut ne vix quidè poſſe homine ſatisfacere ſine aliqua diſtractione venialiſſe de præceptu aliis pariformiter philoſophantur. At nos, qui contra generoſè ſentimus, & ſenſum noſtrum armato rationis meo firmamus, NON SOLUM MILITES, SED ET VIRGINES SUMUS: poſſumus enim ut à horis, aut aliis Eccleſiæ præceptis ſatisfacere, ut ne in levem quidem culpam labamur. Prolatio enim, & quamcumque alia extrinſeca operatio, eſt facillima; & humanæ principium leges, Eccleſiaſtica aut ſæculares ſint, non præcipiunt interna.* Et in Theologia fundamentali num. 44. hæc ſcribit de ſeipſo: *Uno momento* (inquit) *cœlum verſo, altero ad ſubterraneam tranſeo? nulla in oratorio movetur muſca, quæ mihi non ſit impedimento: attendere lectioni deſiderio, ſed diſtractiones non evito involuntarias. Et nihilominus nullo crucior ſcrupulo, nullo dubio angor: quia prudenter ſuppono me ad attentionem internam non teneri; eam habere bonum eſſe, & eâ carere nequidem eſſe levem culpam; me ad lectionem tantùm & attentionem externam obligari; me egiſſe totum quod rubricæ jubent certò ſcio, & ita certò ut poſſim jurare. Ergo me ne venialiter quidem peccaviſſe in hac materia certò ſcio & ita certò, ut poſſim jurare.* 78

Hanc ſententiam non ſolùm omnino improbabilem, ſed etiam in praxi valdè periculoſam eſſe exiſtimo: nam Eccleſia in cap. *Dolentes* de celebr. miſſarum, diſtrictè præcipit Clericis in virtute obedientiæ, *ut divinum officium, nocturnum pariterque diurnum, quantùm Deus eis dederit ſtudioſè celebrent* PARTER ET DEVOTE: Sed hoc non poteſt intelligi de attentione & devotione ſolùm externâ: Ergo Eccleſia præcipit Clericis recitare officium cum devotione interna quâ poſſunt, & quam Deus eis dederit. Major patet. Minor, in qua eſt difficultas, probatur multiplicitèr. Primò quia devotio propriè & per ſe primo dicitur de interna, & impropriè tantùm ac ſecundario de externa, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 83. art. 2. 79

Secundò, quia in prædicto Canone ante verba adducta dicit Pontif. ex: *Intendant* (Clerici) *externis collationibus laicorum, dumque avaritiam ad indebitos ſermones effudunt. AURES INTENTAS NON PORRIGUNT AD DIVINA*: Sed porrigere aures intentas ad divina, interiorem animæ attentionem & applicationem importat: Ergo in dicto Canone eſt ſermo de devotione & attentione interna, & non ſolùm de externa. 80

Tertiò probatur eadem Minor: Eccleſia per hoc præceptum recitandi horas Canonicas, præceptum naturale ſeu divinum orandi, & vacandi rebus divinis determinat; ſicut præcipiendo auditionem Miſſæ in die feſtivo, determinat præceptum naturale, quo homo tenetur aliquod tempus vitæ ſuæ cultui divino deputare: nam ut ait S. Thomas 2. 2. qu. 122. art. 4. ad 4. *In eſt homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei neceſſaria* 81

bilis. Et tamen in Theologia fundamentali, fundamento 10. qui. de horologus, ait *horologia fidendum non esse, quia horologia fere omnia concepta sunt in originali peccato, subindeque peccata actualia necessariò committunt.* Unde hinc Author verba illa Augustini ad Julianum dicere licet: *Mira sunt quæ dicis. Mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

IV.

86 *Quamvis actor nullum ius in rem quam petit videatur habere, potest illi Advocatus patrocinari.* Caramuel lib. 3. Theologiæ moral. numer. 1470. ubi sic ait: *Si actor, velit nolit Advocatus, accusare vult, vel etiam de facto accusavit,* TAMETSI NULLUM JUS VIDEATUR HABERE, *potest illi Advocatus patrocinari, nimirum quantùm per leges licet, examinando benè testes, eorum responsa conferendo, & notando: sæpè enim contingit, causas benè fundatas malè cadere, & sæpè malè fundatas benè succedere.*

87 Opportunum expressè docet D. Thomas 2. 2. quæst. 71. articulo 3. in corp. ubi sic discurrit: *Illicitum est alium cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo: quia consilians & coadjuvans, quodammodo est faciens: & Apostolus dicit ad Roman. 1. quod digni sunt morte non solùm qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus: unde & supra dictum est, quod omnes tales ad restitutionem teneantur. Manifestum est autem quod Advocatus & auxilium & consilium præstet ei, cujus causæ patrocinatur: unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur cujus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Et rursus ibidem in solutione ad 2. *Advocatus* (inquit) *si in principio credidit causam justam esse, & postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ parti revelet: potest tamen & debet causam deserere, vel cum cujus causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarij damno.*

88 Confirmatur ex Augustino Epist. 54 sic dicente: *Si justitia sinceriùs consulatur, justius dicitur Advocato, redde quod accepisti, quando contra veritatem stetisti, iniquitati adsuisti, fefelisti, justam causam oppressisti, de falsitate vicisti.* Et infrà: *Quo tandem Advocatus facile reperitur, qui suscepto suo dicat, recipe quod mihi cum tibi male accessem dedisti, & redde adversario tuo quod me agente injuste abstulisti?* Et *tamen quem prioris non rectæ vitæ rectissimè pœnitet, etiam hoc facere debet: ut si ille qui inique litigavit, non vult admonitus corrigere iniquitatem, eius tamen iniquitatis nolit iste habere mercedem: nisi fortè restituendum est alienum, quod per furtum clanculo auferur, & restituendum non est alienum, quod in ipso foro, ubi peccata puniuntur, decepto judice, & circumvento legibus obtinetur.*

89 Pro majori hujus veritatis confirmatione lubet hîc subnectere formulam juramenti, quod emittere jubentur Jure Cæsareo omnes causarum Patroni seu Advocati: *Patroni causarum* (inquit lex) *qui utrique parti præstantes auxilium ingrediuntur, cum lis fuerit contestata, post narrationem propositam, & contradictionem obrectam, in qualicunque judicio maiore, vel apud arbitros, sive ex compromisso, sive aliter datos, vel electos, sacrosanctis Evangeliis tactis, juramentum præstent, quòd omni quidem virtute sua, omnique ope, quod verum & justum existimaverint clientibus suis inferere procurabunt; nihil studij relinquentes quod sibi possibile est: non autem credit á sibi causâ, cognitâ quod improba sit, vel penitus desperatâ, & ex mendacibus allegationibus, ipsi scientes prudentesque malâ conscientiâ illi patrocinabantur: sed etsi certamine procedente, aliquid tale sibi cognitum fuerit, à causa recedent, ab huiusmodi communione sese penitùs separantes.* Cod. cus Justin. lib. 3. tit. 1. §. 14.

Plures aliæ assertiones in libris Caramuelis leguntur, quæ adeò absurdæ sunt, & bonis moribus alienæ, ut confutatione non egeant. Nam in Theologia morali numer. 1582. asserit hoc juramentum, *Per vitam meam*, sic expositum, *Tam verum est quod dico, quàm quod habeo vitam*, posse mendaciter, circa peccati vel venialis noxam emitti. Et in Theologia fundamentali editionis Francofordianæ numero. 1142. doctrinam Francisci Amici quâ asserit *licere Clerico, vel Religioso, calumniatorem, gravia crimina de se, vel de sua Religione spargere minantem, occidere, quando alius defendendi modus non supperit,* ut veram ac certam propugnat, dicens: *Doctrinam Amici solam esse veram, & oppositam improbabilem,* CENSEMUS OMNES DOCTI. Et num. 1153. aliam ejusdem Authoris sententiam, quam docet *licere Clerico vel Religioso, qui fragilitati cedens, fœminam vilem cognovit, eam occidere, quando factum vulgat, & ipsum infamat,* indirectè saltem approbat, responsionem suspendendo, & dubitando an id liceat: ut enim ille definit numer. 275 *Omnis omnino actus humanus licitus est, qui non impingit evidenter in aliquam legem obligatoriam evidenter.* Item in eadem Theol. fundam. pag. 119. hæc scribit: *Petrus die sabbathi sub mediam noctem, ut primum audivit duodecimam, comedit carnes, & postquam satur excessit è mensa, audivit aliud horologium significans horam duodecimam. Die sequente comedere vult, & sic discurrit: horologia habent opinionum probabilium virtutem; at ego comederam antequam tale horologium sonuerit: ergo probabile est quod comedi ante duodecimam: ergo probabile quod sim ieiunus: at opinioni probabili conformare conscientiam possum: ergo potero communicare. Et volo scire cur communicare non possit: nam stando doctrina præcedenti, potest; & ego in toto hoc Petri discursu, quod possem aut negare, aut reprehendere, nihil invenio.* Magna certè opportunitas & utilitas probabilitatis opinionum, & varietatis horologiorum, quæ juxta Caramuelem, *habet opinionum probabilium virtutem:* nam & illorum beneficio potest quis eadem die usque ad saturitatem carnes comedere, & nihilominus immediatè post accedere ad sacram synaxim! Denique hic Author lib. 4. Theol. moral. num. 1559. ait: *Deorum pluralitas, stando puris principijs naturalibus; defendi & propugnari potest.* Quæ asserto non solùm Polytheismo, sed etiam Atheismo non parum favet, quia ut communiter docent SS. Patres Athanasius, Chrysostomus, Theodoretus, & alii, *Multitudo Numinum nullitas est Numinis.* Unde egregiè Tertullianus contra Marcionem: *Veritas [illegible] falsa*

ſtinctè pronunciet, Deus ſi non eſſet, non eſt quia dignius credimus non eſſe quodcunque non ita fuerit ut eſſe debebit. Ergo ſi Deorum pluralitas, ſtando puris principijs naturalibus, propugnari poſſit etiam, ſtando in iiſdem principijs, Deorum nullitas defendi poterit; quod eſt cautam Atheorum manifeſtè juvare.

§. II.

Tamburini laxitates reprobantur.

I.

91 LIcitum *eſt inducere teſtem ad jurandam falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum.* Tamburinus lib. 3. in Decalogum cap. 1. §. 6. num. 7. pro hac ſententia referens Hurtadum, Dianam, & Tancredum.

Hæc aſſertio non ſolum omnino improbabilis, ſed etiam erronea, & prorſus intolerabilis eſt, poteſtque breviter confutari. Primò quia amor Dei, & zelus honoris ejus, obligat me ut quantum commodè poſſum, vitem etiam peccata materialia, tam in me quàm in aliis: Jurare autem id quod reipſa eſt falſum, & putatu eſſe verum, eſt peccatum ſaltem materialiter, cum tale juramentum veritati & æternæ legi diſſonum ſit: Ergo quantum commodè poſſum, teneor juramentum illud impedire; tantum abeſt quòd poſſim ad illud proximum inducere.

92 Secundò impugnatur: Fraternæ charitatis dictamine proximum inſtruere teneor, quando ille laborat ignorantiâ alicujus rei, juri divino & naturali contrariæ, & probabiliter ſperatur, quod ablata ignorantia non operaturque cum ignorantia facit, vel facere vult: Ignorat Petrus v.g. Mariam non eſſe ſuam uxorem, & vult ad illam accedere: teneor illum admonere non eſſe ejus uxorem: Ignorat alius aliquam hoſtiam non eſſe conſecratam, & illam vult adorare; teneor ei ſignificare talem hoſtiam conſecratam non eſſe. Mira ergo eſt Tamburini exorbitantia, dum ſcribere audet, licitum eſſe, non modo proximum ignorantem non inſtruere; ſed inſuper ipſum in materialem Decalogi tranſgreſſionem impellere.

93 Nec valet quod ille ait: *Jurare falſum, quod ſine culpa putatur eſſe verum, actus eſt religionis; unde qui ad hoc inducit, ad actum virtutis inducit.* Non valet, inquam, quia pariter actus religionis eſt, quando adoratur hoſtia, quæ invincibiliter putatur conſecrata, cum reipſa non ſit conſecrata; & tamen quis audeat dicere, licitum eſſe ſcienti eam non eſſe conſecratam, inducere ignaros ad eam adorandam tanquam conſecratam? Nonne etiam uxorem reddere debitum conjugale maritò eſt actus juſtitiæ? & tamen quis dicet, ſcienti maritum vivere, licitum eſſe, non ſolum eam non admonere, ſed etiam ad reddendum ſuperinducto vitio conjugale debitum inducere? Nonne pariter ſervum laborare in die feſto, quem bona fide exiſtimat non eſſe feſtum, actus eſt obedientiæ, vel juſtitiæ? quis tamen propterea aſſeret mihi licere, inducere ſervum ad laborandum in die, quem ille neſcit eſſe feſtum, ego verò feſtivum eſſe ſcio? Quàm levis ergo & frivola eſt illa Tamburini ratiuncula, quâ ſe permotum dicit ad aſſerendum licitum eſſe, inducere teſtem ad jurandum falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum.

II.

Licitum eſt reo cum æquivocatione negare veritatem Judici legitimo, legitimè interroganti. Tamburinus lib. 3. cap. 4. §. 3. num. 5. pro hac ſententia citans Delugo, Sanchem, & alios. 94

Oppoſitum docet S. Thomas 2. 2. qu. 69. art. 1. in corp. ubi ſic ait: *Pertinet ad debitum juſtitiæ, quod aliquis obediat ſuo ſuperiori in iis ad quæ ius prælationis ſe extendit. Judex autem ſuperior eſt reſpectu eius qui judicatur; & ideò ex debito tenetur accuſatus Judici veritatem exponere, quam ab eo ſecundùm formam iuris exigit: & ideò ſi confiteri noluerit veritatem qualem dicere tenetur, vel ſi eam mendaciter negaverit,* MORTALITER PECCAT. Quo nihil clarius & expreſſius contra Tamburini aſſertionem dici poteſt.

Addo quod, ſi vera eſſet Tamburini ſententia, nunquam liceret Judici, reos ad confeſſionem criminis capitalis, quantumvis ſemiplenè, probati, torturis adigere; quia iniquum eſt quemquam ad id cogere, quod præſtare non tenetur. Oppoſitum autem docent SS. Patres, præſertim Auguſtinus lib. 19 de Civit. cap. 6. Ambroſius lib. 2. de Abel & Cain cap. 9. & Euſebius Papa Epiſt. 1. ad Galliæ Epiſcopos, cujus eſt illa ſanctio corpori Juris inſerta, cap. *Illi qui* 5. qu. 5. ubi dicitur: *Veritatem diverſis cruciatibus è latebris ſuis religioſus tortor exigere debet: ut dum pœnis corporum ſubiiciuntur, quæ geſta ſunt, fideliter & veraciter exquirantur.* Unde Leonardus Coquæus in Commentariis ſuper cap. 6. lib. 19. Auguſtini de Civit. Dei, & Covarruvias lib. pratic. qu. cap. 23. num. 5. reprobant errorem Joannis Ludovici Vives, aſſtruentis oppoſitum ſaltem quoad Chriſtianos. 95

Ex diſcurſu & ratione D. Thomæ patet, non ſolum falſum, ſed etiam intolerabile eſſe dogma Joannis Sancii in practicis diſputationibus diſp. 9. num. 7. & ſequentibus, ubi (teſte Diana tract. 7. Reſol. 55.) aſſerit quod *ſi pœnitens probabiliter credat Confeſſarium non impenſarum illi abſolutionem, ſi fateretur conſuetudinem peccandi, poteſt æquivocatione utendo negare conſuetudinem, ut ſiat ſenſus, conſuetudine careo peccandi, non abſolutè, ſed ad confitendum tibi de præſenti. Et hoc etiam procedit, ſi credat abſolutionem ſe nacturum, cùm ad confitenda eadem peccata bis non ſit obligatus, nec ad patiendum pudorem ex conſuetudine iam notæ oriundum. Idem dicendum de occaſione proxima, inevitabili tamen ſine magno incommodo & ſcandalo. Nam in tali caſu poſſit etiam pœnitens uti æquivocatione, licèt confeſſarius de tali occaſione interrogetur.* 96

Patet, inquam, doctrinam hanc perverſam, & prorſus intolerabilem eſſe. Primò quia permittit uti æquivocatione aut reſtrictione mentali, quod plures graves Theologi & Doctores nunquam licere exiſtimant, videturque innuere D. Thomas 2. 2. qu. 109. art. 3. ad 1 ubi ſic diſcurrit *Quia homo eſt animal ſociale, naturaliter unus homo debet alteri id ſine quo ſocietas humana ſervari non poſſet: non autem poſſent homines adinvicem convivere, niſi ſibi invicem crederent, tanquam ſibi invicem veritatem manifeſtantibus.* Quo diſcurſu utitur etiam D. Auguſtinus in Enchirid. cap. 22. ubi ſic ait: *Vtique verba propterea ſunt inſtituta, non per quæ ſe invicem homines fallant,*

fallant, sed per quæ in alterius quisq; notitiam cogitationes suas proferat. Verbum igitur uti ad fallaciam, non ad quod institutæ sunt peccatum est. Unde Caramuel licèt in laxas opiniones valdè propensus, in eam tamen quæ æquivocationes & restrictiones mentales permittit, invehitur in Theologia fundamen. num. 282. ubi hæc scribit : *Est mihi innata aversio contra restrictiones mentales; tollunt enim humanam societatem : tanquam pestifera damnandæ sunt, quoniam semel admisse aperiunt omni periurio viam; & tota differentia in eo erit, ut quod heri vocabatur mendacium, natura sua & malitiam non mutet, sed nomen, ita ut hodie iubeatur restrictio mentalis nominari : quod est virus condire saccaro, & scelus specie virtutis colorare.* Cui consonat illud Innocentij III. in Epist. ad Archiepiscopum Cantuariensem : *Nomina tantùm non res mutantur, quasi mutato nomine, culpa transferatur & pœna* : & illud Tertulliani de carne Christi cap. 13. *Omnia periclitabantur aliter accipi quàm sunt, & amittere quod sunt, dum aliter accipiantur, si aliter quàm sint cognominantur: fides nominum, salus est proprietatum.*

98 Deinde, Esto æquivocationes & restrictiones mentales interdum, suppositis quibusdam conditionibus licita sint, de quo suo loco dicemus; eas tamen extendere ad tribunalia justitiæ, vel pœnitentiæ, prorsus intollerabile est : nam ut ait D. Thomas suprà relatus, *Ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere, quam ab eo secundùm formam iuris exigit : & ideò si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, mortaliter peccat.* Idem à fortiori dicendum de pœnitente, legitimè à Confessore interrogato : cùm enim in foro illo interno Confessarius habeat rationem Judicis, tenetur pœnitens interrogatus de his qui ad forum illud spectant, qualia sunt consuetudo peccandi, vel occasio proxima, sincere respondere; nec potest sine gravi culpa æquivocationibus, aut restrictionibus mentalibus ei veritatem occultare : maximè cùm Confessarius non solùm habeat rationem Judicis, sed etiam Medici spiritualis, nec possit pœnitenti congrua remedia ad evitanda peccata adhibere, nisi statum conscientiæ ejus, subindeque pravos ejus habitus & consuetudines, ac peccandi occationes cognoverit.

99 Ex his etiam patet, falsissimum esse quod aliqui docent, nempe non solùm licere eo cum æquivocatione negare veritatem Judici legitimo, legitimè interroganti, sed etiam jurare se rem nescire, intelligendo ita ut teneatur illi dicere, vel quid simile : hoc enim non est aliud quàm mendacio palliato addere perjurium : quod Augustinus lib. contra mendacium cap. 18. detestatur & vehementer deplorat, his verbis : *O nubes testis fontes lachrymarum! Et quid facimus, quò ibimus, ubi nos occultabimus ab ira veritatis, si non solùm negligimus cavere mendacia, sed audemus insuper docere periuria.*

III.

Ad tormenta, damnaque gravia vitanda, potest
100 *quilibet sibi falsum crimen imponere, etiamsi mors sit sibi secutura.* Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. n. 12. Idem docet lib. 9. cap. 3. §. 6.

Hæc assertio manifestum errorem continet, & humanæ menti incutit horrorem. Primum patet ex eo quod ea quæ sunt intrinsecè seu ex genere suo mala, nunquam possint esse bona & licita, nec ex intentione alicujus boni finis honestari; ut constat de mendacio, quod in nullo casu potest esse bonum & licitum, quia est intrinsecè & ex genere suo malum, ut probat S. Thomas 2. 2. quæst. 110. art. 3. & patet ex decreto 22. qu. 2. ubi Gratianus docet mendacium nunquam esse licitum, idque pluribus Sanctorum Patrum testimonijs probat. Unde Alexander III. in cap. *super eo* de usuris, respondens Panormitano Episcopo, sic ait : *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Sed falsum testimonium est intrinsecè malum, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 70. art 4. his verbis: *Falsum testimonium habet triplicem deformitatem : uno modo ex periurio, quia testes non admittuntur nisi iurati: alio modo ex violatione iustitiæ: & tertiò ex ipsa falsitate, secundùm quòd omne mendacium est peccatum* : Ergo nunquam licèt falsum testimonium dicere, nec per consequens ad tormenta, vel gravia damna vitanda, potest aliquis sibi falsum crimen imponere.

Confirmatur : Si enim Scriptura prohibeat mentiri ad salvandam vitam proximi, ut ait Alexander III. jam relatus, à fortiori prohibet mentiri & falsum proferre testimonium, ad procurandam mortem sibi, ut per illam tormenta, vel damna gravia vitentur. 101

Quod etiam hæc Tamburini assertio horrorem humanæ menti incutiat, manifestum est; quia ex ea evidenter sequitur, licere seipsum absque speciali Dei jussu occidere : sicut enim qui falso testimonio alium perimit, seu perimi facit, homicida est; ita qui seipsum falso testimonio interemit, sui cida est; nam quid refert quod seipsum ferro, vel linguâ perimat, dummodo seipsum perimat? Unde Augustinus exponens illud Psalmi 63. *Exacuerunt ut gladium linguas suas*, dicit Judæos, qui adversùs Christum falsum dixêre testimonium, *ipsum occidisse gladio lingua.* Et subdit : *nisi enim lingua gladius esset, non alibi diceret idem Psaltes: Filij hominum, dentes eorum arma & sagitæ*, ET LINGUA EORUM GLADIUS ACUTUS. Suicidium autem gravissimum esse peccatum, & gravius homicidio, fratricidio, & patricidio, idem S. Doctor lib. de patientia cap. 13. his verbis declarat : *Si patricida eò sceleratior est quàm quilibet homicida, quia non tantùm hominem, verùm etiam propinquum necat, & in ipsis paricidij quanto propinquiorem quisque peremerit, tantò iudicatur immanior; sine dubio peior est qui seipsum occidit, quia nemo est homini seipso propinquior.*

IV.

Licitum est cupere absoluto desiderio mortem pa 102
tris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis; quia nimirum ei obventura est pinguis hæreditas.

Hanc assertionem Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 3. num. 29. & 33. dicit esse probabilem, subindeque in praxi tutam, & citat pro ea Castro Palaum. Illa tamen non solùm improbabilis, sed etiam intolerabilis est; & vix sine animi horrore & aurium tinnitu audiri potest. Si enim liceat filio cupere absoluto desiderio mortem patris, intentione successionis hæreditariæ, pari jure licebit viro cælibi desiderare absoluto desiderio mortem mariti, intentione concumbendi cum ejus vidua in uxorem ducenda. Pari item jure licebit viro uxurato desiderare insuper absoluto desiderio mortem uxoris suæ, ut ita mediantibus

SS. Patres, relati à Ionne Sinnichio libro supra citato 8. 417. Tertullianus enim in Apolog. cap. 9. sic ait: *Nec homicidio semel interdicto, etiam conceptum uterò, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Homicidij festinatio est prohibere nasci: nec refert natam quis eripiat animam, aut nascentem disturbet: homo est & qui est futurus, & fructus omnis jam in semine est.* Item Minutius Fœlix in Octavio: *Sunt enim quæ in ipsis visceribus, medicaminibus ejectus originem futuri hominis extinguant, & parricidium faciant antequam pariant.* Similia habet D. Ambrosius lib 5. in Hexam. cap. 18. ubi medicamina illa, quibus abortus procuratur, *Parricidales tuccos* appellat; per hoc enim, fœminas ejusmodi parricidij crimine involvi. Cui subscribens Augustinus serm. 244. de tempore sic ait: *Mulier quæ fecerit hoc, per quod jam non possit concipere, quantoscumque parere poterat, tantorum homicidiorum ream se esse cognoscat.* Denique D. Hieronymus Epist. 22. cap. 5. *Nonnulle* (inquit) *cùm se senserint concepisse de scelere, abortivi venena meditantur, & necdum nati hominis homicidium faciunt, & frequenter etiam ipsæ commoriuntur, trium criminum reæ ad inferos perducuntur, homicidæ sui, Christi adulteræ, necdum nati filij parricidæ.* Unde in Ancirano extat Canon 21. de hujusmodi fœticidis ita disponens: *De mulieribus quæ fornicantur, & partus suos necant: sed & de his quæ aiunt secum ut nesve conceptos exterminent, antiquæ quidem definitio est, usque ad exitum vitæ eas ab Ecclesia removeri: humanius autem nunc definimus, ut eis decem annorum tempus pœnitentiæ tribuatur.* Ex quo planè apparet, quantopere Ecclesia primitiva horrendum procurandæ abortionis delictum detestata fuerit, cui tam gravem, tamque diuturnam pœnitentiam instituit. Facilè itaque ex illa assertione: *Licet procurare abortum ante animationem fœtus ut consulatur honori nuptiæ, cujusque vitetur infamia,* profectò enim infamiæ periculum ad tale facinus licitè perpetrandum sufficeret, vix ulla unquam abortionis procuratrix culpari posset, cùm vix unquam infamiæ periculum possit abesse.

A ingensque incommodum, habere mutilatum & truncatum: Et tamen veritatis Magister Christus, eum perhibet consentire in scandalum, qui non erubuit, aut abscindit abs se oculum, manum, aut pedem scandalizantem hoc est (ut explicant SS. Patres) qui non removet ac non secludit res omnes aut pericoloas, ansâ rumæ, & occasione peccandi ipsi præbentes, quales præcipuè sunt meretrices & concubinæ, juxta illud Proverb. 6. *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta eius non ardeant? aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ eius? sic qui ingreditur ad mulierem, non erit mundus cùm tetigerit eam.* Unde SS. Patres frequenter admonent, cætera vitia resistendo, libidinem verò fugiendo superari, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 6. *Fugite fornicationem.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 3. sic ait: *Cætera vitia vincuntur resistendo, quia quanto magis homo particularia considerat & tractat, tantò minus in eis invenit unde delectetur, sed unde magis anxietur. Sed vitium fornicationis non vincitur resistendo, quia quantò magis ibi homo cogitat particulare, tantò magis incenditur; sed vincitur fugiendo, id est totaliter vitiando cogitationes immundas,* ET QUASLIBET OCCASIONES. Quâ ergo fronte & audaciâ audet asserere Sanctius. *hominem non teneri ejicere concubinam, imò posse illam de novo admittere ad suæ famulatum,* QUANTUMCUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM, *si absque illa vitam transigeret tristius, & copula ab aliis præparatæ tædio ipsum afficerent.* Certè hæc verba ab auditu fidelium sunt procul arcenda; sicut & illa assertio quam etiam Lovaniensis Academia, *ut falsam, temerariam, & perniciosam* proscripsit: *Licitum est quærere directè occasionem proximam peccandi, pro bono spirituali,* AUT TEMPORALI, *nostro, vel proximi.* Audiendum potiùs prudens illud Augustini consilium: *Contra libidinis impetum apprehende fugam, si vis habere victoriam.*

B

C

III.

118 *Concubinarius non tenetur pellere domo concubinam, sed polluere solùm, se deinceps cum ea non peccaturum: quando ex relictâ vitam transigeret tristius.* Joannes Sanctius in select. disp. 10. num. 20. apud Dianam 3. part. tract. 15. resolut. 108. ubi sic loquitur: *Si concubina nimis utilis esset ad oblectamentum conjugati, vulgo* REGALO, *dum deficiente illâ, nimis ægrè ageret vitam, & aliæ copulæ tædio magno afficerent concubinarium, & aliæ famulæ ad id nimis difficilè inveniretur, ejicere illam non erit concubinario obligatorium, quia oblectamentum dictis circumstantiis consideratum, est majoris æstimationis, quam quodcumque bonum temporale, ob quod fas erit de novo admittere fœminam ad sui famulatum,* QUANTUM CUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM, *si aliam non inveniat paris qualitatis illarum telis, quæ sibi sunt maximè utiles: si enim ob hanc causam, tam receptam ejicere non constringitur, eodem jure admittere illam erit concessum.*

Hæc assertio, ut rectè aiunt Doctores Lovanienses, *fratri Ep carcerum placitis videtur consona, sta & evangelicarum regulis censetur aversa.* Nonne enim urgens est commodum, habere integrum corpus, oculis, manibus, pedibusque instructum;

IV.

D *Copula cum conjugata, consentiente marito, non* 120
est adulterium, adeòque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum.

Hæc assertio, quam novi quidam Casuistæ docent, est ordine tertia ex sepremdecim quas anno 1653. ad instantiam Archiepiscopi Mechlinensis Lovaniensis Academia censuravit, atque *ut falsam & erroneam* proscripsit: hujusque censuræ veritas & æquitas patet ex verbis illis Apostoli ad Roman. 7. *Quæ sub viro est mulier, vivente viro alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir eius, soluta est à lege viri. Igitur vivente viro vocabitur Adultera, si fuerit cum alio viro.* Ubi clarè Apostolus nihil amplius exigit ad hoc ut mulier altera nupta, dicatur adultera, quàm ut vivat vir ejus: vivit autem vir qui consentit in copulam fœminæ uxoris cum alio. Ergò talis uxor ex Apostoli doctrina debet dici adultera: ejusque copula adulterium.

Id enim ex ipsa nominis significatione patet: 121
nam ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 154. art. 8. *adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum thorum.* Sola ergo alienitas thori attendenda est, quando de adulterio quæstio proponitur: unde cùm maritus suo consensu non possit facere, ut suus thorus non sit alienus comparatione cujusvis tertij, planum est, illum non posse ullo suo consensu efficere, quòd accessus cujusvis tertij ad suam conjugem non sit adulterium. Mariti

suâ culpâ in morbum incidit, durante ægritudine, non teneatur jejunare, ut D. Antoninus, Cajetanus, Sylvester & alij Casuistæ communiter docent: secùs tamen qui labore illicito sese fatigavit, maximè si id fecerit in fraudem jejunij. Ratio disparitatis manifesta est: morbus enim jejunium reddit prorsus impossibile; lassitudo verò, seu defatigatio, illud tantùm molestius ac difficilius reddit: quid verò justius, quàm ut esperius jejunent nocentiores, & qui difficultatem jejunandi sibi suis sceleribus peperetunt? Et quid injustius, quàm ut illi à jejunio liberentur, qui propter scelera sua plus egent jejunijs; Quid etiam iniquius, quàm ut ille qui in fraudem jejunij sese nimium fatigavit, liberetur à lege jejunij, & ex tali fraude commodum istud reportet?

127 Ex his confutata manet alia Filiutij assertio, quâ teste Escobario tract. 1. exam. 13. cap. 3. asserit, *Eum qui dormire nequit, nisi vespere sumptâ cœnâ, teneri ieiunare, imò neque in prandio collationem sumere, quamvis hoc modo isti incommodo obviare posset. Quia* (inquit) *nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.* Egregiam sanè rationem, dignumque patellâ operculum! Quasi verò ille qui jejunat, nihil molestiæ aut incommodi ex jejunio reportare debeat; & unusquisque præceptum divinum aut Ecclesiasticum, eo modo quo potest, non teneatur implere?

128 Plures aliæ sunt circa jejunandi præceptum novorum Casuistarum laxitates, quas recensere sufficiet: illæ enim adeò absurdæ sunt, ut eas retulisse, confutasse sit.

In primis Tamburinus, inter novellos laxitatum patronos celeberrimus lib. 4. cap. 5. §. 1. num. 16. ait: *probabile esse fagimen inter lacticinia numerari, atque adeo posse recipi in ieiunio.* Et § 2. num. 4. asserit, *licere intra diem ieunij bibere vinum, mustum, cerevisiam, aquas ex herbis, vel ex eodem vino distillatas etiam de mane, etiam ob solam delectationem, etiam multoties in die, etiam in fraudem ieunij.* Idem asserit Escobarius ubi supra, de vino quod vocatur *Clarea*, gallicè *Hipocras*. Item idem Tamburinus §. 4. num. 3. docet Mendicamus, & eos qui ipsorum privilegijs gaudent, ut Patres Societatis JESU, posse in die jejunij prandere in hyeme, duabus horis cum dimidia ante meridiem, id est horâ sesquinonâ, & in æstate tribus horis cum dimidia ante meridiem, seu horâ sesquioctavâ: quod planè ridiculum est. Addunt alij, ova, & lactucina, tempore quadragemæ solùm prohiberi sub venali. Ita Fagundez apud Mercorum 2. p. art. 28. Alij, ut Paiqualigus, teste eodem Mercorò, volunt jejunij quatuor Temporum observari ex sola consuetudine, de qua non constat an sit introducta cum obligatione ad mortale. Denique Caramuel in Theol. fundam. num. 1128. omnes Religiosos à lege jejunij conatur eximere, hoc discursu: *Musici à ieiunio exeusantur: at omnes Religiosi sunt Musici, nec in mundo sunt Musici qui plus cantent quàm Monachi, Benedicti præcipue: Ergo Monachi non tenentur ieiunare. Quæ ratio idem de cæteris Religiosis evincit: nulli enim qui non cantent plus quam seculares.* Subdit postea: *Ergo si Religiosos etiam excludimus, qui erunt in Ecclesia Romana qui teneantur observare ieiunia? Volo non severe, sed sincerè eruditi.*

129 Quantùm hæc primævæ Ecclesiæ instituto repugnent, patet ex SS. Patribus: Hieronymus enim in Epistola ad Marcellam: *Nos* (inquit) *unam quadragesimam, ex Apostolorum traditione, congruo tempore ieiunamus.* Et Ignatius Epistola ad Philippenses, in fine: *Quadragesimale ieiunium ne spernatis.* Basilius item serm. 2. de jejunio, testatur jejunii quadragesimalis legem, suo tempore adeò religiosè observari fuisse solitam, ut nemo prorsus ab illa sese eximeret: *Non insula* (inquit) *non terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam desertus, ubi prædicatio ista non fuerit audita, sed & exercitus, & iter facientes, terra marique, mercatores quoque omnes similiter audiunt & suscipiunt.* Et rursus: *Nemo seipsum ex ieiunantium catalogo eximat, in quo omnia genera & omnium ætas, & omnes dignitatum differentiæ recensentur. Dives es, ne afficias contumeliâ ieiunium, dedignatus ipsum commensalem suscipere, ne aliquando te apud ieiuniorum legislatorem accuset. Pauper cavillis non impetat ieiunium, iam olim ipsum contubernale habens. Mulieribus autem velut respirare, ita etiam ieiunare proprium est, & secundum naturam. Pueri velut plantæ virides ieiunij aquâ irrigantur. Sensibus assuetudo & familiaritas ab antiquo ad ipsum, levem facit laborem &c.*

VII.

Qui alium movet ad inducit ad inferendum grave damnum tertio, v. g. ad domum eius aut segetem incendendam non tenetur ad restitutionem illius damni illati. Stephanus Baunius in summa peccatorum, pagina 307. & 308. editionis sextæ. 130

Hujus assertionis falsitas patet ex Gregorio IX. cap. *si culpa* x. de injurijs & damnato, ubi ait: *Si culpâ tuâ factum est damnum, vel iniuria irrogata, seu alijs irrogantibus opem tulisti, aut hæc impetitiâ tuâ sive negligentiâ evenerunt, iure super hu* SATISFACERE TE OPORTET. Sed damnum factum ex suasione & inductione alicujus, ejus culpa factum est, ut patet: Ergo juxta leges Pontificias tenetur ad restitutionē illius. Unde Academia Lovanensis ait hanc Bauni assertionem esse *apertè falsam, & receptißimis iustitiæ regulis contrariam.*

Confirmatur ex D. Thoma 2 2. qu. 62. art. 7. sic dicente: *Quicumque est causa iniustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directè scilicet & indirectè: directè quidem quando aliquis inducit alium ad accipiendum; & hoc quidem tripliciter; primò quidem modo, movendo ad ipsam acceptionem, quod fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expressè, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit: alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum recepta t, vel qualitercunque ei auxilium fert: tertio modo ex parte rei acceptæ, quia sic particeps est furti vel rapinæ quasi socius maleficij. Indirectè verò quando aliquis non impedit, cùm possit & debeat impedire: vel quia subtrahit præceptum, sive consilium, impediens furtum vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quæ bus versibus comprehenduntur.* 131

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus.
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Quin imò idem S. Doctor ibidem in solutione ad 2. apertè docet ad restitutionem principaliùs teneri jussorem, quàm ipsum factoris executorem. Quòd Cajetanus, Bannez, Tannerus, & alij interpretes, ad consultorem & inductorem extendunt. Et sanè cùm jussor, consultor, & generaliter inductor, potiores partes teneant in crimine iniquæ acceptionis, vel gravis damni illationis, mirum est venisse cuiquam in

mentem,

mentem, ut eorum quempiam ab onere restitutionis eximeret.

132 Confirmatur amplius : Idem S. Doctor ibidem qu. 71. art. 3. docet quod quia *Advocatus & auxilium, & consilium praestans ei cujus causa patrocinatur, si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Ergo à fortiori censet, eum qui per consilium aut suasionem movet alium ad furandum, vel ad inferendum grave damnum tertio, teneri ad restitutionem seu reparationem damni illati.

VIII.

133 *Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per parva furta, quantumcumque sit magna summa totalis.* Baunius ibidem pagina 220.

Hanc assertionem, quam etiam, ad instantiam Archiepiscopi Mechlinienſis, Academia Lovaniensis reprobavit, rectè ac eruditè confutat Sinnichius § 442. ubi sic discurrit. Æquè repugnat justitiæ retinere rem notabilem alteri debitam, ac eandem uno actu auferre: si ergo hoc postremum, ipsis etiam laxioribus facentibus, sit peccatum mortale, quo verisimiliter modus colore negari potest, primum illud esse mortale peccatum?

134 Nec refert quod singulæ minutæ ablationes forte fuerint peccata duntaxat venialia : quia restituendi obligatio non ex solo acceptionis titulo, sed etiam ex titulo rei acceptæ nascitur; ut proinde res gravis, & sub mortali, quotiescumque res aliena notabiliter pretiosa detinetur, quomodolibet ea ad dominum pervenerit. Unde non solùm qui per multa peccata, sed etiam qui absque ullo peccato ad possessionem rei alienæ notabiliter pretiosæ pervenerunt, eam gravem restituere, cognita rei alienitate, obligantur. Sive igitur auferendo, sive detinendo rem alienam notabilis valoris, contingat se habere plus notabiliter quàm debeas, & alterum ex adverso minus notabiliter quàm debeat, grave procul dubio vulnus infligis justitiæ, quæ utique exigit, ut unicuique suæ possessio ita adæquetur juri possidendi quo pollet, ut nemo plus aut minùs possessionis habeat quàm juris; item ut consimili planè modo habeat se possessio unius cujusque ad possessionem cujuslibet alterius, quo se habet ipsius jus ad jus alterius. Ex quo præceptum, imò & unicum Bauni fundamentum ananet solutum.

IX.

135 *Præceptum servandi festa non obligat sub mortali, sepositio scandalo, si absit contemptus.* Huic assertioni, quam facultas Theologica Lovaniensis, ad instantiam Archiepiscopi Mechlinienſis reprobavit, favet Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. num. 12. ubi ait : *Leges Ecclesiasticas non multùm frequenter sub mortali obligare.*

Oppositum communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. qu. 96. art. 4. sic dicente: *Leges humanitùs positæ, si justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ, à lege æterna, à qua derivantur, secundùm illud Proverb. 8. Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Quod confirmat in resp. ad 1 his verbis : *Apostolus ad Roman. 13. dicit. Omnis potestas humana à Deo est: & ideò qui potestati resistit in his quæ ad potestatis ordinem pertinent, Dei*

A *ordinationi resistit, & secundùm hoc efficitur reus quantùm ad conscientiam.*

Idem docet Bellarminus specialiter de præcepto Ecclesiastico observandi festa, lib. 3. de cultu Sanctorum cap. 20. ubi sic discurrit : *Iure divino præciptur, ut aliqui dies festi observentur, & tamen nulli sunt certi dies à iure divino determinati : Ergo debuit esse in Ecclesia potestas determinandi certos dies, & obligandi ad eorum observationem; quia aliòquin non servaretur ius divinum* Unde quemadmodum obligatio servandi dies festos, à Deo olim peculiariter determinatos, fuit gravis, & sub mortali, ut patet ex pœna mortis & lapidationis in violatores decretâ, de qua Exodi 31. & Numer. 15. ita similiter gravis censeri debet obligatio observandi dies festos, ab Ecclesia in locum veterum illorum festorum subrogatos; subrogatum enim fortitur naturam ejus in cujus locum subrogatur. Nullo ergo pacto audiendus est, sed omnimodè repellendus quisquis asserere præsumpserit, *Præceptū servandi festa non obligare sub mortali, sepositio scandalo, si absit contemptus.* Et hæc assertio favet errori Lutheri in libro adversùs Catharinum sic dicentis : *Duodecima facies Antichristi est festorum dierum observatio, cùm omnes dies sint liberi, & ad servandum, & ad laborandum.*

B

X.

C 137 *Satisfacit præcepto Ecclesiæ de audiendo sacro, qui duas eius partes, imò quatuor simul adversis celebrã, tribus audit.* Escobar tract. 1. exam. 11. num. 73. editionis Lugdunensis anni 1646. Ex quo infert *posse brevissimo temporis interstitio missam audiri, si quatuor v. g. altaribus variæ missæ proportionatâ temporis anterioritate sic celebrentur, ut dum una inchoatur, secunda ab Evangelio tunc in consecrationem procedat, tertia à consecratione in consumptionem, quarta denique à consumptione usque ad terminum.*

D Ubi obiter notandum cum Sinnichio §. 399. novos Casuistas, & laxitatum patronos, pedetentim processisse in pejus : cùm enim pridem aliqui docuissent satisfieri præcepto audiendi missam auditione successivâ duarum medietatum diversarum missarum, etiam ordine inverso : alijnde inferebant satisfieri eidem præcepto, auditione etiam simultaneâ diversarum missarum, ac demum alij longiùs progressi contenderunt satisfieri eidem præcepto, auditione etiam simultaneâ trium vel quatuor partium diversarum missarum. Quæ progressionis regula, cùm tam benè locum habeat respectu viginti, vel etiam quadraginta partium totidem respectivè missarum diversarum, si hæc Escobarij, & aliorum recentiorum Casuistarum assertio vera esset, sequeretur missam uno ferè momento posse audiri : quod planè ridiculum & nugatorium est. Unde Academia Lovaniensis hanc assertionē, *ut falsam, & præceptorum Ecclesiæ elusivã*, proscribens, subdit: *Nec enim minorem habet apparentiam de quatuor sacri partibus, quàm de viginti.*

E 138 Plura alia circa audiendam missam sunt novorum Casuistarum laxitates omnino intolerabiles. Tamburinus enim lib. 4. cap. 2. §. 1. num. 3. censet satisfieri præcepto audiendi missam, etiamsi quis non interfit consecrationi : *Quia potest* (inquit) *adhærere opinioni asserenti sacrificij essentiam in communione consistere, atque adeò non esse dicendus omisisse sacrificium.* Asserit etiam ibidem §. 2 num. 7. probabilem esse, sufficiendo in conscientia curam, aliquorum sententiam, qui dicunt

missam

missam omitti posse sine culpa in die festo, propter lucrum quod tunc cessaret, si quis missæ adesset. Et infra §. 3. num. 9. idem censet de opinione aliorum, qui affirmant prævisionem carentiæ missæ non obstare, quominus quis proficiscatur venatum ad locum desertum, ubi ob penuriam sacerdotis nequibit die festo missam audire. Item lib. 1. c. 3. §. 8. nu. 12. dicit, *In audiendo missam de præcepto, vel recitando horis ex obligatione, satis esse attentionem externã; unde posse quemlibet voluntariè distrahi.* Et l. 3. c. 5. §. 3 n. 3. docet *Te satisfacere præcepto, si horas recites animo non satisfaciendi:* Cui doctrinæ consonat alia quam tradit Fagundez resol. moral. præcep. 2. l. 1. cap. 4. num. 4. ubi docet, *Eum qui facit confessionem voluntariè nullam, satisfacere præcepto Ecclesiæ.*

XI.

239 *Infidelis cui proponitur nostra fides ut magis credibilis apparet, non tenetur ad recipiendam nostram fidem.* Thomas Sanchez, Joannes Sancius, & Diana, apud Elsobrium Theol. moral. p. 39. quibus subscripsit Erardus Billius tract. 3. cap. 1. de fide, ubi ait quod puer in hæresi educatus, *non peccat credendo hæresi sibi propositæ, & quam à parentibus edoctus est, nisi habeat argumenta convincentia, & probabilitatem excludentia suæ secta: quandiu enim probabilis est, non peccat eam sequendo. Quò fit ut multæ puellæ usque ad vigesimum annum vix censeri possint hæreticæ, quantumcumque ad cœnam, ut appellant, accedant. Quis enim dicet eas non habere argumenta probabilia suæ secta? at nemo peccat sequens opinionem probabilem.*

240 Hæc assertio plusquam falsa est. Primò, quia licèt Hæreticus ignorantiâ invincibili sui erroris laborans, non peccet, & sit materialiter duntaxat hæreticus, (nam ut infra ostendemus contra Jansenium & Wendrochium, error seu ignorantia invincibilis excusat à peccato) ille tamen cui fides Catholica videtur magis credibilis, & probabilis non laborat ignorantiâ invincibili, sed vincibili: tum quia ratione formidinis annexæ opinioni minùs probabili, errorem aliquo modo prævidet: tum etiam quia sequendo sectam illam, quæ ipsi apparet minùs probabilis, seu minùs consona veritati, & relinquendo aliam, quæ probabilior & credibilior, seu veritati conformior aut vicinior ipsi videtur, veritatem contemnit, & parum de ipsa curat: Ergo illa non excusatur à peccato.

241 Secundò, quando illi Authores dicunt quod error probabilis excusat à peccato, vel loquuntur de probabilitate vera, vel duntaxat apparenti; Primum dici non potest, cum nullus error aut hæresis veram probabilitatem, sed duntaxat falsam & apparentem habere possit. Nec etiam secundum, aliàs sequeretur nullum ferè propter hæresim damnare posse hæreticum; cum nullus sit penè, qui non affirmare possit sibi sectam suam videri probabilem. Ex quo ulterius sequeretur ad salutem in sua quemque Religione, quam probabilem putat, posse pervenire. Unde Caramuel in probabilitatis doctrina versatissimus, & omnes ejus consectationes apprimè callens, imparem huic difficultati resolvendæ se agnovit, eique videtur succumbere, dum in Theologia fundamentali pag. 472. refert, & insolutum relinquit dictum cujusdam Basanomeni Lutherani, qui fatebatur fidem Romanæ Ecclesiæ esse quidem probabilissimam, adeòque securissimam, sed contendebat etiam Lutheranam, quam profitebatur, esse probabilem, atq; adeò securam, subindeque sibi licere esse in quieta conscientia apud Lutherum, & in ejus secta se posse salutem consequi. *Quia Basanomenus* (inquit) *Lutheranorum filius, & in Lutherana urbe natus, inter Lutheranos nutritus, magistros habuit & prædicantes Lutheranos; sis ub primùm Valerianum, magnum Capucinorum decus, & alios audivit inculcantes, vel esse redeundum ad Romanam Ecclesiam, vel recedendum à Christo, fervidè insurrexit, & dixit: Christianismus probabilissima Religio est, & sub ipso dantur sectæ antiquiores, iuniores, severiores, benigniores, universaliores, minùs universales (& præcipuè Romana, Lutherana, Calvinana)* QUÆ SUNT VERE PROBABILES. *Ergo mihi Lutherano non est necessariò redeundum ad Romanam Ecclesiam, aut recedendum à Christo. Nam præter Romanam Religionẽ, cui probabilitatem non nego, etiã Lutherana est Christiana, & probabilis, & multò Romanâ benignior. Vim rationis iam penetras, iam vides quò respiciat hæreticus. Tenet primò esse probabile, quòd Deus mentiri nequeat; secundò esse probabile, quòd revelarit sacram paginam, & si velit, ut sic loquar, dixerit; tertiò esse probabile, quod eandem Romana Ecclesia benè exponat; & tamen addit iis non obstantibus, harum antitheses esse probabiles. Resolutionem hanc sic ille confirmat & dilucidat: Doctrina Aristotelis, inquit, prout hodie traditur in Academijs Italicis, Hispanicis, Gallicis, probabilissima est; nec contra hanc ipsam probabilitatem militat mundi æternitas & animæ rationalis mortalitas: nam isti, & similes errores sunt expuncti, nec iam traduntur à Christianis Philosophis. Hæc ipsa doctrina, & schola Aristotelis in tres sectas dividitur, Thomisticam, Scoticam & Nominalem; omnes plausibiles. Dicant Dominicam: nostra schola Aristotelica est, & antiquior Nominali & Scoticâ: Ergo redeundum ad ipsam, vel recedendum est ab Aristotele. Quid inde? Nam à Franciscanis videbuntur, qui æquo iure reponent, vel admittendam esse Scoti scholam, vel relinquendum Peripatum. Tunc enim argumentatio urgeret: cùm vel una sub Christo Religio, vel una sub Aristotele schola demonstrationes produceret. Nam si una secta demonstraretur esse vera, reliquæ demonstrarentur esse falsæ, reliquæ demonstrarentur esse falsæ, & in nostro casu, ait Basanomenus, omnes has Religiones (Romanam, Lutheranam, Calvinianã) esse Christianas & probabiles iudico; & omnes has scholas (Thomisticam, Scoticam, & Nominalem) esse Aristotelicas & probabiles censeo; & hanc ob rem ratiocinio illo disiunctivo, vel redeundum est ad Romanam Ecclesiam, vel recedendum est à Christo, convinci aut urgeri non possum. Nec antiquitatem ipse & Concilia generalia morabitur: hæc enim ut ait, probabilia argumenta, & non evidentia ministrant: quoniam schola Aristotelis, Christi religione multò antiquior, & Academia Peripatetica multò numerosiores magistros habent, quàm generalia Consilia, & si licet P. Magno doctrinam Peripateticorum de errore & tyrannide arguere, cur non licebit Basanomeno esse & cautiori? Cur non dicere, Romanam quidem Ecclesiam esse probabilissimam, adeòque in foro interno esse securissimam; & tamen hoc ipso nõ obstante, Lutheranam quam ipse profitetur, esse etiam probabilem, atque æquè Christianam, ac securam;* IMO SECURIOREM OMNINO, QUONIAM MINUS PROBABILIS SENTENTIA, SI BENIGNIOR, ETIAM SECURIOR EST. *Cur non licebit addere, se esse in quieta conscientia apud Lutherum, adeòque non tene-*

ri redire ad Eccleſiam Romanam, nec à Chriſti Reli- A *gione ſecedere.*

142 Hæc Caramuel. Ex quibus liquet, illum vim hujus conſecutionis probè noviſſe, eamque tacitè ſaltem & indirectè approbaſſe, nempe: *Si nullus hæreticus, quandiu eius ſecta ſibi apparet probabilis, peccat credendo hæreſi ſibi propoſitæ, nullus ferè propter hæreſim poterit damnari hæreticus; cùm vix ullus ſit cui eius ſecta non videatur probabilis, proinde poterit quilibet in ea Religione quam profitetur ſalutem conſequi.*

Scio alios Recentiores, has conſecutiones non admittere, imò ab ipſis abhorrere. Sed ut rectè B ait Caramuel, *vel omnia debent transglutire, vel à principali opinione diſcedere.* Unde redit illud Auguſtini, quod ſupra retulimus; *Hoc tu quidem non ſentis, ſed hoc ſequitur illa quæ ſentis. Muta ergo antecedentia, ſi vis cavere ſequentia.*

XIII.

143 *Dare pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, ut motivum, quo voluntas collatoris ad illud conferendum inducatur, non eſt ſimonia, ſi non detur ut pretium beneficio æquale.* Valentia tomo 3. diſ. 6. qu. 16. p. 3. Tannerus, Eſcobarius, Sanctius, Milhardus, & alii recentiores Caſuiſtæ.

Oppoſitum colligitur apertè ex D. Thoma 2. C 2. qu. 100. art. 2. ad 5. ubi ait: *Antequam alicui acquiratur ius in Epiſcopatu, vel quacumque dignitate, vel prebenda, per electionem, vel proviſionem, ſeu collationem, ſimoniacum eſſet adverſantium obſtacula pecuniâ redimere: ſic enim pecuniâ pararet ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam.* Ex quibus verbis hoc argumentum conficio. Per pecuniam parere ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam, juxta D. Thomam, vera ſimonia eſt: Sed qui dat pecuniam, ut temporale incitamentum, quo animus collatoris ad conferendum ſibi beneficium inducitur, pecunia parat ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam; eâ enim ut medio ſeu inſtrumento utitur ad excitandam & flectendam collatoris voluntatem ut ipſi beneficium conferat: Ergo ille verè ſimoniacus eſt. Unde Eccleſia ſemper pro ſceleratis & ſimoniacis habuit eos omnes, qui pecuniâ ſibi ad ſacerdotium, & aliæ Eccleſiæ miniſteria aut beneficia viam muniunt, & hanc nundinationem, quavis arte, quovis colore fucatam, ſimoniacum ſcelus appellavit. Hinc generatim negant Canones fas eſſe per pecuniam ad Eccleſiæ dignitates pervenire, ut patet ex Canonibus Apoſtolicis Can. 30 ubi ſic dicitur: *Si quis Epiſcopus, aut Presbyter, aut Diaconus, per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, deponatur.* Hinc etiam generaliter vetantur, ne quis ad Eccleſiæ munia conſequenda aliquid offerat vel promittat, ut conſtat ex Concilio Tolet. 8. in quo ſic habetur: *Si quis pro percipienda ſacerdotij dignitate quo libet præmium detectus fuerit obtuliſſe, ex eodem tempore anathematis ſe noverit opprobrio condemnatum.* Item in Concilio Melphitano anni 1090 ſtrictè vetatur, *Ne quis dato, vel promiſſo, vel precio vel ſervitio, eâ intentione impetet Epiſcopalem nitatur aſſequi dignitatem.*

144 Confirmatur: Cùm D. Petrus Simonem Magnum de ſimoniæ ſcelere increpavit, de hoc eum reprehendit quòd donum Dei pecuniâ poſſideri poſſe exiſtimaſſet, ut patet ex verbis illis Actor. 8. *Pecunia tua tecum ſit in perditionem, quoniam donum Dei exiſtimaſti* PECUNIA POSSIDERI: Sed quod pecuniarij muneris præſtatione per modum illecebræ permoventis obtinetur, tam benè pecuniâ poſſidetur, ac illud quod per ipſam ſub formalitate pretij ſumptum acquiritur, ut de ſe patet: Ergo qui dat pecuniam ut motivum, quo voluntatem collatoris ad conferendum ſibi beneficium inducat, tam benè ſimoniæ labe inficitur, quàm qui illam præbet ut pretium beneficio æquale.

Confirmatur amplius: Si ad Simoniam neceſſario requiratur, ut pecunia per modum pretij beneficio æqualis offeratur, vel conferatur, tam rarum erit Simoniæ vitium, ut ab ejus labe omnes 145 Simoniaci facilè ſe purgare poſſint, dicendo ſcilicet ſe temporale pro ſpirituali dare, non tanquam pretium, ſed tanquam motivum. Imò & ipſe Simon Magus, Simoniacorum omnium parens eâdem diſtinctione, ſeu præciſione metaphyſica, ab eodem ſcelere facilè excuſari poterit: nam cùm pro impetranda gratia impertiendi Spiritum ſanctum per manuum impoſitionem, pecuniam offerendo Apoſtolis, vendidi aut emendi, vel pretii verbis nequaquam uſus fuerit, ut patet ex verbis Scripturæ ſupra relatis, dici poterit ipſum obtuliſſe Apoſtolis pecuniam, non ſub formali ratione pretii, quo talem poteſtatem emeret, ſed duntaxat tanquam motivum quo eorum voluntatem ad eam ſibi conferendam inclinaret: neque enim ille curabat modum, ſed tantùm ut rem quoquo modo aſſequeretur. Similiter à labe Simoniæ purgari poſſet Balaam Propheta, à quo Simonia vetuſtiori vocabulo *Balaamia* dicitur, ut notat Adrianus quodlibeto 9. quæſt. 2. poſſet enim pariter dici, ipſum munus à Moabitico Rege ſibi miſſum acceptaſſe, non ut pretium propheticæ maledictionis, ſed ut motivum: neque enim vel Rex curabat, quonam titulo ille munus acciperet, dum quoquo modo ad maledicendum hoſtibus eum permoveret; nec Balaam admodum curabat, quonam titulo oblatum munus ſibi obveniret, ſed ut quoquo modo ſuam avaritiam inde expleret. Idem cum proportione de Giezi, & de omnibus alijs Simoniacis dici poſſet. Ergo ſi ſtandum ſit novorum Caſuiſtarum doctrinæ, & ſi D præfata diſtinctio pecuniæ in ratione motivi, & in ratione pretij valeat, & ſufficiens ſit ad vitandam ſimoniam, peccatum ſimoniæ à rebus humanis exulabit, & in mundum Platonicum demigrabit, vel ſolùm à bardis & ſtupidis, qui diſtinctiones illas & præciſiones metaphyſicas capere nequeunt, committetur. Unde Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 864. *Si ſcriptor* (iuquit) *ſcrupuloſus ſit, nulla erit circumſtantia ab hoc contagio libera ſi autem audentior, ipſius ſimonia conceptus*, ERIT IDEA PLATONICA, *ut dicitur, quæ non reperitur in rebus.*

Nec valet quod aliqui Recentiores dicunt; E nempe eum qui pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, per modum illecebræ promoventis, non verò per modum pretij beneficio æqualis confert vel offert, non committere quidem Simoniam contra jus divinum, quia ad hanc requiritur quod temporale pro ſpirituali detur ut pretium, eſſe tamen reum ſimoniæ contra jus poſitivum, quia leges & Canones Eccleſiæ id vetant. Non valet (inquam) quia S. Thomas in 4. diſt. 25. qu. 3. art. 3. ad 1. docet quòd ſi Judex ſpiritualis munere aliquo, ſive parvo, ſive magno, flectatur ad aliquid faciendum, ſimoniacus eſt coram Deo; 146

Dicendum

Dicendum (inquit) *quòd Eccleſiæ iudicium eſt quantùm ad exteriora, & quia non eſt probabile quòd animus Judicis ſpiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideò in parvis muneribus Judici datis non iudicat ſimoniam committi: ſed apud Deum qui cor videt, ſimonia eſt & parvis & in magnis muneribus*, SI ANIMUS JUDICIS EX EIS FLECTATUR. Quibus verbis apertè docet committi ſimoniam contra jus divinum, quando muneribus, ſive parvis, ſive magnis, aliquis inducitur ad aliquid ſpirituale conferendum. Ibidem etiam in reſp. ad 4. ait, quod *Qui dat aliquid ſpirituale ..... ſi principaliter moveatur favore precum vel timore rogantis*, QUANTUM AD JUDICIUM DIVINUM, *ſimoniam committit & rogatus, & rogans, ſi hoc intendat.* Unde Suarez in tract. de Simonia cap. 3. pro hac ſententia S. Thomam, & alios antiquos Theologos & Canoniſtas refert: *Sapiſſimè* (inquit) *legimus apud Authores tam Theologos quàm Canoniſtas, ſimoniam mentalem committi, quoties per ſpiritualem actionem vel dationem principaliter intenditur acquiſitio alicuius commodi temporalis. Ita tenent Gloſſa, Hoſtienſis, Panormitanus, Navarrus, Covarruvias, S. Thomas, Cajetanus, Major, Durandus, Aliſiodorenſis, Adrianus, Antoninus, Cordubæ Gerſon, &c.*

147 Addo quod, cum Eccleſia non poſſit mutare naturas rerum, nec efficere quòd ſimonia ſit id quod verè ſimonia non eſt, ſi oblatio pecuniæ per modùm illecebræ ad conferendum beneficium permovens, ſimoniæ labe careat, ex eo præcisè quòd Eccleſiæ legibus & canonibus vetetur, ſimoniaca dici non poterit: ſubindeque vera ſimonia à rebus humanis exulabit, & ut verbis Caramuelis, utar, *erit idea Platonica, quæ non reperitur in rebus.*

148 Id explicari & illuſtrari poteſt exemplo ex novorum Caſuiſtarum doctrina deſumpto: illi enim communiter docent, contractum qui ab Hiſpanis *Mohatra* vel *Baratra*, & ab Italis *Stoco* appellatur (qui tunc fit quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio ſummo, & ſtatim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit) non eſſe verè uſurarium, & uſuræ labe reipſa carere: de quo infra. Sicut ergo ſi talis contractus Eccleſiæ legibus & Canonibus prohiberetur, quemadmodum civilibus legibus ventus eſt, ineptè quis diceret, mercatores contractum illum exercentes, non eſſe quidem uſurarios, uſurâ contra jus divinum, ab uſura tamen contra jus Eccleſiaſticum non eſſe immunes; quia cum Eccleſia non poſſit rerum naturas mutare, ſuis legibus & canonibus efficere nequit, quòd uſura ſit id quod verè uſura non eſt. Ita ſimiliter, ſi oblatio pecuniæ, per modum illecebræ, ſeu incitamenti, ad conferendum beneficium permoventis, ſimoniæ labe revera ſit expers, ex eo quod legibus & Canonibus Eccleſiæ vetetur, verè ſimoniaca non erit, nec eo nomine, niſi negando, & terminus abutendo, donari poterit: unde inepta planè ad oppoſitum & chimerica videtur diſtinctio illa ſimoniæ in ſimoniam juris divini & juris Eccleſiaſtici, quam ad vim rationum præcedentium eludendam recentiores Caſuiſtæ excogitarunt.

149 Ex dictis confutata manet alia Eſcobarij aſſertio, quâ docet tract. 6. exam. 2. num. 14. Simoniacum non eſſe, qui promiſſâ ſine intentione ſolvendi pecuniâ ad ſacerdotium pervenit, Cum enim *pecuniâ paraſſe ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam*, verò ſimonia ſit, ut ex D. Thomâ ſupra vidimus, & ille qui pecuniâ promiſſâ, ſine intentione ſolvendi, ad ſacerdotium pervenit, eâ ſibi viam ad illud obtinendum non minus paraverit, quàm ille qui pecuniam de facto exhibuit, planum eſt, illum non minus eſſe ſimoniacum, nam utrobique pecunia ratio eſt cur beneficium conferatur. Unde in Conſilio Melphitano ſupra relato, non modò ne pro beneficio obtinendo pecunia detur, ſed etiam ne promittatur, vetitum eſt.

Confirmatur: Quod in judiciis corruptio eſt, id in obtinendis beneficiis eſt ſimonia: Sed non minus corruptor judicij eſt, qui argentum pollicitus eſt Judici, nec præſtitit, quàm qui promiſit & & præſtitit: Igitur non minus ſimoniacus eſt, qui promiſit cum nolit ſolvere, quàm qui promiſit & ſolvit.

XIII.

Cùm numerata pecunia pretioſior ſit numerandâ, 150
& nullus ſit qui non maioris faciat pecuniam præſentem, quàm futuram poteſt creditor aliquid ultra ſortem à mutuatorio exigere, & eo titulo ab uſura excuſari. Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 799. relatus à Sinnichio §. 443.

Hæc aſſertio non ſolum improbabilis, ſed etiam erronea & intolerabilis, eſt. Cum enim pecunia ex ſe & ex natura ſua ſit ſterilis, non minus contra naturam eſt, ut quis ex ea fructum mediante fœnore expectet, quàm ſi ex mula, ex ſua naturâ ſterili, mulum gigni ſperaret. Unde Ariſtoteles 1. Politic. cap. 7. relatus à D. Thoma 2. 2. qu. 78. art. 1. ad 3. docet quòd uſuraria acquiſitio pecuniarum eſt maximè præter naturam, quia in fœnore NUMMUS NUMMUM PARIT. Hinc Baſilius Magnus in pſal. 14. Pecuniam BESTIAM FOECUNDAM appellat, non quidem quod ipſa ex natura ſua vim gignendi habeat, ſed quòd humana nequitia & avaritia fœtum ex ea innaturalem extorqueat.

Quæres, an contractus *Mohatra*, ſupra expli- 151
catus, licitus ſit, & careat labe uſuræ?

Reſpondeo ſi talis contractus fiat cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis præviè inito, ut communiter fieri ſolet, ipſum eſſe illicitum, & manifeſtam uſuræ palliationem, quicquid recentiores Caſuiſtæ in contrarium dicant. Ratio eſt: quia lucrari aliquid ultra ſortem, ex vi mutui præcisè, uſura eſt, ut omnes fatentur: Sed per illius contractus ambages, mercator ultra ſortem, ex vi mutui, intendit lucrari, & de facto intra breve tempus lucratur id, quo ſummum mercium pretium ſuperat infimum; ut enim ſupra dicebamus, contractus *Mohatra* tunc fit, quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio ſummo, & ſtatim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit: Ergo contractus ille quando fit cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis præviæ inito, verè uſurarius eſt, merumque fœnoris integumentum, ſeu manifeſta uſuræ palliatio dici debet. Unde præclare Ambroſius lib. de Tobia cap. 24. *Quodcumque* (inquit) *ſorti accedit, uſura eſt. Quod velis ei nomen imponas, uſura eſt. Si licitum eſt, cur vocabulum refugis, cur velamen obtexis? Si illicitum eſt, cur incrementum requiris?* Appellent

lent ergo recentiores Casuistæ hunc contrarium quocumque nomine voluerint, ipsum *Mohatram Barattam, Stoco*, aliisque barbaris nominibus nuncupent, *nomina tantùm non res mutantur, quasi mutato nomine culpa transfertur & pœna*, ut supra ex Innocentio III. dictum est.

A

XIV.

Vix unquam tenetur aliquis ad eleemosynam præcisè ex superfluo statûs, cùm vix unquam huiusmodi superfluum in secularibus, etiam in Regibus, inveniatur. Vazquez in opusc. de eleemosyna, & plures alij recentiores Casuistæ.

152 Oppositum expressè docet S. Thomas 2.2.q. 32.art 5 in corp. ubi ait: *Dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto; & dare eleemosynam est qui est in extrema necessitate.* Ex quo ibidem inferunt Cajetanus, Bannes, & alii D. Thom interpretes, ut eleemosyna fiat in præcepto, non requiri duo simul, scilicet superfluitatem in dante, & extremam necessitatem in recipiente, sed quodlibet eorum seorsim sufficere. Unde S. Doctor eadem parte q. 118 art 4. ad 2. sic habet: *Aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis*, VEL PROPTER SUPERFLUITATEM HABENTIUM. Quæ verba ibidem Cajetanus exponens, subdit. *Quia violatio legalis debiti in divitis, iustitiam violat, non liberalitatem; iniustitia autem ex suo genere est peccatum mortale utpote contra bonum proximi; ideò dives non dispensans superflua sed omittens ad emendum sibi dominium, ex sola ascendendi libidine, non solùm illicitè agit propter libidinem dominandi, & inordinatum amorem pecuniæ, sed mortaliter peccat contra proximorum indigentiam, occupando superflua*, QUÆ PAUPERIBUS DEBENTUR, EX HOC IPSO QUOD SUPERFLUA SUNT.

B

153 FAVET Gregorius Magnus homil. 33. in Evang. & de Cura Pastor. p. 3. admonit. 22. ubi notat eleemosynam in Scriptura nomine *iustitiæ* exprimi, ut innuatur non liberalitatem sed justitiam, subindeque non consilium sed præceptum esse, ut divites de superfluis necessaria indigentibus submittant. *Cùm quælibet necessaria* (inquit) *indigentibus ministramus sua illis reddimus, non nostra largimur: iustitiæ debitum potiùs solvimus, quàm misericordiæ opus implemus. Unde & ipsa veritas, cùm de misericordia cautè exhibenda loqueretur, ait: Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus. Cui quoque sententiæ etiam Psalmista concinens dicit: Dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in æternum. Cùm enim largitatem impensam pauperibus promisisset, non hanc vocare misericordiam, sed iustitiam maluit; quia quod à communi Domino tribuitur, iustum profectò est, ut qui accipiunt eo communiter utantur.* Idem docet Theodoretus orat. 9. de providentia, ubi ait: *Divitiæ à summo rerum administratore concessæ fuisse hominibus, ut fruantur necessariis, & ex earum abundantia egenis largientes, reddant eas temperantiæ ac iustitiæ materiam*; temperantiæ utique in ordine ad seipsos, justitiæ vero in ordine ad alios quorum indigentiæ subveniendum esse, summus ille administrator rerum sancivit.

C

D

154 Ex his patet primò, Vazquem, & alios recentiores Casuistas, præceptum eleemosynæ detruncasse ac mutilasse: illud enim (ut ex D. Thoma ostendimus) duo continet capita seu præcepta; uno jubemus necessaria in extremis pauperum miseriis elargiri; alio superflua in communibus pauperum necessitatibus erogare, juxta illud Christi Lucæ 11. *Quod superest date eleemosynam.* Si autem vix unquam divitibus, etiam Regibus, superflua suppetunt, ut ait Vazquez, quid clarius quam ipsos vix unquam superfluri largiendi lege ungeri?

Constat etiam falsum esse quod ait Laymann 155
lib. 2. tract. 3. cap. 6. num. 1. *Confessarius absolutionem à peccatis diviti non facilè negare debet, quod communes pauperum miserias sublevare monitus recuset: quia dives semper aliquam causam in specie præfert cur recusét*, nempe istam, *nihil habeo superflui.* Patet, inquam, hanc doctrinam esse falsam: quia dives ex debito legali, subindeque ex præcepto, & non solùm ex consilio, tenetur sibi superflua dare pauperibus, ut ex D. Thoma jam vidimus: unde si monitus à Confessario hoc facere recusét, & ex sola ascendendi libidine præcludat viscera sua pauperibus, ne quidquam de superfluo ipsis largiatur, absolutionis incapax est. *Quod sit mihi* (inquit Cajetanus opusc. de eleemosyna cap. 6.) *illud obtegere, quod si ilicet divitum confessiones audiri non possent, & Confessores damnationem incurrerent, audi Dominum Iesum Christum in Evangelio divitibus dicentem. facilius est camelum transire per foramen acus, quàm divitem intrare in regnum cœlorum; Confessoribus autem: si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadunt.*

Addo quod, causa illa seu excusatio quam præ- 156
texunt divites, ut ab hoc præcepto sese eximant, nempe *nihil habeo superflui*, frivola est: si enim divites res necessarias non cupiditate metirentur, quæ modum nesciunt, sed pietate judicarent, quæ necessitates ingeniosè contrahit, ut sibi super sit quod in officia liberalitatis effundat, multa invenirent superflua: juxta illud Augustini in Psal. 147. *Multa superflua habemus, si non nisi necessaria teneamus: nam si insania quæramus, nihil sufficit*, Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *Inopia pauca desunt, avaritiæ omnia.*

Non est etiam præter mittendum, novellos pro- 157
babilitatum patronos, dum ex una parte studeant placere divitibus, eos exonerando à præcepto largiendi de superfluo bonorum pauperibus, ex alia plurimum ipsi nocere, eosque furtis ac direptionibus pauperum exponere, dum docent pauperibus permissum esse furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi, ut videri potest apud Lessium lib. 2. cap. 12. dubit. 12. num. 71. Dianam, Escobarium, Tamburinum, & alios. Unde dùm illi volunt placere divitibus, fiunt inhumani erga pauperes; & dum volunt favere pauperibus, fiunt injusti erga divites, simulque ex eodem ore calidum & frigidum efflant, atque ut ait Simnichius, *Pauperibus unâ manu panem, alterâ lapidem ostentant.*

XV.

Absolutionis capax est homo, quantâvis laboret ig- 158
norantiâ mysteriorum fidei, & etiam si per negligentiam quoq; culpabilem nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis, & Incarnationis Domini nostri Iesu Christi.

Hæc assertio est postremus ex septemdecim articulis, quos Academia Lovaniensis ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis reprobavit: ejusque falsitas patet ex communion Theologorum sententia, asserentium cum S. Thoma. 2. 2. qu. 2. art. 7. & 8. in nova lege fidem explicitam mysterij Incarnationis, & Trinitatis, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessita-

E

tis

te medij esse ad salutem necessariam. Ut enim viator ad terminum perveniat, debet & locum ad quem tendit, & viam quâ ad illum rendit, agnoscere: *Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem, est mysterium Incarnationis, & Passionis Christi, iuxta illud Act. 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, inquit S. Thomas loco citato: terminus verò ad quem per fidem tendimus, est clara visio Dei Unius & Trini: Ergo nullus est id via salutis, nec consequenter capax
Disp. 6. art. 5. absolutionis, qui per negligentiam culpabilem ignorat mysterium Sanctissimæ Trinitatis & incarnationis. De quo plura in tractatu de fide.

§. V.

Corollarium notatu dignum.

159 EX his modernorum Casuistarum assertionibus, & pluribus aliis quæ brevitatis causâ prætermitto, patet illorum scientiam vix aliud esse quàm meram divinorum præceptorum elusionem; vel ut beliè dicebat Nicolaus Faber, Ludovici XIII. Galliarum Regis Præceptor, ARTEM CUM DEO CAVILLANDI; Gallicè, L'ART DE CHIQUANER AVEC DIEU. *Vix enim nullum est præceptum naturale aut positivum, quod quæstuosis illorum probabilitatibus obnoxium non sit, & eludatur*, ut ait Episcopus Gandavensis in Epistola Pastorali ad Clerum suæ diœcesis, suprà citata. Unde rectè & perbellè observavit Sinnichius libro sæpe citato de Saule Ex Rege §. 466. modernos Casuistas, experimẽto edoctos quàm ægrè contormentur mores humani legi divinæ, tentasse ex adverso conformare legem divinam moribus humanis; quasi lex Decalogi foret REGULA LESBIA, ad sui regulati normam, & ad quod quisque sentit & vult accommodabilis. *Regula enim Lesbia* (ait Erasmus in Adagijs) *dicitur, quoties præpostere non factum ad rationem, sed ratio ad factum accommodatur, & cùm lex moribus applicatur, non mores ad legem emendantur.* Quare Augustinus Conc. 1. in Psal. 48. *Hæc* (inquit) *est in hominibus magna & usitata perversitas, quâ cùm debeant ipsi vivere secundum voluntatem Dei, Deum volunt vivere secundum voluntatem suam; & cùm ipsi nolint corrigi, illum volunt depravari; rectum non arbitrantes quod ille vult, sed quod ipsi volunt.*

160 Posset hoc corollarium variis exemplis, quæ fusè prosequitur idem Sinnichius loco citato, declarari, sed istud sufficiet. Delectat v. g. luxuriosum aliquem conservari & cohabitare cum fœmina, quæ blanditijs suis ipsum ad peccandum sæpe illicit movetur Dei sermone talem occasionem fugere, & abscindere à se oculum, manum, aut pedem scandalizantem se, dicitque ei sæpiùs Spiritus sanctus hæc verba libri Proverbiorum: *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant; aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ eius?* Accedunt SS. Patres divini sermonis interpretes, eumque etiam admonent, *Inter Christianorum certamina, duriora esse prælia castitatis, ubi continua est pugna, & rara victoria: cætera vitia resistendo, libidinem verò fugiendo superari*, & alia quæ suprà fusè expendimus: Denique Apostolus ei præcipit ut fornicationem fugiat, & mollitiem ac immunditiam abhorreat, quia fornicarij, molles, & immundi regnum Dei non possidebunt. Sed venit benignius

A & laxus Casuista, hæc suggerens ei: *Concubinarius non tenetur domo pellere concubinam, quando eâ relictâ vitam transigeret tristiùs. Licitum est quærere directè occasionem peccandi, pro bono spirituali, aut temporali nostro, vel proximi. Fornicatio & mollities non sunt iure naturæ prohibitæ, subindeque si Deus eas non interdixisset, nunquam essent malæ, sæpe essent bonæ, & aliquando obligatoriæ sub peccato mortali. Copula cum coniugata, consentiente marito, non est adulterium. Licet aborsum procurare ante animationem fœtus, ad vitandum scandalum, aut puellæ infamiam*, & alia quæ suprà retulimus, & confutavimus: atq; ita moribus hominum depravatis legem divinam accommodare conatur, &
B regulam suo regulabili conformare, non verò mores hominũ ad Dei legem emendare & corrigere.

Sed quæso, AMICE LECTOR, si tuæ salutis cupidus sis, ne audias bonignos illos Decalogi in- 161
terpretes, qui humanarum probabilitatum præstigijs & blanditijs, ac benignioribus interpretationibus præcipua Dei præcepta eludere & evacuare conantur. *Tene te* (inquit) Augustinus) *ad legem Dei, & non sequaris prævaricatores eius: non enim secundum illorum sensum, sed secundum illius veritatem iudicaberis. Ne trahamur* (addit Lactantius) *authoritate cuiusquam, sed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hic temeritati locus est: in æternum stultitiæ pœna subeunda est, si aut persona nauis,*
C *aut opinio falsa deceperit.*

Christus non dixit homini, inter Dei legem & hominum interpretamenta constituto, cito consentiens benigniori Decalogi interpreti, sed *Esto consentiens adversario tuo. Quæramus* (ait Augustinus) *istum adversarium cui debeamus consentire, ne tradat nos Iudici, & Iudex Ministro. Quæramus illum, & consentamus illi. Si peccat, adversarius tuus est sermo Dei: verbi causâ, forsitan delectat te inebriari, dicit tibi: Noli. Delectat te adulterari: dicit tibi sermo Dei: Noli. In quibuscumque peccatis voluerit facere voluntatem tuam, dicit tibi, Noli. Adversarius est voluntatis tuæ, donec fiat author salutis tuæ. Oquàm bonus adversarius, quàm utilis adversarius! Non quærit nostram voluntatem, sed utilitatẽ. Adversarius est*
D *nobis, quandiu sumus & ipsi nobis, quandiu tu tibi inimicus es inimicum habes sermonem Dei: esto tibi amicus, & concordas cum ipso. Non furtum facies, audi & concordasti. Non mœchaberis, audi & concordasti. Non falsum testimonium dicas, audi & concordasti. Non concupisces uxorem proximi tui, audi & concordasti. In hu omnibus cum tuo isto adversario concordasti: dic mihi quid perdidisti? Non solùm nihil perdidisti, sed & teipsum qui perieras inveniſti.*

§. VI.

Casuistarum Apologia, à Sorbona, & Gallia Episcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur.

E

CUm mos iste in Ecclesia semper viguerit, *ut quo* 162
quisque foret religiosior, novellis adinventionibus contrairet, ut Vincentius, Lirinensis ait, non mirum quod nuper plures docti & vigiles Pastores, ac celebres Theologi, advertentes pernicioſam hanc novorum Casuistarum doctrinam, velut zizaniam quandàm in Ecclesiæ agro succrescere, sensimque ac delectabiliter plurium animos occupare, adversùs eam, & voce, & scriptis, fortiter ac generosè pugnarint,

ac de vagâ illa & effœmi in materia morum opinandi licentia, apud Ecclesiæ Præsules graviter conquesti fuerunt. Unde meritò hæc verba Chrysologi eis aptis adaptari possunt : *Superseminato zizaniorum grammine, dormiente patre familias, metuentes ne zizaniorum gramina à bellorum rediret offensam, quorum conscientia præter zizaniam boni seminis, nihil habebat : unde ad latum fur Domini prævenerunt, ne securi de innocentia, rectum de silentio sustinerent.*

163 Inter hos præcipui fuere Parisienses & Rotomagenses Parochi, pietate celebres, & sapientiâ ac eruditione præclari, qui anno 1653. ad Gallicæ Cleri Parisius de more congregatum, plura perversa dogmata ex novorum Casuistarum libris extracta, detulerunt, libello supplici eorum damnationem urgentes. Instabat tunc Comitiorum finis, nec temporis angustiæ, sicut nec alia graviora negotia finebant maturo tot propositionum examini vacare. Ne tamen Augustissima Synodus illius suo silentio probasse videretur, sed eas tacitè saltem reprobaret, imprimendas mandavit institutiones Confessariorum, à S. Carolo Borromæo editas, & ex Italico in Gallicum idioma ab illustrissimo Domino Petro de Marca, Archiepiscopo Tolosano translatas, quibus propositiones illæ, quas solemniter & in individuo damnare non poterat, generali quadam, venerabilique ac sanctâ censurâ affecerunt. Ut enim in Epistola instructionibus illi præfixa dicitur : *Novitas illa opinionum tuta Christianam morum disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterarunt, ut huiusmodi sententiâ quas ex ignorantia longè sit potior.*

Hoc ardore ex parte Parochorum gerebatur negotium. Pars autem adversa in sui defensionem operis parebat, in quo ejus Author omnes eloquentiæ conatus nervosque intendens, propositiones traducit ut à Parochis ut erroneas, scandalosas, & temerarias ab omni prorsus censuræ nota liberas, summa arte ostendere conabatur : prodit que in lucem anno sequenti 1657. sub hoc titulo & inscriptione : *Apologie des Casuistes contre les calomnies de Jansenistes.*

164 Videbatur liberalis Authoribus talis arx quædam munitissima, & inexpugnabile præsidium, eò præcipuè quòd Parochorum & Jansenistarum unum & eandem causam facerent ; licet in rei veritate nulla esset inter ipsos de quinque damnatis Jansenii propositionibus contentio, sed omnes perversa illa dogmata tum voce, tum scriptis, unanimi consensu damnarent. Vix tamen in publicum distrahi cœpit liberalis, quod Parochi novo ardore succensi, præsidiis in ejus condemnationem excitarunt primò Vicarios Generales Parisiensis Archiepiscopi tunc absentis ; qui octo Theologos (è quibus duo, scilicet P. Oliverius Richecortius, vulgo *Richerius*, & P. Petrus Lowerus erant ex nostris) in examen libri deputarunt, auditisque eorum relationibus, illum solemni censurâ damnarunt : deinde facultatem Parisiensem, sive Sorbonam quæ pari censurâ, licèt adhuc magis

165 specialis, librum proscripsit.

Plures etiam illustrissimi Antistites, gravibus, piis, eloquentibus, doctisque censuris, aut Epistolis Synodalibus, eandem Casuistarum Apologiam reprobarunt, & è suis diœcesibus proscripserunt. Inter hos tres fuere Primates, scilicet Archiepiscopus Senonensis, Galliarum & Germaniæ Primas, Rotomagensis Primas Normaniæ, Bituricensis Primas Aquitaniæ (Prætensus saltem, nam de eo jure contendit Archipræsul noster Burdigalensis, cujus causam erudite defendit Dominus Brousse, Senator Burdigalensis) Episcopi verò quindecim, nempe Autissiodorensis, Bellovacensis, Andegavensis, Nivernensis, Alestensis, Convenarum, Appamiensis, Bazatensis, Conseranensis, Tutellensis, Ebroicensis, Lexoviensis, Catalaunensis, Dignensis, Cadurcensis, Alanus de Solminhac, Gallicæ nostræ, imò totius Ecclesiæ decus insigne, qui Sanctorum priscorum Episcoporum, sive in Pastorali vigilantia, sive in admiranda vitæ innocentia & austeritate, rigidissimus ac indefessus æmulator, multis post mortem claruit miraculis, quæ in ejus vita, sicut & alia ejus præclara gesta, magna cum pietate & diligentia recensentur, Ac demum Venetensis, Antonius Godeau, virtute pietate clarus, sed eloquentia & doctrina, variisque librorum editionibus clarissimus. Quibus si adjungamus è Belgio Archiepiscopum Mechlinensem, & Gandavensem Episcopum, qui multas propositiones ab Apologista defensas damnaverant, & damnari procuraverant ab Academia Lovaniensi : primus quidem anno 1654. secundus verò anno 1657. erunt viginti tum Archiepiscopi, gradu, pietate, doctrina, sapientia venerandi, quorum numerum tandem infallibili suo judicio perfectè completurus accessit supremus fidelium omnium Pastor, & Episcoporum omnium Episcopus, Romanus Pontifex Alexander VII. qui die 26 Augusti anni 1659. in prædictam Casuistarum Apologiam, Apostolicum fulmen vibravit, hoc decreto in Congregatione generali sanctæ Romanæ & universalis Inquisitionis edito.

Sanctissimus D. N. Alexander Papa VII. præsenti decreto PROHIBEE ET DAMNAT. librum cui titulus est Apologie pour les Casuistes contre les calomnies des Jansenistes, où le Lecteur trouvera les veritez de la morale Chrestienne si nettement expliquées, & prouvées avec tant de solidité, qu'il luy sera aisé de voir que les Maximes des Jansenistes n'ont que l'apparence de la verité, & qu'effectivement elles portent à toute sorte de pechez, & aux grands relâchemens qu'elles blâment avec tant de severité : par un Theologien & Professeur en droit Canon. A Paris M. DC. LVIII. *Eumque* PRO DAMNATO ET PROHIBITO *haberi vult. Mandat propterea Sanctitas sua, ut nemo cuiuscunque gradûs & conditionis existat, etiam specialis, & specialissimâ notâ dignus, prædictum librum apud se retineat, aut legat, neve imprimere, aut imprimi curare audeat, sub pœnis & censuris in sacro Concilio Tridentino, & in indice librorum prohibitorum contentis, aliisque arbitrio Sanctitatis suæ infligendis ; sed statim quicunque illum habet, vel in futurum quomodolibet habebit, locorum Ordinariis, seu Inquisitoribus, sub ijsdem pœnis exhibere teneatur.*

Ioannes Lupus, Sanctæ Romanæ & Universalis Inquisitionis Notarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D. N. IESV Christi millesimo sexcentesimo quinquagesimo nono, indictione duodecima, die verò 26. Augusti, Pontificatus Sanctiss. in Christo Patris & D.N. Alexandri, divinâ providentiâ Papæ VII. anno eius quinto, supra dictum decretum

Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Baſilicarum S. Ioan. Lateran. & S. Petri de urbe, nec non ad valvas Palatij Sacræ Inquiſitionis, Cancellariæ Apoſtolicæ, ac in acie Campi Floræ; ut moris eſt, per me Hieronymum Macellani, eiuſdē Sanctiſſ. D. N. Papæ, & ſanctiſſimæ inquiſitionis Curſorem.

Item Eminentiſſimi Cardinales Congregationis ſacræ Indicis Præfecti anno 1664. die 15. Januarij, ſequens decretum ediderunt.

Sacræ Indicis Congregationis decreto DAMNATUS AC PROHIBITUS *fuit infraſcriptus liber, ubicumque, & quocunque idiomate impreſſus imprimendusve. Nemo cuiuſcumque gradus, & conditionis, eum impoſterum, vel imprimat, vel legat, vel retineat. Si quis interim habuerit, In quiſitoribus, ſeu locorum Ordinarijs, à præſentis Decreti notitiæ tradat, ſub pœnis in indice librorum contentis.*

LIBER EST.

JOANNIS CARAMUELIS APOLOGEMA PRO ANTIQUISSIMA ET UNIVERSALISSIMA DOCTRINA DE PROBABILITATE.

In quorum fidem manu & ſigillo Eminentiſſimi & Reverend. D. D. Cardinalis Ginetti Epiſcopi Sabinenſis, ſupra dicta ſacræ Congregationis præfecti, præſens Decretum ſignatum & munitum fuit. Datum Romæ in Palatio Apoſtolico Quirinali, die 15 Ianuarij 1664.

M. Epiſcopus Sabinenſis Cardinalis Ginettus Præf.

F. Hyacinthus Libelli S. Congregationis Indicis Secretarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D.N. JESU *Chriſti 1664. Indict. ſecunda 26. Menſis Ianuarij, Pontificatus autem Sanctiſſ. in Chriſto Patris & D.N. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. anno eius nono, ſupra dictum Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Baſilicæ Lateranenſis, ac Principis Apoſtolorum de urbe, & in acie Campi Floræ, ac in aliis locis ſolitis, & conſuetis urbis, per me Iacobum Cornelium, Sanctiſſimi D.N. Papæ Curſorem.*

Hilarius Centellius Curſ. Mag.

Plures etiam ex novorum Caſuiſtarum propoſitionibus, quas ſupra impugnavimus, ut temerarias, & ſcandaloſas damnavit idem Pontifex, in Congregatione generali ſacræ Romanæ & univerſalis Inquiſitionis, habita die 24. Septembris anni 1665. & in alia die 18. Martij anni 1666. & ſub anathematis pœnâ, eas doceri, aut defendi, vel ad praxim deduci prohibuit.

Ex quibus Decretis, & novâ Innocenti X. damnatis quinque propoſitionibus Janſenij Conſtitutione, patet Romanam Eccleſiam, & fidei puritate, & morum innocentia præfulgere, eamque non minùs caſtam morum temperiem, quàm incorruptæ fidei integritatem, ſibi perpetuò vendicare; ut meritò cum Pſalmiſta dicere poſſimus, myſticas hujus puriſſimæ columbæ pennas (fidem ſcilicet & mores) eſſe deargentatas, & pallore aurì fulgentes; cum illa, & fulgore ſapientiæ, per aurum deſignatæ, & morum candore, per argentum expreſſo, mirum in modum reſplendeat.

ARTICULUS IV.

Præcipua Adverſariorum argumenta ſolvuntur.

NUllum Scripturæ locum, aut SS. Patrum teſtimonium adducunt Adverſarii in favorem illius ſententiæ, quâ aſſerunt licere ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris. Hanc ſolùm quibuſdam rationibus, ſatis levibus & frivolis, ſuadere conantur.

167 In primis objicit Caramuel, inſignis, ſed infœlix probabilitarum Patronus, argumentum quod demonſtrationem appellat, & quod in Theol. Regul. art. 20. num 59. ſub hac verborum ſerie proponit. *Peccare qui ſequitur opinionem probabilem improbabile eſt: demonſtro ſic (notanter demonſtro dixi, non enim aliter quàm demonſtrativè hanc veritatem me oſtenſurum polliceor.) Vel poſſumus ſequi opinionem probabilem, vel tenemur probabiliorem ſequi? Si dicas primum: Ergo hæc etiam eſt probabilis, ut de ſe patet. Si ſecundum aſſeras, non effugiſti: Per te enim tenemur ſequi probabiliorem: At qui ſententia quæ docet ſufficere minùs probabilem, eſt probabilior; quia habet ſolidiora fundamenta, atque nobiliores rationes, nec non plures Authores: Ergo tenemur aſſerere & ſentire, non peccare eos qui ſequuntur partem minùs probabilem.*

168 Egregiam ſanè demonſtrationem, quæ ne quidem argumentum probabile dici debet, cùm Author non probet, ſed ſupponat duo, quæ probanda ſunt, & quæ falſa eſſe ſupra oſtendimus: nimirum opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, remanere probabilem: & ſententiam, quæ aſſerit poſſe eligi opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, ſolidiora fundamenta, & nobiliores rationes habere. Quando hæc probaverit Caramuel, libenter ejus demonſtrationi ſubſcribemus.

Ad id quod addit de numero Authorum, in primis dico, ſententiam noſtram non parvo Theologorum & Canoniſtarum numero ſtipatam eſſe: Nam Mercorus noſter in libro de praxi opinionum limitata 2. p. art. 14. & Proſper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, pluſquam triginta Authores pro ea referunt. Item D. Thomas & Scotus, utriuſque Scholæ Angelicæ & ſubtilis Principes ac Duces, ſatis aperte ipſi favent, ut ſupra oſtendimus.

169 Secundò dico, quod cùm oppoſita ſententia magis faveat libertati, & corruptioni naturæ, & in praxi videatur commodior, nihil mirum quod plures in hoc ſæculo patronos & defenſores invenerit. Ut enim bellè dicebat olim Hieronymus Joviniano lib. 2. cap. 19. *Quod multi acquieſcunt ſententiæ tuæ, indicium voluptatis eſt: non enim tam te loquente probant, quàm ſuis favent vitijs.*

Tertio dico cum Navarro in Manuali cap. 27. num. 289. *Non videtur una opinio appellanda communis, ad effectum præiudicandi alteri, eo ſolo quod plures eam ſequantur, tanquam oves alias oves, vel ut aves quæ unam volantem alia omnes ſequuntur, ſecundum Decium. Communiorem enim ad hoc exiſtimarem illam quam ſex vel ſeptem Authores claſſici, rem ex profeſſo tractantes aſſererent, quam probatam à quinquaginta, ſola fere priorum authoritate ductis. Opinio enim communis, non ex numero opinantium, ſed ex pondere authoritatis fit, ut dicit Alexander, relatâ à Ludovico Gomez*

Autho-

Authores, ergo qui pro aliqua citantur ſententia, magis ponderandi, quàm arithmeticè computandi ſunt, & magis ad eorum authoritatem quàm numerum habenda eſt ratio.

171 Addo Authores adverſæ ſententiæ tam variè loqui, & in modo defendendi & explicandi ſuam ſententiam adeò inter ſe diviſos eſſe, ut Mercorus noſter 2. parte libri citati art. 28. ſupra quatuordecim dicendi modos referat: quod non leve argumentum eſt, ipſam veritati non eſſe conſonam: nam ut ait Dionyſius cap 4. *De divin. nomin.* ***Vera ſapientia eſt à multis opinionibus convertens, & uniformem congregans cognitionem, & uno unitivo lumine complens.*** Super quæ verba D. Thomas ibidem lect. 4. ſic habet: ***Illi qui cognoſcunt veritatem, conveniunt in una ſententia: ſed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores.*** Quibus etiam conſonat illud Tertulliani de ſpectaculis cap. 20. ***hæc eſt veritatis integritas, & qua ei debetur fidei plenitudo, & æqualitas timoris, & fides obſequij, non mutare ſententiam, non variare iudicium.***

172 Non eſt etiam prætermittendum, plures ex Authoribus, quos Adverſarij citant pro ſua ſententia, non loqui de opinione probabiliori, ſed de tutiori, ſolùmque docere inter duas tutas non neceſſariò tutiorem eſſe ſequendam. Ut patet præcipuè de D. Antonino, & de Navarro: primus enim 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. ſic ait: ***Eligere vitam tutiorem, conſilij eſt, non præcepti; aliàs oporteret multos ingredi Religionem, in qua tutiùs vivitur, quàm in ſeculo. Non ergo de neceſſitate oportet tutiorem eligere, quando etiam alia via poteſt eligi tuta: ſicut enim diverſæ viæ tendunt ad unam civitatem, licet una tutior alia ſit; ſic ad civitatem cœleſtem alius ſic, alius ſic vadit, & tutè, licèt alius tutiori modo.*** Secundus verò in Manuali cap. 27. num. 279. hæc ſcribit: ***Non ſemper eſt neceſſarium partem tutiorem eligere: quia ſatis eſt quoad præcepti implementum tutam eligere, ut latè in cap. Si quis autem, à num. 34. probavimus, etiam in iis quæ ad fidem & mores pertinent: in aliis enim nec de conſilio tenetur quis eligere tutiorem.***

Eodem modo loquuntur plures ex noſtris Themiſtis, qui pro eadem citantur ſententia. Alii verò ſolùm volunt licitum eſſe, ſequi opinionem minùs probabilem ex motivo intrinſeco, quãdo per motivum extrinſecum, ſeu adventitia authoritate fit probabilior, & certa moraliter.

Non diffiteor tamen dari aliquos ex recentioribus D. Thomæ Diſcipulis, qui explicationi nobiliſſimi operis ejus, Summæ nimirum Theologicæ, principaliter intenti, nec attendentes ad ea quæ ſcripſit in quodlibetis (opere ab ejus ſumma diverſo, ubi, ut ſuprà oſtendimus, hanc quæſtionem in favorem noſtræ ſententiæ ſatis clarè reſolvit) adhæſere oppoſitæ ſententiæ, & cum recentioribus Caſuiſtis docuerunt, in materia morum poſſe quemlibet ſequi ſententiam minùs probabilem, relictâ probabiliori, quamvis concluſiones adeò laxas, quales in cæterorum Recentiorum libris legimus, nuſquam ex illo dogmate deduxerint.

173 Objiciunt ſecundò Adverſarij: Uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, in concurſu probabilioris, multis ab hinc annis in Eccleſiam introductus eſt, & fideles ſunt in legitima poſſeſſione ipſius: Ergo cùm in dubiis melior ſit conditio poſſidentis, non debent in ea turbari, tametſi novæ difficultates cauſantes aliquam dubitationem occurrant. A

Reſpondeo primò, titulum poſſeſſionis ſolum eſſe admittendum in materia juſtitiæ, non verò in materia aliarum virtutum, ut oſtendimus articulo ſequenti. 174

Reſpondeo ſecundò, poſſeſſionem ſolum facere juſtum titulum, quando eſt pacifica: uſus autem ſequendi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, nunquam fuit pacificus, ſed ſemper plures habuit Adverſarios & contradictores, præſertim in hoc ſæculo, in quo plures Epiſcopi, Parochi, Doctores, eruditione & ſapientiâ clariſſimi, tale dogma tum voce, tum ſcriptis fortiter oppugnarunt; juxta id quod ſuprà ex Lirinenſi dicebamus ***Mos iſte in Eccleſia ſemper viguit; ut quò quiſque foret religioſior novellis adinventionibus contrairet.*** B

Reſpondeo tertiò: quòd licèt uſus eorum quæ legi tantùm poſitivæ Civili aut Eccleſiaſticæ adverſantur, ſi ſit diuturnus, poſſit legitimam poſſeſſionem fundare, uſus tamen eorum, quæ legi naturæ repugnant, nunquam legitimam poſſeſſionem fundare poteſt. Unde cùm uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, quæ favet libertati, in concurſu probabilioris, ſtantis pro præcepto, lumini rectæ rationis & prudentiæ, ſubindeque legi naturali repugnet, ut ſuprà fusè oſtenſum eſt, quamvis daretur quòd ille eſſet per antiquus, non fundaret propterea poſſeſſionem C legitimam, nec Prælatorum tolerantia ipſum tacitè approbare cenſeretur. Unde dicitur in cap. *Iam dudum* de feriis: ***Multa per patientiam tolerantur, quæ ſi deducta fuerint in iudicium, exigente iuſtitiâ, non tolerari.***

Objiciunt tertiò: Matth. 11. Chriſtus dicit: 175 ***Iugum meum ſuave eſt, & onus meum leve.*** Et 1. Joan. 5. ***Mandata eius gravia non ſunt.*** At ſi teneremur pro regula noſtrarum operationum ſemper eligere probabiliores ſententias, jugum Chriſti nimis grave & aſperum redderetur, ejuſque mandata nimis eſſent difficilia: Ergo non tenemur ſequi probabiliores ſententias, ſed poſſumus eligere benigniore, licèt minùs probabiles. Unde dicitur in ju- D re, *L. benignus*, ff. de legibus, & cap. *finali* de tranſact, ***Opinio benignior & ſuavior præferri debet.***

Reſpondeo, jugum Chriſti ita ſuave eſſe, ut ta- 176 men adhuc jugum ſit, de cujus ratione eſt quòd cervicem aliqualiter premat, ne jumentum effræne elato collo deviet à recto. Item eſſe mandata dicuntur facilia, non quòd eorum obſervantia difficultate careat, ut patet in præcepto de captivando intellectu in obſequium fidei, vel de diligendo inimico, aut confitendis peccatis, in quibus magnum ſenſûs repugnantiam experimur, ſed quia per gratiam & charitatem, quam ex meritis Chriſti Spiritus ſanctus nobis largitur, & in cordibus noſtris diffundit, reddunter facilia & ſuavia, juxta illud Prophetæ: ***Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum***, per gratiam ſcilicet & charitatem, E ut explicat S. Thomas 1. 2. qu. 98. art. 1. ad 3. Unde Auguſtinus exponens hæc verba Apoſtoli, ***Mandata eius gravia non ſunt***, ſubdit: ***Non ſunt gravia amanti, ſed non amanti gravia ſunt.*** Fit ergo injuria divinæ gratiæ, cùm facilitas ferendi jugum Chriſti, & ejus præcepta obſervandi, non in charitatem, quam Spiritus ſanctus in cordibus noſtris diffundit, ſed in uſum, ſeu potiùs abuſum probabilitatum, quem novi Caſuiſtæ in

ſtæ in Eccleſiam induxerunt reducitur. Alioquin, ut ſupra annotavimus, dicendum eſſet jugum Chriſti nunc eſſe ſuavius, quàm tempore primitivæ Eccleſiæ, & ad æternam ſalutem his poſtremis temporibus millies quàm priſcis facilius perveniri. Quod meritò inſerunt & exploſerunt Pariſienſes Parochi, præclaris illis, quæ ſuprà retulimus, magni Guigonis Carthuſiani verbis: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant!*

Ad regulam verò, quæ ex jure Canonico adducitur, dicendum eſt eam debere intelligi, juxta expoſitionem L. *ſemper* ff. nov. de reg. juris, ubi dicitur, quod opinio benignior præferri debet in dubiis facti, in infligendis pœnis, & aliis caſibus ibi expreſſis. Vel etiam dici poteſt, opinionem benignam apud Juris peritos non dici eam, quæ favet libertati, ſed quæ favet teſtamento, matrimonio, religioni, aut ſacramento, ut exponit Sylveſter; vel, ut alij interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis: opinio verò quæ contra Dei præceptum libertatis & concupiſcentiæ partes fovet, non benigna, ſed maligna potiùs aut laxa appellari debet. 177

Addo benigniora poſſe præferri, quando ſunt in linea honeſti, & regulis prudentiæ conſona: eligere autem opinionem minùs probabilem faventem libertati, in concurſu probabilioris quæ ſtat pro præcepto, nec honeſtum eſt, nec regulis prudentiæ conſonum, ut ex ſuprà dictis patet.

Objiciunt quartò: Sæpe videmus Summos Pontifices in his quæ ab Eccleſia determinata non ſunt, ſed ſub opinione Doctorum verſantur, præſertim in diſpenſationibus concedendis ſequi opiniones probabiles, non ſemper probabiliores: At illos peccaſſe nemo dicet: Ergo licitum eſt ſequi opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris. 178

Reſpondeo, majorem non eſſe certam: Nam, ut loco ſupra citato teſtatur Proſper Fagnanus, utriuſque ſignaturæ Referendarius, & in Romanæ curiæ negotiis verſatiſſimus, tam in Rota, quàm in ſacra Congregatione Concilij, exactè ſervatur regulà juris, quæ aſſerit in dubiis tutiorem partem eſſe eligendam; & in opinionum diſcrepantia, ſemper eligitur ea, quæ apparet verior & probabilior. Unde credibile eſt idem obſervari à Summis Pontificibus in diſpenſationibus concedendis. Si ſecus faciant, reddent rationem villicationis ſuæ, cum in exercitio ſuæ poteſtatis & juriſdictionis non ſint infallibiles, ſeu impeccabiles, juxta illud Fœlicis III. Epiſt. 7. *Nihil per noſtram facilitatem tribunalis excelſi indicio derogatur, cui illa ſunt rata, quæ pia, quæ vera, quæ juſta ſunt.* 179

Objiciunt quintò: Opinio quæ docet nos teneri ad ſequendas in rebus moralibus probabiliores ſententias, exponit conſcientiam multis ſcrupulis & anxietatibus à quibus liberantur, qui docent licitum eſſe ſequi ſententiam minus probabilem, in concurſu probabilioris: Ergo ad quietem & tranquillitatem conſcientiæ, magis expedit hanc quam oppoſitæ adhærere ſententiæ, & ſequi benignas opiniones, quamvis minus probabiles. Conſequentia patet. Antecedens verò probat Caramuel, ubi ſuprà, exemplo ex propria experientia deſumpto. *Ego* (inquit) *qui ſentio non requiri attentionem internam in divino officio, ſed externam ſufficere, ſcio me ſpatio tot annorum ſemper officium divinum legiſſe, adeòque jurare poſſum, me nec quidem venialiter in hoc genere peccaſſe. Nonne hæc ſumma Conſcientiæ quies, & animi Chriſtiani ſecuritas? Tu verò qui contrarium ſentis, tuam quæſo conſcientiam examina, & ſincerè reſpondeas, an audeas vel una die ita legere officium, ut jurare poſſis te non peccaſſe venialiter?* 180

Reſpondeo, negando Antecedens: nam tantum abeſt quod, ſequendo probabiliorem ſententiam, ſcrupulis conſcientia exonatur, quin potius ab eis omnino liberatur & eximitur, ut patet ex Clementina *exivi* de verb. ſignific. ubi Pontifex ait: *In his quæ ſalutem animæ reſpiciunt, ad vitandos graves remorſus conſcientiæ, pars ſecurior eſt tenenda.* Ratio etiam id ſuadet: nam in ſincera ſolum veritatis inquiſitione quies, in ſola veritate ſecuritas perfecta eſſe poteſt: atque adeò qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem & minus tutam, id eſt falſitati quàm veritati, peccato quàm virtuti viciniorem judicat, angi ſcrupulis & ſtimulis conſcientiæ pungi & torqueri neceſſe eſt: qui autem id, quod verius, quod tutius credit, ſequitur, is quietus & tranquillus eſt, licèt omnino ſecurus non ſit; nam is unus verâ & perfectâ ſecuritate fruitur, qui primam & æternam veritatem & ſequutus & aſſequutus eſt. Unde in hac vita ſemper manet in juſtis ſolicitudo quædam & tremor, ut illud impleatur Apoſtoli præceptum: *Cum timore & tremore veſtram ſalutem operamini.* Pium illum timorem qui detrahit ſanctis, magnam detrahit humilitatis & vigilantiæ, imò fœlicitatis ſuæ partem: ut enim in luctu, in paupertate, in afflictionibus & ærumnis beatitudinis locavit Chriſtus, ſic in ſancto illo timore Sapiens quandam hujus vitæ fœlicitatem conſtituit, dum ait Proverb. 28. *Beatus homo qui ſemper eſt pavidus.* 181

Ad exemplum verò Caramuelis, ex propria deſumptâ experientia, dicendum eſt, operantem juxta laxam illam ac periculoſam ſententiam, quæ aſſerit attentionem internam in divino officio non eſſe neceſſariam, non ſolùm non eximi à peccatis venialibus, ſed etiam periculo culpæ mortalis exponi: quia cum ille non curem de alia ſententia, quæ tutior, verior, & probabilior apparet, ut ſuprà oſtenſum eſt, ſi contingat ipſum decipi, non errat ex ignorantia invincibili, ſed vincibili, & culpabili, quæ nec à mortalibus, nec à venialibus peccatis excuſat. Unde illa conſcientiæ tranquillitas, & animi ſecuritas, quam ſpondet Caramuel minus probabilem ſententiam ſequentibus, ſuſpecta & periculoſa eſt; & pulvillus ille ſeu cervical, quod ſub tepidorum & negligentium capite ponit, ut mollius in ſuis negligentiis dormiant & quieſcant, reprobatur à Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui conſuunt pulvillos ſub omni cubito manûs, & faciunt cervicalia ſub capite univerſæ ætatis ad capiendas animas*, Ezechiel, 13. Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. cap. 4. ſic ait: *Pulvillus ponitur, ut mollius quieſcatur. Quiſquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum ſub capite vel cubito incentiu ponit; ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea ſultus laudibus, molliter quieſcat.* Similia habet Hugo Victorinus lib. 1. Miſcell. cap. 93. *Quiſquis* (inquit) *male agentibus, adulatur, ſub capite & manu alterius conſuit pulvillos.* 182

villos. Unde rursus scriptum est : Ipse ædificat parietem, & alij liniebant. Paries est peccati duritia : hunc ædificat, qui contra se peccati obstaculum construit : hunc linit, qui peccata perpetranti adulatur.

183 Objiciunt sexto : Subditus vocatus à Principe ad sumenda arma, licitè potest ea sumere, licèt dubitet an bellum sit justum, & probabilius existimet illud esse injustum, ut colligitur ex cap. *Quod culpatur* 23. quæst. ubi dicitur : *Vir justus, si fortè sub Rege homine etiam sacrilego militat, recte potest illo jubente bellare, si vice pacis ordinem servans, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum certum est, vel utrum sit, certum non est.* Ergo saltem in aliquo casu potest quis tutâ conscienua sequi opinionem minus tutam, & minus probabilem, relictâ tutiori & probabiliori sententia. B

184 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam : nam in prædicto casu opinio minus probabilis ex motivo intrinseco, per motivum extrinsecum ei superveniens, redditur probabilior, & certa moraliter : tunc enim præsumptio quòd Princeps suis subditis justa præcipiat, & quòd plures viri sapientes & timoratæ conscientiæ tale bellum ei non consulerent, si non esset justum, est motivum extrinsecum, sufficiens ut miles deponat dubium speculativum quod habet, & ut sententia, quæ ex motivo intrinseco, seu ex ratione minus probabilis apparet, absolutè, & pensatis omnibus circumstantiis, probabilior judicetur : unde tunc non minus probabilis probabilio i, sed probabilior absolutè minus probabili anteferetur. C

185 Objiciunt septimò : Ille non peccat, qui operatur id quod sibi probabiliter apparet honestum & licitum ; cum enim in rebus moralibus nemo possit semper habere evidentiam, seu certitudinem mathematicam de honestate, seu rectitudine suæ operationis, sufficit ut eligamus & operemur id quod probabiliter nobis apparet honestum : Sed qui sequitur opinionem probabilem favorem libertati (v. g. qui pingit in die festo, probabile existimans id sibi licere) in concursu alterius probabilioris, D quæ stat pro præcepto, & quæ negat hunc actum esse licitum ; operatur id quod sibi probabiliter honestum & licitum apparet : Ergo non peccat.

Confirmatur : Qui in actionibus humanis
186 eligit quod probabile est, non agit temerè, sed prudenter ; cum eligat quod propter verisimiles & probabiles rationes videtur licitè fieri posse : Ergo tunc non peccat, sed rectè agit. Consequentia patet : cum enim prudentia sit proxima regula humanorum actuum, nemo potest peccare sequendo dictamen illius, & conformiter ad ejus regulas operando.

187 Hoc argumentum, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, facilè potest in ipsos retorqueri, & simul nostra sententia magis stabiliri & confirmari. Nam sicut ex præscripto divinæ regulæ, & dictamine prudentiæ licitum est operari id quod apparet honestum ; ita peccatum est agere id quod apparet inhonestum, ut patet ex regulis contrariorum : Sed quando alicui occurrit opinio minus probabilis, favens libertati, simul cum probabiliori opposita, quæ stat pro præcepto : tunc opus quod aggredi vult, ipsi quidem apparet honestum ex motivo opinionis minùs probabilis, sed simul etiam ipsi apparet inhonestum & illicitum ex motivo opinionis probabilioris ; imò tunc magis ei apparet inhonestum quàm honestum, & illicitum magis quàm licitum, cùm motiva opinionis probabilioris magis urgeant & suadeant, quàm motiva opinionis minùs probabilis : Ergo attenta ratione apparentiæ honestatis, quæ juxta Adversarios est regula rectitudinis actum humanorum, magis fugiendum quàm prosequendum est opus, quod suadet opinio minùs probabilis, favens libertati, in concursu alterius probabilioris, quæ stat pro præcepto. Unde ad argumentum in forma respondeo, distinguendo Majorem : Ille non peccat, qui operatur id quod sibi probabiliter apparet honestum & licitum, concedo Majorem : si simul magis & probabilùs appareat inhonestum & illicitum, quàm licitum & honestum : nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Unde ad confirmationem, distinguo Antecedens : Qui eligit quod est probabile, prudenter agit si tunc non occurrat aliud probabilius & verisimilius, concedo : si occurat, nego : ut enim supra ostendimus, maxima imprudentia, ac dementia est, in salutis negotio : quod omnium maximum est, & à quo tota hominis pendet fœlicitas, ac in rebus moralibus, *in quibus* (ut ait Lactantius) *si quid erratum fuerit, vita omnis evertatur*, eligere id quod minùs tutum ac minùs probabile apparet, seu quod falsitati quàm veritati, peccato quàm virtuti, vicinius existimatur,

Ex his patet solutio ad aliud argumentũ, quod 187
frequenter proponunt Adversarii, arguentes in hunc modum. Non solùm licitum est agere quod est melius, sed etiam quod est bonum, potest enim quis tutâ conscientiâ nubere, & præferre statum sæcularem clericatui aut religioni, quamvis status clericalis, aut religiosus, sit melior & perfectior : Sed quod probabile est, bonum est, licèt probabilius sit melius : Ergo licitum est eligere quod est probabili, relicto probabiliori.

Huic inquam, argumento patet solutio ex jam
dictis : concessâ enim Majori, Minor distinguenda est : est probabile, est bonum, si spectetur secundùm se, & cum præcisione alterius probabilioris, concedo Minorem, si consideretur ut est in concursu alterius probabilioris tunc occurrentis, & comparativè ad illud, nego Minorem : tunc enim non apparet honestum & bonum moraliter, sed potius inhonestum & illicitum ; cùm motiva sententiæ probabilioris, utpote validiora & fortiora, magis suadeant, quàm motiva sententiæ minùs probabilis.

Objiciunt octavò ; Inter duos Reges potest 188
dari bellum justum ex utraque parte, ut communiter docent Theologi : Sed hoc non potest aliunde peti, quàm ex usu probabilitatum, seu ex eo quod quilibet Rex possit tutâ conscientiâ sequi opinionem probabilem, relictâ probabiliori : Ergo id licitum est.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem : ratio enim ob quam potest dari inter duos Reges bellum justum ex utraque parte, non petitur ex eo quod quilibet possit eligere opinionem minùs probabilem, relictâ probabiliori, sed quia quilibet de jure alterius, quod sæpè obscurum & ignotum est, potest habere ignorantiam invincibilem, quæ, ut infrà ostendemus,

mus à peccato excusat, subindeque per accidens reddit bellum justum ex utraque parte.

189 Objiciunt nonò : Eadem videtur esse ratio de probabilibri, ac de tutiori sententia : Sed non semper eligenda est necessariò tutior sententia : Ergo neque probabilior.

Respondeo, negando Majorem : opinio enim dicitur probabilior, ex eo quod magis apparet veritati consona ; tutior verò ex eo quod magis à periculo peccandi recedit : licet autem semper teneamur sequi sententiam, quæ apparet veritati conformior, non tamen tenemur eligere id quod à periculo peccandi magis recedit, si non sit veritati consonum : Tum quia, ut ait D. Ambrosius in psal. 118. *Sicut non est sapientia sine timore, ita timor sine sapientia esse non debet* : Tum etiam, quia ex hoc plura sequerentur inconvenientia, si enim tutior pars, etsi minùs probabilis, semper esset sequenda, omnes opiniones, quæ docent aliquos contractus esse illicitos, etsi improbabiles, vel minùs probabiles essent sequendæ, utpote tutiores, & ab occasione peccandi magis remotæ : quod esset onus intolerabile, & tollens fere humana commercia, cùm fere nulla sit actio, & nullus contractus, è rea quem non sit opinio aliqua damnans illum. Item cum quis dubitaret, an res quam possideret esset sua, vel alterius, teneretur statim eam alteri tradere, vel cum eo dividere ; cùm hoc sit tutius, & à periculo peccandi remotius : quod etiam absurdum est.

190 Instabis : Opinio minus probabilis, licèt minùs tuta, est tamen tuta : Ergo si non teneamur eligere tutiorem sententiam, sed sufficiat eligere tutam, possumus eligere minùs probabilem. Consequentia patet, Antecedens probatur ex illa celebri regula Juris : *In dubiis tutior pars est eligenda*, de qua fusè in articulo sequenti : cum enim comparativum supponat positivum, si sententia probabilior sit tutior, minus probabilis debet esse tuta.

Respondeo, negando Antecedens. Ad cuius probationem dicendum, illud nomen *tutior*, in prædicta regula non sumi comparativè ad partem tutam, quasi ex duabus partibus, unâ tutâ, aliâ tutiori, teneamur sequi tutiorem, relictâ minus tutâ ; sed sumi advertativè, hoc est pro ea parte quæ opponitur parti non tutæ ; & sensus est in obscuris, seu dubiis debemus sequi partem tutam (quam regula *tutiorem* appellat) relicta parte quæ non est tuta. Quod duplici exemplo, ex Scriptura desumpto, explicari & illustrari potest Susanna enim Daniel. 13. à senibus impudicis ad peccandum solicitata, *ingemuit, & ait : Angustiæ sunt mihi undique : si enim hoc egero, mors mihi est : si autem non egero non effugiam manus vestras. Sed melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini.* Quibus verbis Susanna declarat *melius esse mori, quàm peccare*, non quasi bonum sit peccare, sed eo solùm sensu, quia ex duobus propositis, unum malum est, scilicet peccare, & aliud bonum, scilicet mori ad evitandum peccatum.

In eodem sensu intelligendum est illud Apostoli 1. ad Corinth. 7. *Melius est nubere, quàm uri.* Non enim sensus est, quod bonum sit uti, & melius sit nubere : sed quod ex his duobus inter se comparatis, unum bonum sit, & aliud malum.

191 Objicit decimò quidam Recennor in opusculo de probabilitate, Gallico idiomate scripto : D. Thomas quodlib. 8. art. 13. ait, *Si ille qui possidet plures prebendas, in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione plures prebendas habeat, periculo se committit, & sic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quàm propriam salutem. Si autem ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur sic non committit se discrimini, nec peccat.* Atqui (subsumitur) contingere potest, illum qui sequitur sententiam minus probabilem, esse contrarietate probabilioris oppositæ in nullam dubitationem induci, quod actus quem facit illicitus sit : Ergo potest quis tutâ conscientiâ sequi sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris.

Huic argumento patet solutio ex supra dictis. Minor enim neganda est : nam cum motiva 192
probabilioris sententiæ validiora sint, & magis suadeant, quàm motiva sententiæ minùs probabilis, repugnat hominem habere de aliquo probabiliorem sententiam, & non induci in quandam dubietatem & formidinem de oppositio. Nec valet si dicas, illam dubitationem & formidinem esse duntaxat speculativam, non verò practicam : nam supra in articulo 2. § 3. fusè ostensum est, illum qui habet opinionem minus probabilem, nullum habere principium firmum & certum, per quod tollat dubietatem, & formidinem speculativam, & fiat practicè certus de rectitudine & bonitate moralis suæ operationis.

Objiciunt ultimò Adversarii : Si non liceret 193
sequi sententiam minus probabilem, non liceret etiam sequi probabiliorem, imò nec probabilissimam : Sed hoc absurdum est, ut art. 7. ostendimus : Ergo & illud Sequela Majoris probatur : Tum quia inter probabilem & probabiliorem opinionem non est differentia alicujus momenti, cum nec major probabilitas attingat certitudinem exactam seu perfectam, imò ut ait Aristoteles, falsa interdum sint probabiliora veris, nec minor probabilitas declinet in dubium : Tum etiam quia rationes in favorem nostræ conclusionis adductæ (præsertim illa duæ sumuntur ex morali certitudine de honestate operationis, quæ ad rectè & honestè operandum requiritur) videntur, nullam sententiam, quantumcumque probabilem, posse esse regulam nostrarum operationum, sed ad rectè & honestè operandum, evidentiam, vel certitudinem exactam & perfectam de rectitudine & honestate operationis requiri : quod est incidere in opinionem Wendrochii art. 7. confutandam.

Respondeo, negando sequelam Majoris : Tria enim inter eum qui sequitur sententiam 194
minùs probabilem, & eum qui sectatur probabiliorem, possunt assignari discrimina. In primis ille agit conformiter ad regulas dictamen prudentiæ, quæ est proxima regula nostrarum operationum ; non verò ille : cum prudentia dictet (ut supra vidimus) in rebus ad salutem animæ, & morum institutionem pertinentibus, ad id quod virtuti & veritati videmus apparet, sequendum esse : & tantam, imò & majorem cautelam ac diligentiam adhibendam esse, ut inquiramus veritatem pertinentem ad salutem animæ, quantam prudenter solemus habere solicitudinem in agibilibus hujus sæculi, & rerum temporalium administratione : juxta illud Proverb. 2. *Si quæsieris sapientiam tamquam pecuniam, & sicut thesauros effoderis illam, intelliges timorem Domini, & scientiam invenies Dei.*

Dubitans an beneficium sit tenue, necne, non tenetur recitare officium.

Dubitans de potestate Prælati non tenetur illi obedire.

Dubitans in die Jovis, an transacta sit media nox, potest tutâ conscientiâ comedere carnes; non verò, si in die Sabbati dubitet. Cunis differentiæ rationem reddunt planè ridiculam : dicunt enim quòd in primo casu libertas vescendi carnibus stat pro die Jovis, in secundo verò præceptum abstinentiæ pro Sabbato. Posset enim gulosus in sui favorem facilè respondere, quod sicut *in dubiis melior est conditio possidentis*, ita etiam ex alia regula, *odia sunt restringenda, & favores ampliandi.* Est autem odiosum dicere, quòd aliquis teneatur ad servandam abstinentiam, absque certitudine suæ obligationis. Unde.

299 Ad aliam regulam juris quam Adversarij nobis opponunt, nempe *in pari causa prior est conditio possidentis*, dicendum est, eam solùm habere locum in materia justitiæ, & in foro judiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum : nam in materia justitiæ possessio in dubio favet possessori, inquantum facit præsumptionem quòd possessor sit verus dominus ; quia ut plurimum qui possidet, rem suam & jus suum possidet : quando enim quis rem alienat, solet eam tradere vero domino, inquem per alienationem transfertur dominium ; unde cùm aliquis possidet aliquam rem, signum est eam non alienasse, sed ipsius verum habere dominium. At verò in materia aliarum virtutum, cùm possessio regulariter non faciat præsumptionem de veritate pro parte quæ possidet, possessio ei minimè favere debet, sed in dubiis in tali materia occurrentibus, regula operandi est, inquirere pro qua parte stet præsumptio veritatis, & hæc pars est eligenda : si autem pro neutra parte stet præsumptio tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis & regulis juris probat Prosper Fagnanus super caput *Ne innitaris.*

200 Respondent secundò Adversarij, præfatam juris regulam, quæ asserit in dubiis tutiorem partem esse eligendam, debere intelligi de dubio facti, non verò de dubio juris.

Sed falsitas hujus solutionis convincitur ex multis textibus juris, inter quos insignis est ille qui habetur in Clement. Exivi, §. *Item quia*, de verb. significat. ubi in quæstione meri juris, an fratres Minores teneantur sub peccato mortali ad ea observanda, quæ in regula verbo imperativi modi negativè vel affirmativè continentur, Pontifex utitur eadem regula dicens : *Nos itaque attendentes, quod in his quæ animæ salutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda &c.* quia videlicet dubium, sive facti, sive juris, non excusat. Casus enim à D. Thoma quodlib. 8. art. 13. propositus continet duo jura, non facti, *An scilicet liceat habere plures præbendas?* Et tamen S. Doctor concludit, quòd *si quis in quandam dubitationem inducitur contrariet ate opinionum, & manente dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat.* Ergo prædicta juris regula non solùm de dubio facti, sed etiam juris debet intelligi.

201 Respondent tertiò, regulam illam habere locum solùm in irregularitate, quia pontificibus

A ita stricte placuit in odium homicidij propter specialem indecentiam quam ad illud actum indicit.

Sed hæc etiam responsio facilè diluitur ex lectione textuum citatorum qui absolutè præcipiunt ut eligatur pars tutior in omni materia, in qua est periculum peccati mortalis, ut patet ex cap. *Illud* de cleric. excom. & ex cap. *significasti* 2. de homicidio, ubi Pontifex rationem assignans cur in casu ibi adducto sacerdos ponus cessare debeat à sacrificio, quàm celebrare, ait : *Cùm enim altero nullum, in religione verò magnum periculum timeatur.* Idem expressè habetur in cap. citato *Iuvenis* de sponsalibus ut legenti patebit.

B Denique respondent quidam Recentiores, 202. hanc regulam solum habere locum, quando dubitatur an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita; quod non contingit in casu difficultatis propositæ : nam quando aliquis habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse licitum, alia esse illicitum, licèt dubitet, quænam ex illis duabus opinionibus sit vera, & de illarum veritate mens suspensa maneat, & veluti in æquilibrio sit posita, nec magis in unam partem quàm in aliam inclinata, eo tamen ipso quod judicat utramque opinionem esse probabilem, ratione probabilitatis, de rectitudine operationis certificatur; cùm certum sit quamcumque probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanæ operationis sufficere.

C Sed hæc responsio & doctrina, ex supra dictis confutata manet : Tum quia, ut supra dicebamus, ille qui habet opinionem probabilem, quod aliquis actus sit illicitus, habet aliquid majus dubio, nempe probabilitatem de malitia actus, quæ magis accedit ad certitudinem, quàm suspicio, vel dubium; unde si, quando aliquis dubitat, an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita, tenetur eligere partem tutiorem; à fortiori ad id tenetur, cùm habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse malum & illicitum : Tum etiam, quia supra ostendimus, præfatum dogma, quo Adversarij probabilitatem quantumvis tenuem ad rectitudinem humanæ operationis sufficere asseverant, non posse certificare intellectum de rectitudine operationis, nec ab ipso omnem dubietatem & formidinem de oppositio excludere; cùm illud dubium sit & incertum, & ad summum probabile seu opinabile.

Quæres ad complementum hujus quæstionis, 203. quid agendum sit, quando non constat, quænam ex duabus opinionibus æquè probabilibus sit tutior ?

Respondeo, tunc servandas esse regulas à jure præscriptas, quæ sunt istæ.

E *In dubio actus valeat potiùs, quàm pereat.*

Perseverandum est quod in regione, in qua actum est, frequentatur.

Ad probatam consuetudinem attendatur.

Ubi contrariæ extant sententiæ, prænuntiandum est pro possessore, & potiùs pro reo, quàm pro actore.

Quod benignius, quod verisimilius, quod plerumque fieri solet, præferatur.

Ubi sunt opiniones discordes, Iudex sequatur communem.

Ad Superiores, vel etiâ ad Sedem Apostolicam recurratur. Ut probatur specialiter ex verbis Deute-

textu tanquam de novo cœli tramite reperto, sibi invicem gratulantur & applaudunt. His præmissis : pro resolutione difficultatis propositæ, sit.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

207 Dico igitur : Unius tantùm Doctoris suffragium seu authoritas, communiter loquendo, non potest reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam.

Probatur primo ex Aristotele 1. topic. cap. 1. sic dicente : *Probabilia sunt quæ videntur omnibus aut pluribus, aut sapientibus, & his maximè notis* : Srd quæ uni soli videntur, non videntur pluribus : Ergo quæ uni soli videntur, communiter loquendo, probabilia non sunt.

Probatur secundò ex D. Thoma quodlib. 3. supra citato art. 10. ubi ait : *In his quæ pertinent ad fidem, & bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicuius Magistri* At si communiter & universaliter loquendo, unius Doctoris suffragium efficeret opinionem probabilem, & in praxi tutam, qui in rebus dubiis, ad fidem aut bonos mores spectantibus, erroneam opinionem alicujus Magistri sequeretur excusaretur à peccato, præsertim juxta novorum Casuistarum principia, docentium omne probabile, probabilitate quantumvis tenui ac debili, à peccato excusare : Ergo juxta D. Thomam, unius tantum Doctoris suffragium non potest, communiter & regulariter loquendo, reddere opinionem aliquam probabilem, & in praxi tutam. Unde Lactantius supra relatus : *Ne trahamur authoritate cuiusquam, sed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hic temeritati locus : in æternum stultitiæ pœna subeunda est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit.* Ex quo infert Joannes Sinnichius §. 357. intolerabilem esse illam Caramuelis adulationem supra relatam : *Quærenti an hoc aut illud liceat, sufficit respondere* DIANA DIXIT : *Neque enim* (subdit ille) *in schola Pythagoræ degimus, sed in schola Christi, qui nequaquam dixisse prohibetur,* EGO SUM PROBABILITAS, sed, EGO SUM VERITAS *Huius magisterio discimus arctitudinem vitæ deducentis ad vitam, & latitudinem vitæ deducentis ad mortem. Porrò quod huius magisterio didicimus, verum esse non ambigimus. Proinde quantumvis Diana moliatur viam cœli dilatare, vel viam perditionis angustare, non ei credimus, sed Christo potiùs acquiescimus ; asseveranti illam esse arctam, istam verò spatiosam. Qui enim illam prædicavit arctam, & istam spatiosam, Deus est, legifer est, veritas est : Diana quantumlibet à Caramuele laudatus, homo purus est, legifer non est, veritas non est.*

208 Probatur tertiò conclusio ab inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia : Si enim unius viri docti & probi authoritas sufficeret ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi, vel dicendum esset recentiores Casuistas non esse viros doctos & probos, vel omnes eorum assertiones esse probabiles, & tutas in praxi : primum non concedent Adversarij, cum recentioribus Casuistis maximè injuriosum sit : secundùm verò absurdissimum est : quis enim dicat omnes novorum Casuistarum assertiones, quas supra retulimus & confutavimus, esse verè probabiles & tutas in praxi ? Quis asserere audeat licere v. g. puellæ procurare abortum ante animationem fœtûs, ut vitet infamiam ; aut concubinario retinere concubinam, quando eâ relictâ vitam transigeret tristiùs : vel actori aut reo occidere Judicem cùm ab eo iniqua timetur sententia ; aut Judici in causâ æquali accipere pecuniam ab una partium, ut sententiam in ejus favorem ferat : Quis etiam existimet licere, inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse verò inducens scit esse falsum ; vel absoluto desiderio cupere mortem patris, ad percipiendam ejus hæreditatem ; & ad vitandam mortem, vel gravia damna, falsum sibi crimen imponere, ac scipsum gladio linguæ perimere ? & similia quæ ex Tamburino supra retulimus, & impugnavimus. Quis tandem sentiat cum Caramuele (quem recentiores Casuistæ, *Luminare maius, & ingeniorum facem,* appellant) Advocatum posse patrocinari causæ, quam cognoscit esse injustam ; Clericum posse in recitandis horis Canonicis voluntariè distrahi ; aut quotidie recitare Officium paschale ; vel unica recitatione Officij, duorum dierum obligationi satisfacere ; & Monachos omnes à jejunii lege & onere liberari ? Certè hæc ita absurda sunt, ut communis sensus & communissimæ pietatis notiones, ad ea refellenda & aspernanda sufficient. Ea tamen, & plura alia retulimus ; transglutire debent Adversarii, vel ab illo dogmate recedere, quo unius viri docti & probi suffragium, ad reddendam opinionem probabilem sufficere asseverant.

Nec valet, si dicas, illud quidem sufficere ad 209 reddendam opinionem speculativè probabilem, non tamen ad reddendam illam tutam & probabilem in praxi. Hoc enim ex ipsius novorum Casuistarum principiis confutari potest. Nam Joannes Sancius in practicis disp. 54 num. 11. sic ait : *Inintelligibile videtur aliquam opinionem esse speculativè probabilem, & in praxi tutò amplecti non posse. Probabilitas namque practica à speculativa differt, tanquam effectus à sua causa : id enim quod quis opere exequitur iustè vel iniustè, ab eo nascitur, quod scilicet speculativè iudicavit posse agi licitè vel illicitè. Qui ergo arbitratur speculativè aliquid licitè operari se posse propter rationes probabiles, id tutò executioni mandare poterit ; aliàs nihil operabitur, nec alicuius fructus sive momenti erit illa speculatio probabilis, si ad opus esset impedita ; & æquè operari posset speculativam opinionem habens, & pertimescens operari practicè ex ea. Tantalo, poma & aquam ad labia probe habenti, impedito tamen eius usu sive fruitione. Imò Tantalo infelicior esset, qui dum bibere exoptabat, nequibat ; at probabili opinione uti pertimescens, omittit operari quod in eius potestate erat efficere.* Ex quibus liquet, juxta novorum Casuistarum principia, non solùm esse probabile speculativè, sed etiam in praxi tutum quicquid unus Doctor asserit esse probabile, subindeque omnes opiniones Caramuelis, Tamburini, Escobarii & aliorum Recentiorum, supra confutatas, tutò amplecti licere : ex quo ferè innumera sequuntur absurda. Unde inter novorum Casuistarum assertiones, quas ad instantiam Episcopi Gandavensis, Academia Lovaniensis proscripsit ; hæc erat vigesima sexta : *Authoritas unius Doctoris probi & docti reddit opinionem probabilem.* Quam propositionem, *ut perniciosam, & in materia doctrinæ moralis innumeras absurditates invehentem, damnavit.*

Advertendum tamen est, me in conclusione 210 dixisse,

dixisse, unius Doctoris suffragium, *communiter loquendo*, non posse reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam: quia interdum Doctor potest esse adeò clarus, & in Ecclesia celebris, ut ejus authoritas præponderet aliorum multorum rationibus & authoritati. Quare existimo solam D. Thomæ authoritatem posse reddere opinionem verè probabilem, & in praxi tutam: Tum quia ejus doctrina non solùm ab innumeris Doctoribus & celebrioribus Academis, sed etiam à plurimis Summis Pontificibus fuit commendata & approbata, nominatim ab Alexandro VII. qui nuper in brevi Apostolico ad Academiam Lovaniensem misso, hujus S. Doctoris dogmata, TUTISSIMA ET INCONCUSSA declaravit, ut initio hujus dissertationis diximus: Tum etiam quia D. Thomas nunquam absque ratione efficaci, saltem quantùm materia patitur, vel sine authoritatibus Scripturæ sacræ, aut SS. Patrum testimoniis, aliquid in medium producit. Unde Gravina noster in suo Cherubim paradisi, in principio ait, *vocem eius esse vocem multitudinis, per quam omnes SS. Patres nobis suos sensus exponunt*: ideòque potissimùm eniti debemus, ut conformiter ad ejus mentem omnes casus conscientiæ resolvamus, & specialiter hanc quæstionem de probabilitate, quæ totius Theologiæ moralis basis est & fundamentum. Quare non possum satis mirari, quomodò tot Thomistæ alias gravissimi pro secundis intentionibus, & entibus rationis, pro indivisibilibus continui, post natura & existentia temporis, & aliis similibus quæstionibus, quæ nec prodesse, nec obesse possunt animarum saluti, pro S. Doctore tanta animi contentione decertent, & vix advertant quid in rebus moralibus, & præsertim in hac gravissima de probabilitate quæstione senserit? Certè tantò diligentius circa morales materias mens ejus indaganda est, quanto certius tenemus ipsum priùs in scripto legisse, quæ postea aliis scripsit, & præcepta in materia morum aliis tradidisse, quæ à se tanquam ab exemplari discerat; atque id unum antequam doceret spectasse, quâ ratione viveret, ut ostenderet cæteris quâ lege vivendum esset.

A

B

C

D

§. II.

Solvuntur obiectiones.

211 CONtra nostram assertionem objicit in primis Thomas Sanchez in summa lib. 1. cap. 9. num. 7. & alii recentiores Casuistæ post ipsum, ut Joannes Sancius, Laymann, Filiucius & alii, testimonium D. Thomæ, desumptum ex quodlib. 3. art. 10. ubi S. Doctor (inquit Sanchez) ait *Posse quemquam amplecti opinionem quam à Magistro audivit, in iis quæ ad mores pertinent.*

E

Sed totum hunc articulum diligenter & accurate legimus & relegimus, & hæc verba invenire non potuimus, nec ea certè videre poterimus, nisi Sanchez sua illa conspicilia, quibus videntur ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt, nostris oculis admoveat. Nam S. Doctor, nihil tale habet in hoc articulo, sed totum oppositum: ait enim, ut supra retulimus, *In his quæ pertinent ad fidem & bonos mores nullus excusatur, si sequatur erronea opinionem alicuius magistri: in talibus enim ignorantia non excusat.* Ex quo duo patent notatu digna: primum Sanchem locum illum Divi Thomæ adulterasse, vel saltem alienis aut alienatis oculis legisse; & alios recentiores Casuistas, qui illum pariter sic corruptum & vitiatum referunt, Authores non legere, sed absque ullo prorsus examine transcripsêre id quod alij scripserunt, & ut loquitur Navarrus supra relatus, *Alios sequi, sicut oves alias oves, vel ut aves, quæ unam volantem aliæ omnes sequuntur.*

Objicit secundò Caramuel in Theol. fundam. num. 448. *Quicquid testantur quatuor Authores est probabile: Sed ad probabilitatem non requiri quatuor Authores, sed unum omnino sufficere, quatuor testantur Authores, imò & viginti, aut plures: Ergo opinio unius Authoris est probabilis. Hæc ratio* (subdit ille) *solutione hucusque caruit.* 212

Sed facilè respondetur, quòd quando aliqui Doctores asserunt ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere unius Doctoris suffragium, vel loquuntur de Authore adeò claro & in Ecclesia celebri, ut ejus authoritas aliorum multorum rationibus & authoritati præponderet, qualem diximus esse Divum Thomam, qui unus pro decem millibus computatur. Ita Viguerius lib. 1. instit. cap. 15, ubi sic ait: *In dubiis sequens opinionem rationabilem alicuius magistri, cum magister est Doctor & approbatus, ut D. Thomas, qui absque ratione aut authoritate non consuevit loqui, est excusatus à peccato.* Vel solùm volunt opinionem illam censeri probabilem, quæ unius viri docti & probi suffragio nititur, quando communi sententiæ non repugnat, & ab aliis ut improbabilis & singularis non rejicitur; sicut explicant Layman, Filiucius, & alij: opinio verò, quæ asserit unam Authorem per se ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere, repugnat communi Doctorum sententiæ, & ab illis non solùm ut falsa, sed etiam ut improbabilis, imò ut perniciosa, & innumeras absurditates in materiam doctrinæ moralis invehens, rejicitur, ac reprobatur, ut patet ex Censura Doctorum Lovaniensium supra adducta. Unde licèt ab aliquibus recentioribus Casuistis probabilis & tuta in praxi existimetur, ut talis censeri non debet, Maximè quia cùm illi Casuistæ in tam multis delinaverint, & in tam horrenda inciderint opinionum portenta, quæ supra retulimus, in quibus manifesta depravatio rationis apparet, meritò in alijs etiam minùs manifestis, corrupti judicii suspecti sunt, subindeque eorum authoritas non sufficit ad reddendam probabilem & in praxi tutam opinionem illam, quæ ad probabilitatem alicujus sententiæ, unius tantùm Authoris suffragium sufficere asseverat.

Addo quod, licèt authoritas decem vel quindecim Doctorum sufficiat ad reddendam probabilem opinionem circa materiam aliquam particularem, non tamen in quæstione de opinione probabili, ut sit: quia ipsa est fundamentum doctrinæ moralis præcipuum; ad principia autem præcipua Theologiæ moralis stabilienda, major requiritur authoritas, & numerus Doctorum, quàm ad reddendam probabilem opinionem, quæ circa materiam aliquam particularem versatur: sicut in politicis videmus pro majori vel minori momento rerum judicandarum, majorem vel minorem requiri Judicium numerum, & leges fundamentales regni non posse, nisi à generalibus illius comitiis statui vel abrogari. 213

Objicies tertiò, Si aliquis homo simplex & 214

ignarus

ignarus dubitet an aliquis actus licitus sit, potest A consulere Parochum, vel Confessarium aut alium virum doctum ac probum, & tutâ conscientiâ ejus consilium & resolutionem sequi, juxta illud Deuteron: 32. (Interroga Patrem tuum, & annuntiabit tibi, Majores tuos, & dicent tibi.) Unde Albertus Magnus relatus à D. Antonino 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. hæc scribit: (Frater simplex, vel quilibet homo, cum salute potest sequi in consiliis quamcumque opinionem voluerit, dummodo alicujus Doctoris magni opinionem sequatur.) Et Joannes Major in prol. 4. sent. sic habet: (Mercator autem & rudis nescit inter eorum opiniones discernere, qui rationabiliùs loquantur, sed sufficit ei credere doctis asserentibus, qui nolunt seipsos damnare, sed cupiunt prodesse, & benè dicere.) Ergo unius viri docti & probi authoritas sufficit ad reddendam opinionẽ aliquam in materia morum probabilem.

215 Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Sufficit ad reddendam opinionem aliquam probabilem simpliciter & absolutè, nego: secundùm quid & respectivè, respectu scilicet alicujus particularis idiotæ & ignari, concedo. Nam ad probabilitatem illam respectivam, non solùm unius viri docti & probi authoritas, sed etiam unius rustici aut mulierculæ testimonium interdum sufficere potest: si enim puer aut puella rustica dubitet an aliquid licitum sit, & Parochum aut Confessarium adire non valeat, potest interrogare parentes, & eorum consilium tutâ conscientiâ sequi; quia licèt eos fortè tunc errare contingat, puer ac puella eis obtemperans ratione ignorantiæ invincibilis, excusabitur à peccato, ut articulo sequenti patebit. Unde quando quæritur, an unius viri docti & probi authoritas sufficiat ad reddendam opinionem probabilem, non est quæstio de probabilitate respectiva & secundùm quid, sed de absoluta & simpliciter tali, quam non solùm idiotæ & ignari, sed etiam docti & sapientes, tutâ conscientiâ sequi possint.

216 Ex dictis hactenus facilè intelliges, laxiores Probabilistas vix posse excusari à trib⁹ pessimis ad quæ homines inducunt. Nam primò eos amovent à studio veritatis, dum ex delectu minùs probabilis, illos docent sectari quæ minùs ad veritatẽ accedunt. Secundò ab odio peccati super omnia detestandi retardant, dum eos periculo Deum offendendi exponunt. Tertiò à remediis efficacioribus consequendi salutem eos elongant. Atque his tribus titulis, quibus Christus summè gloriatur, in Evangelio, dum ait: (Ego sum veritas, via & vita,) se validè opponunt. Nam ut veritas vult nos ab errore quâ possumus diligentiâ recedere. Ut via, optat nos ab omni specie peccati abstinere. Et tandem E ut vita, cupit nobis remedia efficacissima ad turpia vitanda exhibere: hacque de causâ videtur in mundum istum advenisse; ut vitam abundantiùs habeant. Ut eleganter ait P. Vincentius Baronius in sua Theologia morali adversùs laxiores Probabilistas.

******
***
*

ARTICULUS VII.

An probabile falsum, quod invincibiliter creditur esse verum, à peccato excuset?

PRobabilitatum monstra, & novorum Casuistarum laxitates, præcedentibus articulis confutavimus: hic nobis cum Jansenianis pugnandum est ipsorumque excessus in materia de probabilitate ex D. Augustini & Angelici Doctoris principiis corrigendi & amputandi sunt, ut veritas, quæ testeNovatiano, inter duos errores, ut Christus inter duos latrones, media pendet, clariùs eluceat, & de utriusque adversariis gloriosè triumphet. Unde fit

B

§. I.

Refertur ac refellitur singularis cuiusdam Recentioris sententia.

QUidam Recentior, sub nomine Wilhelmi Wentrochii Salisburgensis Theologi, in dissertatione Theologica de probabilitate quam ad calcem quintæ Epistolæ Ludovici Montaltii subjecit, singularem & improbabilem habet de probabilitate C opinionum sententiam. Existimat enim nunquam licere uti opinione probabili, nullumque probabile falsum, & à lege æterna discordans, excusare à peccato, etsi talis falsitas, & cum lege divina contrarietas, invincibiliter ignoretur: quia (inquit) licèt ignorantia invincibilis juris positivi à peccato excuset, non tamen ignorantia invincibilis juris naturalis; cùm hæc sit pœna peccati originalis, non verò illa. 217

Hæc opinio non minùs displicet quàm præcedens, quæ omnem probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanorum actuum sufficere putat, & sententiam minùs probabilem, in D concursu probabilioris, eligi posse existimat: sicut enim hæc recentiorum Casuistarum assertio jugum Christi nimis emollit, & pulvillos, seu cervicalia sub capite hominum ponit, ut molliùs in suis negligentiis dormitent & quiescant; ita & illud Jansenionum dogma plus æquo illud exasperat, & pharisaico more, onera humeris hominum imponit importabilia, duramque nimis ac inevitabilem in eos invehit peccandi necessitatem. Unde sapienter ait Illustrissimus D. de Marinis, Avenionensis Archiepiscopus, in Commentariis quæ nuper edidit in 2. partem Summæ D. Thomæ quæst. 19. art. 6. cap. 6. in fine: (Theologus ad rectè in hoc arduo negotio incedendum, in rebus moralibus, moralem & non mathematicam certitudinem requirat, & unam ab altera discernere sciat, juxta advertentiam Cajetani in sua aurea Summula, dum de opinionis usu licito & illicito loquitur. In quo quantùm capere possumus, aliqui qui nostris temporibus scripserunt, salvâ pace, hallucinari videntur; volentes enim intolerabilem certè aliquorum in hac parte licentiam repellere, ad aliud extremum, zelo transvecti declinant.) Ut ergo huic prudenti consilio obtemperemus, & non minori studiò & cautelà Jansenianorum excessus, quàm novorum Casuistarum laxitates devitemus: 218

Dico primò; Dum homo tenetur operari, 219

Digitized by Google

posset sequi sententiam probabilem, si facta sufficienti diligentiâ, tunc alia probabilior ei non appareat. Ita communiter docent Theologi, post D. Thomam quodlib. 8. art. 13. in argumento *sed contra*, qui ait: (Si aliquis adhibet diligentiam, inquirendo scripturas præbendas fieri licitum, nec invenit aliquid quod ad ipsum moveat ad hoc quòd sit illicitum, videtur quod sine peccato plures possit habere præbendas.)

Ratio etiam id docet: Homines enim debent operari secundùm rectam rationem, nec possumus eos obligare ad hoc quòd illam veritatem norint claram & perfectam notitiam: Dum ergo facta sufficienti diligentia, juxta communem rei & personæ, aliud probabilius non apparet, prudenter non operatur homo, conformando se contrariam tutiorem opinioni probabili.

220 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex C[illegible] Thoma, vbi supra, qui sic habet: (Sicut [illegible] quantum cum eo homo habet: [illegible] omnia facienda; sed [illegible] ut in rebus [illegible] non possit dici omnium evidentiam [illegible], sicut [illegible] (ipsum [illegible] quodammodo tutius modo actionis) inquit Aristoteles 1. Etic. cap. [illegible] quia ut ait D. Thomas [illegible] 1. lect. 1. fin. hic. *Materia moralis talis est, quæ [illegible] circumstantias certitudo*, mathematica scilicet & perfecta, sicut in physicis & metaphysicis: Et [illegible] non exigit a nomine, ut semper cum evidentia & certitudine mathematica de bonitate moralium actuum operetur, sicut neque potest requiri eadem probationes, dummodò sufficiens diligentia, cum plus dictum non apparet. Unde Deus, Sanctos Prophetas in regimine Ecclesiæ populi in dijudicandis causis credendis, interdum errare sententiis, cum ipsis veritatis spiritu assistens, & Principes Reges in administrationibus regnorum, & Judices tam fidei fidei quam civiles, in [illegible] juxta regulam illam non tuta expectam, quæ præcipit ut in opinionum probabilium conflictu, *quod verius sit præferatur, & non sunt omnes discordes, sed æquetur communi*. Denique Salomon in judicio celebri, quo judicavit infantem, à duabus mulieribus sibi oblatum, esse dividendum, coniectatis tantum probabilibus fuisse usus; & tamen Scriptura eius sapientiam & æquitatem mirum in modum extollit. Quod non leve argumentum est, prudenter operari homines, sequendo opiniones probabiles, cùm facta sufficienti diligentiâ, non possunt habere claram & perfectam veritatis notitiam, & tunc non occurrunt aliæ probabiliores & tutiores sententiæ.

221 Dico secundò, cum qui operatur ex opinione probabili falsâ, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter putat esse veram, & legi divinæ conformem, à peccato excusari. Ita communiter docent Scholastici cum Magistro in 2. dist. 22. & cum D. Thoma 1. 2. qu. 76. art. 3. ubi docent ignorantiam invincibilem excusare à peccato. Unde Lutherus in cap. 12. Genesis: *Scholastici* (inquit) *dicunt invincibilem ignorantiam reddere excusabiles*: TANTA CÆCITAS EST IN PAPÆ SCHOLIS ET ECCLESIIS.

222 Probatur primò conclusio ex SS. Patribus, qui passim docent ignorantiam invincibilem excusare a peccato: Chrysostomus enim homil. 13. in Epist. ad Roman. ait: *Neminem unquam ignorantem peccare: quicunque peccavit, indignum utiq. fuisse qui pœnas daret.* Et D. Augustinus in libro de natura & gratia contra Pelagianos scripto cap. 67. & lib. 3. de libero arbitrio cap. 19. *Non tibi* (inquit) *deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras.* Neque illud ad primum hominis peccatum trahi potest: cùm hæc verba adhibeat, ut hominum querelas compescat, qui ex ignorantia quam ex Adamo hæreditariam accepimus, expostulant. Atque hoc sensu eadem verba à Theologis omnibus accipiuntur, post S. Thomam qu. 76. ad 3. ubi sic habet; *Dicendum quòd ignorantia, quæ est omnino involuntaria, non est peccatum.* Et hoc est quod Augustinus dicit: *non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores: per hoc autem quod addit, sed si ex negligentia, dat intelligere quòd ignorantia habet quod si peccatum, ex negligentia præcedente.* Item D. Augustinus tract. 89 hæc verba Joan. 15. exponens: *si non venissem, & locutus eis fuissem, peccatum non haberent*, ait: *Illos ad quos Christus non venit, & quibus non est locutus, excusationem habere, non de omni peccato suo, sed de illo quo in Christum non crediderunt.* Similia habet D. Bernardus Epist. 77. dicens: (Si locutus fuisset, sed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excusaret.) Denique Augustinus lib. de quæst. veteris testamenti, relatus a Gratiano in decreto dist. 37. sic ait: (Hæc ignorans potest excusari a pœna, qui à quo differret non invenit.) Ubi glossa hæc verba: *Potest excusari à pœna*, sic interpretatur, *id est, à peccato pro quo debetur pœna, vel à pœna æterna.*

Probatur secundò conclusio, ex illo trito & communi Philosophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non potest.* Quod D. Augustinus in libro de duabus animabus cap. 11. usque adeò esse notum & per se manifestum dixit, ut non solùm a nemine ignoretur, sed & in ipsa à toto genere humano cantetur & declametur: (Num? inquit illa cantant & in montibus Pastores, & in theatris Poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?) Probatur, inquam, conclusio ex illo trito & communi effato: quis enim magis necessariò peccat, quis culpam vitare minùs potest, quam qui invincibiliter & sine propriâ culpa ignorat divinâ lege prohiberi quod facit; quique ita animo comparatus est, ut si id malum esse suspicaretur, continuò omitteret? quid, inquam, potestatem non peccandi longiùs removet quàm ignorantia invincibilis, quæ cognitionem advitandam culpam necessariam tollit, & mentem quæ voluntati adagendum facem præferre debebat, omnino excæcat? Id non solùm ratione naturali manifestum est, sed etiam ex Jansenii principiis constat: ille enim libro de gratia Christi cap. 36. fatetur id duntaxat esse in potestate, (quod fit à voluntate cum plena advertentia rationis,) adeoque ex eius mente, ignorantia quâ aliquid penitus nescitur, impedit quominus illud fiat in nostra potestate. Unde nostri Medina 1. 2. quæst. 76. art. 2. rectè observavit: (Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impossibile.)

223

224 Tertiò, suadetur conclusio ex D. Thoma 1. 2. quæst.

quæſt. 90. art 4. ubi ſic diſcurrit : *Ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineant, quod eſt proprium legis, oportet quò applicetur hominibus qui ſecundùm eam regulari debent : talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipſa promulgatione : unde promulgatio ipſa neceſſaria eſt ad hoc quòd lex habeat ſuam virtutem* : Sed promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis, intimantis homini ea quæ lege naturæ præſcripta aut prohibita ſunt : Ergo cùm deeſt tale dictamen (ut contingit in illis qui ignorantia invincibili juris naturalis laborant) lex naturæ non obligat ad ejus obſervationem ; ſubindeque ignorantia juris naturalis à peccato excuſat.

225 Probatur quoritò concluſio ratione fundamentali, illud excuſat à peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum ſimpliciter involuntarium : Sed omnis ignorantia invincibilis B hoc præſtat : Ergo omnis ignorantia invincibilis à peccato excuſat. Minor eſt certa, & expreſsè docetur à D. Thoma 1. 2. quæſt. 6. art. 8. ubi loquens de ingnorantia antecedente & invincibili, ait quòd *talis ignorantia cauſat involuntarium ſimpliciter.* Idque patet ex definitione voluntarii, quod ſic deſcribitur : *Voluntarium eſt id, quòd eſt à principio intrinſeco cum cognitione* : Unde ſic illud cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente ; ita oportet quòd oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarii cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio eſt à principio extrinſeco (ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut C quia tollitur, vel ligatur aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam & paſſionem, ut in tractatu de actibus humanis diſput. 1. fusè expendimus.

226 Major autem, quàm Adverſarii negant, contendentes aliquid poſſe eſſe peccatum actuale, abſque eo quòd ſit voluntarium in actu ſecundo, probatur multipliciter. Primò ex Divo Auguſtino libro de vera relig. cap. 14. ubi ait : *Uſque adeò peccatum voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium, Et hoc ita manifeſtum eſt, ut nulla Doctorum paucitas, nulla inductorum turba diſſentiat.* Idem repedit lib. 3. de libero arbit. cap 17. & 18. & lib. 1. retract. cap. 9. ubi ait, quod *voluntas eſt qua peccatur, & recte vivitur* Et lib. de duabus animabus cap. 11. dicit quod *nec peccatum, nec rectè factum imputari cuiquam juſtè poteſt, qui nihil fecerit* PROPRIA VOLUNTATE. Quibus ultimis verbis apertè declarat ad peccatum actuale non ſufficere. quò ſit voluntarium voluntate capitis, ſicut ſufficit ad peccatum originale; ſed requiri neceſſariò quod ſit voluntarium voluntate propria illius qui peccat.

Secundò probatur ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 227 74. art. 1. in corp. ubi ſic diſcurrit : *Cùm proprium ſit actuum moralium quòd ſint voluntarij, ſequitur quòd voluntas, quæ eſt principium actuum voluntariorum, ſive bonorum, ſive malorum, quæ ſunt peccata, ſive principium peccatorum ; & ideò ſequitur quòd peccatum ſit in voluntate ſicut in ſubjecto.* Et in reſp. ad 2. *Si defectus* (inquit) *apprehenſivæ virtutis nullo modo ſubjaceret voluntati, non eſſet peccatum nec in voluntate, nec in apprehenſiva virtute,* SICUT PATET IN HIS QUI HABENT IGNORANTIAM INVINCIBILEM. Et quæſt. 76. art. 3. ſic corpus articuli concludit : *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt eius* A *quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia* OMMINO EXCUSAT A PECCATO.

Tertiò eadem Major probatur authoritate triũ 228 Summorum Pontificum. Pii V. Cregorii XIII. & Urbani VIII. qui damnant hanc propoſitionem Michaëlis Baii : *Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium* : ſubindeque oppoſitam, nempe iſtam, *Ad rationem & definitionem peccati pertinet ratio voluntarij*, ut certam & indubitatam ſupponunt

Quartò eadem Major ſuadetur ratione quam 229 inſinuat Divus Thomas loco primò citato. Peccatum eſt actus moralis & humanus: Sed de ratione actus moralis & humani eſt quod ſit voluntarius, & deliberatus, ut docet idem S. Doctor 1. 2. quæſt. 1. art. 1. his verbis : *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt : ſi quæ autem aliæ actiones homini conveniant, poſſunt dici quidem hominis actiones, ſed non propriè humanæ, cùm non ſint hominis inquantum eſt homo* : Ergo &c.

Confirmatur : Ut actus ſit moralis & humanus, 230 debet eſſe liber ; cùm libertas ſit radix & fundamentum moralitatis, ut docet Divus Thomas in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. dicens : *Ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur* : Sed actus non poteſt eſſe liber, niſi ſit voluntarius ; cùm ratio voluntarii eſſentialiter includatur in ratione liberi, ſicut gradus ſuperior in inferiori : Ergo actus non poteſt eſſe moralis, nec per conſequens peccatum, ſeu malum morale, niſi voluntarius ſit.

Denique probari poteſt concluſio ex variis ab- 230 C ſurdis & inconvenientibus, quæ ſequuntur ex adverſa ſententia. Si enim probabile falſum, quod invincibiliter creditur verum, nunquam à peccato excuſet, in primis ſequitur peccare eum, qui in concurſu ſeu conflictu opinionum probabilium, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit : Sed hoc abſurdum eſt, & contra communem Theologorum ſententiam, ut fatetur Wendrochius loco ſupra citato ſect. 4. ubi docet è duabus opinionibus contrariis licere amplecti magis pro- D babilem : Ergo &c. Sequela Majoris patet : Quia fieri poteſt ut opinio probabilior, imò & probabiliſſima, falſa ſit, & à lege æterna diſcordans ; cùm falſa, ut ait Ariſtoteles in lib. Topicorum ſæpè ſint probabiliora veris : Ergo ſi nullum probabile falſum etſi invincibiliter exiſtimetur verum, à pecato excuſet, ſequitur eum qui in opinionum probabilium conflictu, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit ſententiam, non excuſari à peccato.

Secundò ſequitur Jacob peccaſſe, cùm primò 232 acceſſit ad Liam, quam invincibiliter putabat eſſe ſuam uxorem : tunc enim fecit actum qui abſolutè & ſecundùm ſe erat illicitus, & legi E divinæ contrarius, cùm lex divina prohibeat ad non ſuam accedere. Nec poteſt aliter excuſari Jacob à peccato, niſi dicendo ipſum tunc laboraſſe ignorantiâ invincibili. Sicut Geneſ. 20. Abimelech cùm uxorem Abrahæ tuliſſet, putans eſſe ſororem ejus, excuſatur à peccato ratione ignorantiæ invincibilis, ut paſſim interpretes docent, & colligitur ex verbis illis quæ Deo mortem ipſi minitanti dixit, *Domine num gentem ignorantem & juſtam interficies ?* prætendens (ut omnes ſolent facere ductu & inſtinctu luminis naturalis) excuſandum eſſe à

ac de vaga illa & effræni in materia morum opinandi licentia, apud Eccleſiæ Præſules graviter conqueſti fuerint. Unde meritò hæc verba Chryſolog. ſerm. 97. ipſis adaptari poſſunt: *Superſeminatis zizaniis ſervi expaverunt, metuentes ne zizaniorum gramina à illorum redirent offenſam, quorũ conſcientia, præter iacturam boni ſeminis, nihil habebat: unde auditum ſui Domini prævenerunt, ne ſecuri de innocentia, reatum de ſilentio ſuſtinerent.*

163 Inter hos præcipui fuere Pariſienſes & Rotomagenſes Parochi, pietate celebres, & ſapientiâ ac eruditione præclari, qui anno 1656. ad Galliæ Clerum Pariſius de more congregatum, plura perverſa dogmata, ex novorum Caſuiſtarum libris extracta, detulerunt, libello ſupplici eorum damnationem urgentes. Inſtabat tunc Comitiorum finis, nec temporis anguſtiæ, ſicut nec alia graviora negotia ſinebant maturo tot propoſitionum examini vacare. Ne tamen Auguſtiſſima Synodus illas ſuo ſilentio probaſſe videretur, ſed eas tacitè ſaltem reprobaret, imprimendas mandavit inſtructiones Confeſſariorum, à S. Carolo Borromæo editas, & ex Italico in Gallicum idioma ab illuſtriſſimo Domino Petro de Marca, Archiepiſcopo Toloſano translatas, quibus propoſitiones illæ, quas ſolemniter & in individuo damnare non poterat, generali quadam, venerabilique ac ſanctâ cenſurâ afficerentur. Ut enim in Epiſtola inſtructionibus illis præfixa dicitur: *Novitiæ illæ opiniones ita Chriſtianam morum diſciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterarunt, ut huiuſmodi ſcientiâ quævis ignorantia longè ſit potior.*

Hoc ardore ex parte Parochorum gerebatur negotium. Pars autem adverſa in ſui defenſionem opus parabat, in quo ejus Author omnes eloquentiæ & ingenii nervos intendens, propoſitiones traductas à Parochis ut erroneas, ſcandaloſas, & temeratas, ab omni prorſus cenſuræ nota liberas, ſumma arte oſtendere conabatur: proditque in lucem anno ſequenti 1657. ſub hoc titulo & inſcriptione: *Apologie des Caſuiſtes contre les calomnies de Janſeniſtes.*

164 Videbatur liber iſte Authoritate ſuis arx quædam muniſſima, & inexpugnabile præſidium, eò præcipuè quòd Parrochorum & Janſeniſtarum unam & eandem cauſam facerent; licet in rei veritate nulla eſſet inter ipſos de quinque damnatis Janſenii propoſitionibus contentio; ſed omnes perverſa illa dogmata tum voce, tum ſcriptis, unanimi conſenſu damnarent. Vix tamen in publicum diſtrahi cœpit liber ille, quod Parochi novo ardore ſuccenſi, preſſiùs in ejus condemnationem exciterunt primò Vicarios Generales Pariſienſis Archiepiſcopi tunc abſentis; qui octo Theologos (è quibus duo, ſcilicet P. Oliverius Richecorius, vulgo *Richecœur*, & P. Petrus Lowet erant ex noſtris) in examen libri deputarunt, auditiſque eorum relationibus, illum ſolemni cenſurâ damnarunt: deinde facultatem Pariſienſem, ſive Sorbonam quæ pari cenſurâ, licèt adhuc magis ſpeciali, librum proſcripſit.

165 Plures etiam illuſtriſſimi Antiſtites, gravibus, piis, eloquentibus, doctiſque cenſuris, aut Epiſtolis Synodalibus, eandem Caſuiſtarum Apologiam reprobarunt, & è ſuis diœceſibus proſcripſerunt. Inter hos tres fuere Primates, ſcilicet Archiepiſcopus Senonenſis, Galliarum & Germaniæ Primas, Rotomagenſis Primas Normaniæ, Bituricenſis Primas Aquitaniæ (prætenſus ſaltem, nam de eo jure contendit Archipræſul noſter Burdigalenſis, cujus cauſam eruditè defendit Dominus Brouſſe, Senator Burdigalenſis) Epiſcopi verò quindecim, nempe Aurelianenſis, Bellovacenſis, Andegavenſis, Nivernenſis, Aleſtenſis, Convenarum, Appamienſis, Bazatenſis, Conſeranenſis, Tutellenſis, Ebroicenſis, Lexovienſis, Catalaunenſis, Dignenſis, Cadurcenſis, Alanus de Solminhac, Galliæ noſtræ, imò totius Eccleſiæ decus inſigne, qui Sanctorum priſcorum Epiſcoporum, ſive in Paſtorali vigilantia, ſive in admiranda vitæ innocentia & auſteritate, rigidiſſimus ac indefeſſus æmulator, multis poſt mortem claruit miraculis, quæ in ejus vita, ſicut & alia ejus præclara geſta, magna cum pietate & diligentia recenſentur, Ac demum Vencienſis, Antonius Godæus, vir item pietate clarus, ſed eloquentia & doctrina, variiſque librorum editionibus clariſſimus. Quibus ſi adjungamus è Belgio Archiepiſcopum Mechlinienſem, & Gandavenſem Epiſcopum, qui multas propoſitiones ab Apologiſta defenſas damnaverant, & damnari procuraverant ab Academia Lovanienſi: primus quidem anno 1654. ſecundus verò anno 1657. erunt viginti tum Archiepiſcopi, gradu, pietate, doctrina, ſapientia venerandi, quorum numerum tandem infallibili ſuo judicio perfectè completurus acceſſit ſupremus fidelium omnium Paſtor, & Epiſcoporum omnium Epiſcopus, Romanus Pontifex Alexander VII. qui die 26 Auguſti anni 1659. in prædictam Caſuiſtarum Apologiam, Apoſtolicum fulmen vibravit, hoc decreto in Congregatione generali ſanctæ Romanæ & univerſalis Inquiſitionis edito.

Sanctiſſimus D. N. Alexander Papa VII. præſenti decreto PROHIBEE ET DAMNAT. *librum cui titulus eſt*: Apologie pour les Caſuiſtes contre les calomnies des Janſeniſtes, où le Lecteur trouvera les veritez de la morale Chreſtienne ſi nettement expliquées, & prouvées avec tant de ſolidité, qu'il luy ſera aiſé de voir que les Maximes des Janſeniſtes n'ont que l'apparence de la verité, & qu'effectivement elles portent à toute ſorte de pechez, & aux grands relâchemens qu'elles blâment avec tant de ſeverité: par un Theologien & Profeſſeur en droit Canon. A Paris M. DC. LVIII. *Eumque* PRO DAMNATO ET PROHIBITO *haberi vult. Mandat propterea Sanctitas ſua, ut nemo cuiuſque gradûs & conditionis exiſtat, etiam ſpeciali, & ſpecialiſſimâ notâ dignus, prædictum librum apud ſe retineat, aut legat, neve imprimere, aut imprimi curare audeat, ſub pœnis & cenſuris in ſacro Concilio Tridentino, & in indice librorum prohibitorum contentis, aliisque arbitrio Sanctitatis ſuæ infligendis; ſed ſtatim quicumque illum habet, vel in futurum quomodocumque habebit, locorum Ordinariis, ſeu Inquiſitoribus, ſub iiſdem pœnis exhibere teneatur.* 166

Ioannes Lupus, Sanctæ Romanæ & Vniverſalis Inquiſitionis Notarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D. N. IESV Chriſti milleſimo ſexcenteſimo quinquageſimo nono, indictione duodecima, die verò 26. Auguſti, Pontificatus Sanctiſſ. in Chriſto Patris & D.N. Alexandri, divinâ providentiâ Papæ VII. anno eius quinto, ſupra dictum decretum

Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicarum S. Ioan. Lateran. & S. Petri de urbe, nec non ad valvas Palatij Sacræ Inquisitionis, Cancellariæ Apostolicæ, ac in acie Campi Florę ; ut moris est, per me Hieronymum Macellani, eiusdē Sanctiss. D. N. Papæ, & sanctissimæ inquisitionis Cursorem.

Item Eminentissimi Cardinales Congregationis sacræ Indicis Præfecti anno 1664. die 15. Januarij, sequens decretum ediderunt.

Sacræ Indicis Congregationis decreto DAMNATUS AC PROHIBITUS *fuit infrascriptus liber, ubicumque, & quocunque idiomate impressus imprimendusve. Nemo cuiuscumque gradus, & conditionis, eum imposterum, vel imprimat, vel legat, vel retineat. Si quis interim habuerit, Inquisitoribus, seu locorum Ordinarijs, à præsentis Decreti notitiæ tradat, sub pœnis in indice librorum contentis.*

LIBER EST.

JOANNIS CARAMUELIS APOLOGEMA PRO ANTIQUISSIMA ET UNIVERSALISSIMA DOCTRINA DE PROBABILITATE.

In quorum fidem manu & sigillo Eminentissimi & Reverend. D. D. Cardinalis Ginetti Episcopi Sabinensis, supra dictæ sacræ Congregationis præfecti, præsens Decretum signatum & munitum fuit. Datum Romæ in Palatio Apostolico Quirinali, die 15 Ianuarij 1664.

M. Episcopus Sabinensis Cardinalis Ginetus Præf.

F. Hyacinthus Libelli S. Congregationis Indicis Secretarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D.N. JESU *Christi 1664. Indict. secunda 26. Mensis Ianuarij, Pontificatus autem Sanctiss. in Christo Patris & D.N. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. anno eius nono, supra dictum Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicæ Lateranensis, ac Principis Apostolorum de urbe, & in acie Campi Florę, ac in alijs locis solitis, & consuetis urbis, per me Iacobum Cornelium, Sanctissimi D.N. Papæ Cursorem.*

Hilarius Centellius Curs. Mag.

Plures etiam ex novorum Casuistarum propositionibus, quas supra impugnavimus, ut temerarias, & scandalosas damnavit idem Pontifex, in Congregatione generali sacræ Romanæ & universalis Inquisitionis, habita die 24. Septembris anni 1665. & in alia die 18. Martij anni 1666. & sub anathematis pœnâ, eas doceri, aut defendi, vel ad praxim deduci prohibuit.

Ex quibus Decretis, & novâ Innocenti X. damnatis quinque propositionibus Jansenij Constitutione, patet Romanam Ecclesiam, & fidei puritate, & morum innocentia præfulgere, eamque non minùs castam morum temperiem, quàm incorruptæ fidei integritatem, sibi perpetuò vendicare; ut meritò cum Psalmista dicere possimus, mysticas hujus purissimæ columbæ pennas (fidem scilicet & mores) esse deargentatas, & pallore auri fulgentes; cùm illa, & fulgore sapientiæ, per aurum designatæ, & morum candore, per argentum expresso, mirum in modum resplendeat.

ARTICULUS IV.

Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur.

NUllum Scripturæ locum, aut SS. Patrum testimonium adducunt Adversarii in favorem illius sententiæ, quâ asserunt licere sequi opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris. Hanc solùm quibusdam rationibus, satis levibus & frivolis, suadere conantur.

167 In primis objcit Caramuel, insignis, sed infœlix probabilitatum Patronus, argumentum quod demonstrationem appellat, & quod in Theol. Regul. art. 20. num 59. sub hac verborum serie proponit. *Peccare qui sequitur opinionem probabilem improbabile est: demonstro sic (notanter demonstro dixi, non enim aliter quàm demonstrativè hanc veritatem me ostensurum polliceor.) Vel possumus sequi opinionem probabilem, vel tenemur probabiliorem sequi? Si dicas primum: Ergo hæc etiam est probabilis, ut de se patet. Si secundum asseras, non effugisti: Per te enim tenemur sequi probabiliorem. Atqui sententia quæ docet sufficere minùs probabilem, est probabilior; quia habet solidiora fundamenta, atque nobiliores rationes, nec non plures Authores: Ergo tenemur asserere & sentire, non peccare eos qui sequuntur partem minùs probabilem.*

168 Egregiam sanè demonstrationem, quæ ne quidem argumentum probabile dici debet, cùm Author non probet, sed supponat duo, quæ probanda sunt, & quæ falsa esse supra ostendimus: nimirum opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, remanere probabilem: & sententiam, quæ asserit posse eligi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, solidiora fundamenta, & nobiliores rationes habere. Quando hæc probaverit Caramuel, libenter ejus demonstrationi subscribemus.

Ad id quod addit de numero Authorum, in primis dico, sententiam nostram non parvo Theologorum & Canonistarum numero stipatam esse: Nam Mercorus noster in libro de praxi opinionum limitata 2. p. art. 14. & Prosper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, plusquam triginta Authores pro ea referunt. Item D. Thomas & Scotus, utriusque Scholæ Angelicæ & subtilis Principes ac Duces, satis aperte ipsi favent, ut supra ostendimus.

169 Secundò dico, quod cùm opposita sententia magis faveat libertati, & corruptioni naturæ, & in praxi videatur commodior, nihil mirum quod plures in hoc sæculo patronos & defensores invenerit. Ut enim bellè dicebat olim Hieronymus Joviniano lib. 2. cap. 19. *Quod multi acquiescunt sententiæ tuæ, indicium voluptatis est: non enim tam te loquente probant, quàm suis favent vitijs.*

Tertio dico cum Navarro in Manuali cap. 27. num. 289. *Non videtur una opinio appellanda communis, ad effectum præiudicandi alteri, eo solo quod plures eam sequantur, tanquam oves alias oves, vel ut aves quæ unam volantem aliæ omnes sequuntur, secundum Decium. Communiorem enim ad hoc existimarem illamquam sex vel septem Authores classici, rem ex professo tractantes assererent, quam probatam à quinquaginta, sola fere priorum authoritate ductis. Opinio enim communis, non ex numero opinantium, sed ex pondere, authoritatis sit, ut dicit Alexander, relatâ à Ludovico Gomez Autho-*

Authores, ergo qui pro aliqua citantur ſententia, magis ponderandi, quàm arithmeticè computandi ſunt, & magis ad eorum authoritatem quàm numerum habenda eſt ratio.

171 Addo Authores adverſæ ſententiæ tam variè loqui, & in modo defendendi & explicandi ſuam ſententiam adeò inter ſe diviſos eſſe, ut Mercorus noſter 2. parte libri citati art. 28. ſupra quatuordecim dicendi modos referat: quod non leve argumentum eſt, ipſam veritati non eſſe conſonam: nam ut ait Dionyſius cap 4. de divin. nomin. *Vera ſapientia eſt à multis opinionibus convertens, & uniformem congregans cognitionem, & uno unitivo lumine complens.* Super quæ verba D. Thomas ibidem lect. 4. ſic habet: *Illi qui cognoſcunt veritatem, conveniunt in una ſententia: ſed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores.* Quibus etiam conſonat illud Tertulliani de ſpectaculis cap. 20. *hæc eſt veritatis integritas, & qua ei debetur fidei plenitudo, & æqualitas timoris, & fides obſequij, non mutare ſententiam, non variare iudicium.*

172 Non eſt etiam prætermittendum, plures ex Authoribus, quos Adverſarij citant pro ſua ſententia, non loqui de opinione probabilio.i, ſed de tutiori, ſolùmque docere inter duas tutas non neceſſariò tutiorem eſſe ſequendam. Ut patet præcipuè de D. Antonino, & de Navarro: primus enim 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. ſic ait: *Eligere vitam tutiorem conſilij eſt, non præcepti; aliàs oporteret multos ingredi Religionem, in qua tutiùs vivitur, quàm in ſæculo. Non ergo de neceſſitate oportet tutiorem eligere, quando etiam alia via poteſt eligi tuta: ſicut enim diverſæ viæ tendunt ad unam civitatem, licet una tutior aliâ ſit; ſic ad civitatem cœleſtem alius ſic, alius ſic vadit, & tutè, licèt alius tutiori modo.* Secundus verò in Manuali cap. 27. num. 279. hæc ſcribit: *Non ſemper eſt neceſſarium partem tutiorem eligere: quia ſatis eſt quoad præcepti implementum tutam eligere, ut latè in cap. Si quis autem, à num. 34. probavimus, etiam in iis quæ ad fidem & mores pertinent: in aliis enim nec de conſilio tenetur quis eligere tutiorem.*

Eodem modo loquuntur plures ex noſtris Themiſtis, qui pro eadem citantur ſententia. Alii verò ſolùm volunt licitum eſſe, ſequi opinionem minùs probabilem ex motivo intrinſeco. quãdo per motivum extrinſecum, ſeu adventitia authoritate fit probabilior, & certa moraliter.

Non diffiteor tamen dari aliquos ex recentioribus D. Thomæ Diſcipulis, qui explicationi nobiliſſimi operis ejus, Summæ nimirum Theologicæ, principaliter intenti, nec attendentes ad ea quæ ſcripſit in quodlibetis (opere ab ejus ſumma diverſo, ubi, ut ſuprà oſtendimus, hanc quæſtionem in favorem noſtræ ſententiæ ſatis clarè reſolvit) adhæſere oppoſitæ ſententiæ, & cum recentioribus Caſuiſtis docuerunt, in materia morum poſſe quemlibet ſequi ſententiam minùs probabilem, relictâ probabiliori, quamvis concluſiones adeò laxas, quales in cæterorum Recentiorum libris legimus, nuſquam ex illo dogmate deduxerint

173 Objiciunt ſecundò Adverſarij: Uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, in concurſu probabilioris, multis ab hinc annis in Eccleſiam introductus eſt, & fideles ſunt in legitima poſſeſſione ipſius: Ergo cùm in dubiis melior ſit conditio poſſidentis, non debent in ea turbari, tametſi novæ difficultates cauſantes aliquam dubitationem occurrant.

Reſpondeo primò, titulum poſſeſſionis ſolum eſſe admittendum in materia juſtitiæ, non verò 174
in materia aliarum virtutum, ut oſtendimus articulo ſequenti.

Reſpondeo ſecundò, poſſeſſionem ſolum facere juſtum titulum, quando eſt pacifica: uſus autem ſequendi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, nunquam fuit pacificus, ſed ſemper plures habuit Adverſarios & contradictores, præſertim in hoc ſæculo, in quo plures Epiſcopi, Parochi, Doctores, eruditione & ſapientiâ clariſſimi, tale dogma tum voce, tum ſcriptis fortiter oppugnarunt; juxta id quod ſuprà ex Lirinenſi dicebamus *Mos iſte in Eccleſia ſemper viguit; ut quò quiſque foret religioſior novellis adinventionibus contrairet.*

Reſpondeo tertiò: quòd licèt uſus eorum quæ legi tantùm poſitivæ Civili aut Eccleſiaſticæ adverſantur, ſi ſit diuturnus, poſſit legitimam poſſeſſionem fundare, uſus tamen eorum, quæ legi naturæ repugnant, nunquam legitimam poſſeſſionem fundare poteſt. Unde cùm uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, quæ favet libertati, in concurſu probabilioris, ſtantis pro præcepto, lumini rectæ rationis & prudentiæ, ſubindeque legi naturali repugnet, ut ſuprà fusè oſtenſum eſt, quamvis daretur quòd ille eſſet per antiquus, non fundaret propterea poſſeſſionem legitimam, nec Prælatorum tolerantia ipſum tacitè approbare cenſeretur. Unde dicitur in cap. *Iam dudum* de feriis: *Multa per patientiam tolerantur, quæ ſi deducta fuerint in iudicium, exigente juſtitiâ, non tolerari.*

Objiciunt tertiò: Matth. 11. Chriſtus dicit: 175
Jugum meum ſuave eſt, & onus meum leve. Et 1. Joan. 5. *Mandata eius gravia non ſunt.* At ſi teneremur pro regula noſtrarum operationum ſemper eligere probabiliores ſententias, jugum Chriſti nimis grave & aſperum redderetur, ejuſque mandata nimis eſſent difficilia: Ergo non tenemur ſequi probabiliores ſententias, ſed poſſumus eligere benigniore, licèt minùs probabiles. Unde dicitur in jure, *L. benignus*, ff. de legibus, & cap. *finali* de tranſact, *Opinio benignior & ſuavior præferri debet.*

Reſpondeo, jugum Chriſti ita ſuave eſſe, ut ta- 176
men adhuc jugum ſit, de cujus ratione eſt quòd cervicem aliqualiter premat, ne jumentum effræne elato collo deviet à recto. Item eſſe mandata dicuntur facilia, non quòd eorum obſervantia difficultate careat, ut patet in præcepto de captivando intellectu in obſequium fidei, vel de diligendo inimico, aut confitendis peccatis, in quibus magnum ſenſûs repugnantiam experimur, ſed quia per gratiam & charitatem, quam ex meritis Chriſti Spiritus ſanctus nobis largitur, & in cordibus noſtris diffundit, reddunturfacilia & ſuavia, juxta illud Prophetæ: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum*, per gratiam ſcilicet & charitatem, ut explicat S. Thomas 1. 2. qu. 98. art. 1. ad 3. Unde Auguſtinus exponens hæc verba Apoſtoli, *Mandata eius grãvia non ſunt*, ſubdit: *Non ſunt gravia amanti, ſed non amanti gravia ſunt.* Fit ergo injuria divinæ gratiæ, cùm facilitas ferendi jugum Chriſti, & ejus præcepta obſervandi, non in charitatem, quam Spiritus ſanctus in cordibus noſtris diffundit, ſed in uſum, ſeu potiùs abuſum probabilitatum, quem novi Caſuiſtæ in

Digitized by Google

ſtæ in Eccleſiam induxerunt reducitur. Alioquin, ut ſupra annotavimus, dicendum eſſet jugum Chriſti nunc eſſe ſuavius, quàm tempore primitivæ Eccleſiæ, & ad æternam ſalutem his poſtremis temporibus millies quàm priſcis facilius perveniri. Quod meritò irriſerunt & exploſerunt Pariſienſes Parochi, præclaris illis, quæ ſuprà retulimus, magni Guigonis Carthuſiani verbis: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant!*

Ad regulam verò, quæ ex jure Canonico adducitur, dicendum eſt. eam debere intelligi, juxta expoſitionem L. *ſemper* ff. nov. de reg. juris, ubi dicitur, quod opinio benignior præferri debet in dubiis facti, in infligendis pœnis, & aliis caſibus ibi expreſſis. Vel etiam dici poteſt, opinionem benignam apud Juris peritos non dici eam, quæ favet libertati, ſed quæ favet teſtamento, matrimonio, religioni, aut ſacramento, ut exponit Sylveſter; vel, ut alij interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis: opinio verò quæ contra Dei præceptum libertatis & concupiſcentiæ partes fovet, non benigna, ſed maligna potiùs aut laxa appellari debet. 177

Addo benigniora poſſe præferri, quando ſunt in linea honeſti, & regulis prudentiæ conſona: eligere autem opinionem minùs probabilem faventem libertati, in concurſu probabilioris quæ ſtat pro præcepto, nec honeſtum eſt, nec regulis prudentiæ conſonum, ut ex ſuprà dictis patet.

Objiciunt quartò: Sæpe videmus Summos Pontifices in his quæ ab Eccleſia determinata non ſunt, ſed ſub opinione Doctorum verſantur, præſertim in diſpenſationibus concedendis ſequi opiniones probabiles, non ſemper probabiliores: At illos peccare nemo dicet: Ergo licitum eſt ſequi opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris. 178

Reſpondeo, majorem non eſſe certam: Nam, ut loco ſupra citato teſtatur Proſper Fagnanus, utriuſque ſignaturæ Referendarius, & in Romanæ curiæ negotiis verſatiſſimus, tam in Rota, quàm in ſacra Congregatione Concilij, exactè ſervatur regulà juris, quæ aſſerit in dubio tutiorem partem eſſe eligendam; & in opinionum diſcrepantia, ſemper eligitur ea, quæ apparet verior & probabilior. Unde credibile eſt idem obſervari à Summis Pontificibus in diſpenſationibus concedendis. Si ſecus faciant, reddent rationem villicationis ſuæ, cum in exercitio ſuæ poteſtatis & juriſdictionis non ſint infallibiles, ſeu impeccabiles, juxta illud Fœlicis III. Epiſt. 7. *Nihil per noſtram facilitatem tribunalis excelſi judicio derogatur, cui illa ſunt rata, quæ pia, quæ vera, quæ juſta ſunt.* 179

Objiciunt quintò: Opinio quæ docet nos teneri ad ſequendas in rebus moralibus probabiliores ſententias, exponit conſcientiam multis ſcrupulis & anxietatibus à quibus liberantur, qui docent licitum eſſe ſequi ſententiam minus probabilem, in concurſu probabilioris: Ergo ad quietem & tranquillitatem conſcientiæ, magis expedit huic quam oppoſitæ adhærere ſententiæ, & ſequi benignas opiniones, quamvis minus probabiles. Conſequentia patet. Antecedens verò probat Caramuel, ubi ſuprà, exemplo ex propria experientia deſumpto. *Ego* (inquit) *qui ſentio non requiri attentionem internam in divino officio, ſed externam ſufficere, ſcio me ſpatio tot annorum ſemper officium divinum legiſſe, adeòque jurare poſſum, me nec quidem venialiter in hoc genere peccaſſe. Nonne hæc ſumma Conſcientiæ quies, & animi Chriſtiani ſecuritas? Tu verò qui contrarium ſentis, tuam quæſo conſcientiam examina, & ſincerè reſpondeas, an audeas vel una die ita legere officium, ut jurare poſſis te non peccaſſe venialiter?* 180

Reſpondeo, negando Antecedens: nam tantum abeſt quod ſequendo probabiliorem ſententiam, ſcrupulis conſcientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberatur & eximitur, ut patet ex Clementina *exivi* de verb. ſignific. ubi Pontifex ait: *In his quæ ſalutem animæ reſpiciunt, ad vitandos graves remorſus conſcientiæ, pars ſecurior eſt tenenda.* Ratio etiam id ſuadet: nam in ſincera ſolum veritatis inquiſitione quies, in ſola veritate ſecuritas perfecta eſſe poteſt: atque adeò qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem & minus tutam, id eſt fallitati quàm veritati, peccato quàm virtuti viciniorem judicat, angi ſcrupulis & ſtimulis conſcientiæ pungi & torqueri neceſſe eſt: qui autem id, quod verius, quod tutius creditur ſequitur, is quietus & tranquillus eſt, licèt omnino ſecurus non ſit; nam is unus verâ & perfectâ ſecuritate fruitur, qui primam & æternam veritatem & ſequutus & aſſequutus eſt. Unde in hac vita ſemper manet in juſtis ſolicitudo quædam & tremor, ut illud impleatur Apoſtoli præceptum: *Cum timore & tremore veſtram ſalutem operamini.* Pium illum timorem qui detrahit ſanctis, magnam detrahit humilitatis & vigilantiæ, imò fœlicitatis ſuæ partem: ut enim in luctu, in paupertate, in afflictionibus & ærumnis beatitudinis locavit Chriſtus, ſic in ſancto illo timore Sapiens quandam hujus vitæ fœlicitatem conſtituit, dum ait Proverb. 28. *Beatus homo qui ſemper eſt pavidus.* 181

Ad exemplum verò Caramuelis, ex propria deſumptũ experientia, dicendum eſt, operantem juxta laxam illam ac periculoſam ſententiam, quæ aſſerit attentionem internam in divino officio non eſſe neceſſariam, non ſolùm non eximi à peccatis venialibus, ſed etiam periculo culpæ mortalis exponi: quia cum ille non curem de alia ſententia, quæ tutior, verior, & probabilior apparet, ut ſuprà oſtenſum eſt, ſi contingat ipſum decipi, non errat ex ignorantia invincibili, ſed vincibili & culpabili, quæ nec à mortalibus, nec à venialibus peccatis excuſat. Unde illa conſcientiæ tranquillitas, & animi ſecuritas, quam ſpondet Caramuel minus probabilem ſententiam ſequentibus, ſuſpecta & periculoſa eſt; & pulvillus ille ſeu cervical, quod ſub tepidorum & negligentium capite ponit, ut mollius in ſuis negligentiis dormiant & quieſcant, reprobatur à Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui conſuunt pulvillos ſub omni cubito manus, & faciunt cervicalia ſub capite univerſæ ætatis ad capiendas animas*, Ezechiel, 13. Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. cap. 4. ſic ait: *Pulvillus ponitur, ut mollius quieſcatur. Quiſquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum ſub capite vel cubito jacentis ponit; ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea ſuis laudibus, molliter quieſcat.* Similia habet Hugo Victorinus lib. 1. Miſcell. cap. 93. *Quiſquis* (inquit) *male agentibus, adulatur, ſub capite & manu alterius conſuit pulvillos.* 182

villos. Hinc rursus scriptum est : Ipse ædificat parietem, & alij liniebant. Paries est peccati duritia : hunc ædificat, qui contra se peccati obstaculum construit : hunc linit, qui peccata perpetranti adulatur. A

183 Objiciunt sexto : Subditus vocatus à Principe ad sumenda arma, licitè potest ea sumere, licèt dubitet an bellum sit justum, & probabilius existimet illud esse injustum, ut colligitur ex cap. *Quod culpatur* 23. qu. 1. ubi dicitur : *Vir iustus, si fortè sub Rege homine etiam sacrilego militat, rectè potest illo iubente bellare, si vice pacis ordinem servans, quod sibi iubetur, vel non esse contra Dei præceptum certum est, vel utrum sit, certum non est.* Ergo saltem in aliquo casu potest quis tutâ conscientia sequi opinionem minus tutam, & minus probabilem, relictâ tutiori B & probabiliori sententia.

184 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam : nam in prædicto casu opinio minus probabilis ex motivo intrinseco, per motivum extrinsecum ei superveniens, redditur probabilior, & certa moraliter : tunc enim præsumptio quòd Princeps suis subditis justa præcipiat, & quòd plures viri sapientes & timoratæ conscientiæ tale bellum ei non consulerent, si non esset justum, est motivum extrinsecum, sufficiens ut miles deponat dubium speculativum quod habet, & ut sententia, quæ ex motivo intrinseco, seu ex ratione minus probabilis apparet, absolutè, & pensatis omnibus circumstantiis, probabilior judicetur : unde tunc non minus probabilis probabilio i, sed probabilior absolutè minus probabili ante fertur. C

185 Objiciunt septimò : Ille non peccat, qui operatur id quod sibi probabiliter apparet honestum & licitum ; cum enim in rebus moralibus nemo possit semper habere evidentiam, seu certitudinem mathematicam de honestate, seu rectitudine suæ operationis, sufficit ut eligamus & operemur id quod probabiliter nobis apparet honestum : Sed qui sequitur opinionem probabilem faventem libertati (v. g. qui pingit in die festo, probabile existimans id sibi licere) in concursu alterius probabilioris, D quæ stat pro præcepto, & quæ negat hunc actum esse licitum ; operatur id quod sibi probabiliter honestum & licitum apparet : Ergo non peccat.

Confirmatur : Qui in actionibus humanis
186 eligit quod probabile est, non agit temerè, sed prudenter ; cum eligat quod propter verisimiles & probabiles rationes videtur licitè fieri posse : Ergo tunc non peccat, sed rectè agit. Consequentia patet : cum enim prudentia sit proxima regula humanorum actuum, nemo potest peccare sequendo dictamen illius, & conformiter ad ejus regulas operando.

187 Hoc argumentum, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, facilè potest in ipsos retorqueri, & simul nostra sententia magis stabiliri & confirmari. Nam sicut ex præscripto divinæ regulæ, & dictamine prudentiæ licitum est operari id quod apparet honestum ; ita peccatum est agere id quod apparet inhonestum, ut patet ex regulis contrariorum : Sed quando alicui occurrit opinio minus probabilis, favens libertati, simul cum probabiliori opposita, quæ stat pro præcepto : tunc opus quod aggredi vult, ipsi quidem apparet honestum ex motivo opinionis minùs probabilis, sed simul etiam ipsi appareret inhonestum & illicitum ex motivo opinionis probabilioris ; imò tunc magis ei apparet inhonestum quàm honestum, & illicitum magis quàm licitum, cùm motiva opinionis probabilioris magis urgeant & suadeant, quàm motiva opinionis minùs probabilis : Ergo attenta ratione apparentiæ honestatis, quæ juxta Adversarios est regula rectitudinis actum humanorum, magis fugiendum quàm prosequendum est opus, quod suadet opinio minùs probabilis, favens libertati, in concursu alterius probabilioris, quæ stat pro præcepto. Unde ad argumentum in forma respondeo, distinguendo Majorem : Ille non peccat, qui operatur id quod sibi probabiliter apparet honestum & licitum, concedo Majorem : si simul magis & probabiliùs appareat inhonestum & illicitum, quàm licitum & honestum : nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Unde ad confirmationem, distinguo Antecedens : Qui eligit quod est probabile, prudenter agit si tunc non occurrat aliud probabilius & verisimilius, concedo : si occurat, nego : ut enim supra ostendimus, maxima imprudentia, ac dementia est, in salutis negotio : quod omnium maximum est, & à quo tota hominis pendet fœlicitas, ac in rebus moralibus, *in quibus* (ut ait Lactantius) *si quid erratum fuerit, vita omnis evertitur*, eligere id quod minùs tutum ac minùs probabile apparet, seu quod falsitati quàm veritati, peccato quàm virtuti, vicinius existimatur,

Ex his patet solutio ad aliud argumentum, quod 187
frequenter proponunt Adversarii, arguentes in hunc modum. Non solùm licitum est agere quod est melius, sed etiam quod est bonum, potest enim quis tutâ conscientiâ nubere, & præferre statum sæcularem clericatui aut religioni, quamvis status clericalis, aut religiosus, sit melior & perfectior : Sed quod probabile est, bonum est, licèt probabilius sit melius : Ergo licitum est eligere quod est probabili, relicto probabiliori.

Huic inquam, argumento patet solutio ex jam dictis : concessa enim Majori, Minor distinguenda est : est probabile, est bonum, si spectetur secundùm se, & cum præcisione alterius probabilioris, concedo Minorem, si consideretur ut est in concursu alterius probabilioris tunc occurrentis, & comparativè ad illud, nego Minorem : tunc enim non apparet honestum & bonum moraliter, sed potius inhonestum & illicitum ; cùm motiva sententiæ probabilioris, utpote validiora & fortiora, magis suadeant, quàm motiva sententiæ minùs probabilis.

Objiciunt octavò ; Inter duos Reges potest 188
dari bellum justum ex utraque parte, ut communiter docent Theologi : Sed hoc non potest aliunde peti, quàm ex usu probabilitatum, seu ex eo quod quilibet Rex possit tutâ conscientiâ sequi opinionem probabilem, relictâ probabiliori : Ergo id licitum est.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem : ratio enim ob quam potest dari inter duos Reges bellum justum ex utraque parte, non petitur ex eo quod quilibet possit eligere opinionem minùs probabilem, relictâ probabiliori, sed quia quilibet de jure alterius, quod sæpè obscurum & ignotum est, potest habere ignorantiam invincibilem, quæ, ut infrà ostendemus,

mus à peccato excusat, subindeque per accidens reddit bellum justum ex utraque parte.

189 Objiciunt nonò: Eadem videtur esse ratio de probabilibus, ac de tutioribus sententia: Sed non semper eligenda est necessariò tutior sententia: Ergo neque probabilior.

Respondeo, negando Majorem: opinio enim dicitur probabilior, ex eo quod magis appareat veritati consona; tutior verò ex eo quod magis à periculo peccandi recedit: licet autem semper teneamur sequi sententiam, quæ apparet veritati conformior, non tamen tenemur eligere id quod à periculo peccandi magis recedit, si non sit veritati consonum: Tum quia, ut ait D. Ambrosius in psal. 118. *Sicut non est sapientia sine timore, ita timor sine sapientia esse non debet*: Tum etiam, quia ex hoc plura sequerentur inconvenientia, si enim tutior pars, etsi minùs probabilis, semper esset sequenda, omnes opiniones, quæ docent aliquos contractus esse illicitos, etsi improbabiles, vel minùs probabiles essent sequendæ, utpote tutiores, & ab occasione peccandi magis remotæ: quod esset onus intolerabile, & tolleret fere humana commercia, cùm fere nulla sit actio, & nullus contractus, circa quem non sit opinio aliqua damnans illum. Item cum quis dubitaret, an res quam possideret esset sua, vel alterius, teneretur statim eam alteri tradere, vel cum eo dividere; cum hoc sit tutius, & à periculo peccandi remotius: quod etiam absurdum est.

190 Instabis: Opinio minùs probabilis, licèt minùs tuta, est tamen tuta: Ergo si non teneamur eligere tutiorem sententiam, sed sufficiat eligere tutam, possumus eligere minùs probabilem. Consequentia patet, Antecedens probatur ex illa celebri regula Juris: *in dubiis tutior pars est eligenda*, de qua fuse articulo sequenti: cum enim comparativum supponat positivum, si sententia probabilior sit tutior, minùs probabilis debet esse tuta.

Respondeo, negando Antecedens. Ad cuius probationem dicendum, illud nomen *tutior*, in prædicta regula non sumi comparativè ad partem tutam, quasi ex duabus partibus, una tuta, alia tutior, tenemur sequi tutiorem, relictâ minus tutâ, sed sumi adversativè, hoc est pro ea parte quæ opponitur parti non tutæ; & sensus est in obiectis, seu dubiis debemus sequi partem tutam (quam regula *tutiorem* appellat) relicta parte quæ non est tuta. Quod duplici exemplo, ex Scriptura desumpto, explicari & illustrari potest. Susanna enim Danielis 13. à senibus impudicis ad peccandum solicitata, *ingemuit, & ait: Angustiæ sunt mihi undique: si enim hoc egero, mors mihi est: si autem non egero non effugiam manus vestras. Sed melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini.* Quibus verbis Susanna declarat *melius esse mori quam peccare*; non quasi bonum sit peccare, sed eo solùm sensu, quia ex duobus propositis, unum malum est, scilicet peccare, & aliud bonum, scilicet mori ad evitandum peccatum.

In eodem sensu intelligendum est illud Apostoli 1. ad Corinth. 7. *Melius est nubere, quàm uri.* Non enim semper est, quod bonum sit uri, & melius sit nubere: sed quod ex his duobus inter se comparatis, unum bonum sit, & aliud malum.

191 Objicit decimò quidam Recentior in opusculo de probabilitate, Gallico idiomate scripto; D. Thomas quodlib. 8. art. 13. ait, *Si ille qui possidet plures præbendas, in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione plures præbendas habeat, periculo se committit, & sic peccat dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam salutem. Si autem ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur sic non committit se discrimini, nec peccat.* Atqui (subsumitur) contingere potest, illum qui sequitur sententiam minus probabilem, est contrarietate probabilioris oppositæ in nullam dubitationem induci, quod actus quem facit illicitus sit: Ergo potest quis tutâ conscientiâ sequi sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris.

Huic argumento patet solutio ex supra dictis. Minor enim neganda est: nam cum motiva 192
probabilioris sententiæ validiora sint, & magis suadeant, quàm motiva sententiæ minùs probabilis, repugnat hominem habere de aliquo probabiliorem sententiam, & non induci in quandam dubietatem & formidinem de opposito. Nec valet si dicas, illum dubitationem & formidinem esse duntaxat speculativam, non verò practicam: nam supra in articulo 2. § 3. fusè ostensum est, illum qui habet opinionem minus probabilem, nullum habere principium firmum & certum, per quod tollat dubietatem, & formidinem speculativam, & fiat practicè certus de rectitudine & bonitate moralì suæ operationis.

Objiciunt ultimò Adversarii: Si non liceret 193
sequi sententiam minus probabilem, non liceret etiam sequi probabiliorem, imò nec probabilissimam: Sed hoc absurdum est, ut art. 7. ostendimus: Ergo & illud Sequela Majoris probatur: Tum quia inter probabilem & probabiliorem opinionem non est differentia alicujus momenti, cum nec major probabilitas attingat certitudinem exactam seu perfectam, imò ut ait Aristoteles, falsa interdum sint probabiliora veris, nec minor probabilitas declinet in dubium: Tum etiam quia rationes in favorem nostræ conclusionis adductæ (præsertim illa duæ sumuntur ex morali certitudine de honestate operationis, quæ ad rectè & honestè operandum requiritur) tradere videntur, nullam sententiam, quantùmcumque probabilem, posse esse regulam nostrarum operationum, sed ad rectè & honestè operandum, evidentiam, vel certitudinem exactam & perfectam de rectitudine & honestate operationis requiri: quod est meidere in opinionem Wendrochii art. 7. confutandam.

Respondeo, negando sequelam Majoris: Tria enim inter eum qui sequitur sententiam 194
minùs probabilem, & eum qui sectatur probabiliorem, possunt assignari discrimina. In primis iste agit conformiter ad regulas dictamen prudentiæ, quæ est proxima regula nostrarum operationum; non verò ille: cum prudentia dictet (ut supra vidimus) in rebus ad salutem animæ, & motum intrinsecum pertinentibus, ad id quod virtuti & veritati videtur apparet, sequendum esse: & tantam, imò & majorem cautelam ac diligentiam adhibendam esse, ut inquiramus veritatem pertinentem ad salutem animæ, quantam prudenter solemus habere solicitudinem in agibilibus hujus sæculi, & rerum temporalium administratione: juxta illud Proverb. 2. *Si quæsieris sapientiam tamquam pecuniam, & sicut thesauros effoderis illam, intelliges timorem Domini, & scientiam invenies Dei.*

Dubitans an beneficium sit tenue, necne, non tenetur recitare officium.

Dubitans de potestate Prælati non tenetur illi obedire.

Dubitans in die Jovis, an transacta sit media nox, potest tutâ conscientiâ comedere carnes; non verò, si in die Sabbati dubitet. Cujus differentiæ rationem reddunt planè ridiculam: dicunt enim quòd in primo casu libertas vescendi carnibus stat pro die Jovis, in secundo verò præceptum abstinentiæ pro Sabbato. Posset enim gulosus in sui favorem facilè respondere, quod sicut *in dubio melior est conditio possidentis*, ita etiam ex alia regula, *odia sunt restringenda, & favores ampliandi.* Est autem odiosum dicere, quòd aliquis teneatur ad servandam abstinentiam, absque certitudine suæ obligationis. Unde,

199 Ad aliam regulam juris quam Adversarij nobis opponunt, nempe *in pari causa prior est conditio possidentis* dicendum est, eam solùm habere locum in materia justitiæ, & in foro judiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia justitiæ possessio in dubio favet possessori, inquantum facit præsumptionem quòd possessor sit verus dominus; quia ut plurimum qui possidet, rem suam & jus suum possidet: quando enim quis rem alienat, solet eam tradere vero domino, inquem per alienationem transfertur dominium; unde cùm aliquis possidet aliquam rem, signum est eam non alienasse, sed ipsius verum habere dominium. At verò in materia aliarum virtutum, cùm possessio regulariter non faciat præsumptionem de veritate pro parte quæ possidet, possessio ei minimè favere debet, sed in dubijs in tali materia occurrentibus, regula operandi est, inquirere pro qua parte ster præsumptio veritatis, & hæc pars est eligenda: si autem pro neutra parte ster præsumptio tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis & regulis juris probat Prosper Fagnanus super caput *Ne innitaru.*

200 Respondent secundò Adversarij, præfatam juris regulam, quæ asserit in dubijs tutiorem partem esse eligendam, debere intelligi de dubio facti, non verò de dubio juris.

Sed falsitas hujus solutionis convincitur ex multis textibus juris, inter quos insignis est ille qui habetur in Clement. *Exivi*, §. *Item quia*, de verb. significat. ubi in quæstione meri juris, an fratres Minores teneantur sub peccato mortali ad ea observanda, quæ in regula verbo imperativi modi negativè vel affirmativè conunentur, Pontifex utitur eadem regula dicens: *Nos itaque attendentes, quod in hujusmodi anima salutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda &c.* quia videlicet dubium, sive facti, sive juris, non excusat. Casus enim à D. Thoma quodlib. 8. art. 13. propositus continet dubium juris, non facti, *An scilicet liceat habere plures prabendas?* Et tamen S. Doctor concludit, quòd *si quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures prabendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat.* Ergo prædicta juris regula non solùm de dubio facti, sed etiam juris debet intelligi.

201 Respondent tertiò, regulam illam habere locum solùm in irregularitate, quia pontificibus ita strictæ placuit in nonnullis hominum casibus propter specialem indecentiam quam ad ministerium sacrum inducit.

Sed hæc etiam responsio facilè diluitur ex lectione textuum citatorum qui absolutè præcipiunt ut eligatur pars tutior in omni materia, in qua est periculum peccati mortalis, ut patet ex cap. *Illud* de cleric. excom. & ex cap. *significasti* 2. de homicidio, ubi Pontifex rationem assignans cur in casibus adducto sacerdos potius cessare debeat à sacrificio, quàm celebrare, ait: *Cùm in altero nullum, in reliquo verò magnum periculum timeatur.* Idem expressè habetur in cap. citato *Iuvenis* de sponsalibus ut legenti patebit.

Denique respondent quidam Recentiores, 202 hanc regulam solùm habere locum, quando dubitatur an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita; quod non contingit in casu difficultatis propositæ: nam quando aliquis habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse licitum, alia esse illicitum, licèt dubitet, quænam ex illis duabus opinionibus sit vera, & de illarum veritate mens suspensa maneat, & veluti in æquilibrio sit posita, nec magis in unam partem quàm in aliam inclinata, eo tamen ipso quod judicat ütrumque opinionem esse probabilem, ratione probabilitatis, de rectitudine operationis certificatur; cùm certum sit quamcumque probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanæ operationis sufficere.

Sed hæc responsio & doctrina, ex supra dictis confutata manet: Tum quia, ut supra diximus, ille qui habet opinionem probabilem quod aliquis actus sit illicitus, habet aliquid majus dubio, nempe probabilitatem de malitia actus, quæ magis accedit ad certitudinem, quàm suspicio, vel dubium; unde si, quando aliquis dubitat, an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita, tenetur eligere partem tutiorem; à fortiori ad id tenetur, cùm habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse malum & illicitum: Tum etiam, quia supra ostendimus, præfatum dogma, quo Adversarij probabilitatem quantumvis tenuem ad rectitudinem humanæ operationis sufficere asseverant, non posse certificare intellectum de rectitudine operationis, nec abipso omnem dubietatem & formidinem de oppositio excludere; cùm illud dubium sit & incertum, & ad summum probabile seu opinabile.

Quæres ad complementum hujus quæstionis, 203 quid agendum sit, quando non constat, quænam ex duabus opinionibus æquè probabilibus sit tutior?

Respondeo, tunc servandas esse regulas à jure præscriptas, quæ sunt istæ.

In dubio actus valeat potiùs, quàm pereat.

Perferendum est quod in regione, in qua actum est, frequentatur.

Ad probatam consuetudinem attendatur.

Ubi contrariæ extant sententiæ, prænuntiandum est pro possessore, & potiùs pro reo, quam pro actore.

Quod benignius, quod verisimilius, quod plerumque fieri solet, præferatur.

Ubi sunt opiniones discordes, tuto sequatur communem.

Ad Superiores, vel etiam ad Sedem Apostolicam recurratur. Ut probatur specialiter ex verbis Deuteron.

textu tanquam de novo cœli tramite reperto. sibi invicem gratulantur & applaudunt. His præmissis : pro resolutione difficultatis propositæ, sit.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

207 Dico igitur : Unius tantùm Doctoris suffragium seu authoritas, communiter loquendo, non potest reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam.

Probatur primo ex Aristotele 1. topic. cap. 1. sic dicente : *Probabilia sunt quæ videntur omnibus aut pluribus, aut sapientibus, & his maximè notis* : Sed quæ uni soli videntur, non videntur pluribus : Ergo quæ uni soli videntur, communiter loquendo, probabilia non sunt.

Probatur secundò ex D. Thoma quodlib. 3. supra citato art. 10. ubi ait : *In his quæ pertinent ad fidem, & bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicuius Magistri* Atsi communiter & universaliter loquendo, unius Doctoris suffragium efficeret opinionem probabilem, & in praxi tutam, qui in rebus dubiis, ad fidem aut bonos mores spectantibus, erroneam opinionem alicujus Magistri sequeretur excusaretur à peccato, præsertim juxta novorum Casuistarum principia, docentium omne probabile, probabilitate quantumvis tenui ac debili, à peccato excusare : Ergo juxta D. Thomam, unius tantum Doctoris suffragium non potest, communiter & regulariter loquendo, reddere opinionem aliquam probabilem, & in praxi tutam. Unde Lactantius supra relatus : *Ne trahamur authoritate cuiusquam, sed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hic temeritati locus : in æternum stultitiæ pœna subeunda est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit.* Ex quo infert Joannes Sinnichius §. 357. intolerabilem esse illam Caramuelis adulationem supra relatam : *Quærenti an hoc aut illud liceat, sufficit respondere* DIANA DIXIT : *Neque enim* (subdit ille) *in schola Pythagoræ degimus, sed in schola Christi, qui nequaquam dixisse prohibetur,* EGO SUM PROBABILITAS, sed, EGO SUM VERITAS *Huius magisterio discimus arctitudinem viæ deducentis ad vitam, & latitudinem viæ deducentis ad mortem. Porrò quod huius magisterio didicimus, verum esse non ambigimus. Proinde quantumvis Dianæ moliatur viam cœli dilatare, vel viam perditionis angustare, non ei credimus, sed Christo potiùs acquiescimus ; asseveranti illam esse arctam, istam verò spatiosam. Qui enim illam prædicavit arctam, & istam spatiosam, Deus est, legifer est, veritas est : Diana quantumlibet à Caramuele laudatus, homo purus est, legifer non est, veritas non est.*

208 Probatur tertiò conclusio ab inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia : Si enim unius viri docti & probi authoritas sufficeret ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi, vel dicendum esset recentiores Casuistas non esse viros doctos & probos, vel omnes eorum assertiones esse probabiles, & tutas in praxi : primum non concedent Adversarij, cùm recentioribus Casuistis maximè injuriosum sit : secundùm verò absurdissimum est : quis enim dicat omnes novorum Casuistarum assertiones, quas supra retulimus & confutavimus, esse verè probabiles & tutas in praxi ? Quis asserere audeat licere v. g. puellæ procurare abortum ante animationem fœtûs, ut vitet infamiam; aut concubinario retinere concubinam, quando eâ relictâ vitam transigeret tristiùs : vel actori aut reo occidere Judicem cùm ab eo iniqua timetur sententia ; aut Judici in causâ æquali accipere pecuniam ab una partium, ut sententiam in ejus favorem ferat ? Quis etiam existimet licere, inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse verò inducens scit esse falsum ; vel absoluto desiderio cupere mortem patris, ad percipiendam ejus hæreditatem ; & ad vitandam mortem, vel gravia damna, falsum sibi crimen imponere, ac scipsum gladio linguæ perimere ? & similia quæ ex Tamburino supra retulimus, & impugnavimus. Quis tandem sentiat cum Caramuele (quem recentiores Casuistæ, *Luminare maius, & ingeniorum facem,* appellant) Advocatum posse patrocinari causæ, quam cognoscit esse injustam ; Clericum posse in recitandis horis Canonicis voluntariè distrahi ; aut quotidie recitare Officium paschale ; vel unica recitatione Officij, duorum dierum obligationi satisfacere ; & Monachos omnes à jejunii lege & onere liberari ? Certè hæc ita absurda sunt, ut communis sensus & communissimæ pietatis notiones, ad ea retellenda & aspernanda sufficient. Ea tamen, & plura alia retulimus ; transglutire debent Adversarii, vel ab illo dogmate recedere, quo unius viri docti & probi suffragium, ad reddendam opinionem probabilem sufficere asseverant.

Nec valet, si dicas, illud quidem sufficere ad 209
reddendam opinionem speculativè probabilem, non tamen ad reddendam illam tutam & probabilem in praxi. Hoc enim ex ipsius novorum Casuistarum principis confutari potest. Nam Joannes Sancius in practicis disp. 54 num. 11. sic ait : *Inintelligibile videtur aliquam opinionem esse speculativè probabilem, & in praxi tutò amplecti non posse. Probabilitas namque practica à speculativa differt, tanquam effectus à sua causa : id enim quod quis operetur exquirit iustè vel iniustè, ab eo nascitur, quod scilicet speculativè iudicavit posse agi licitè vel illicitè. Qui ergo arbitratur speculativè aliquid licitè operari se posse propter rationes probabiles, id tutò executioni mandare poterit ; aliàs nihil operabitur, nec alicuius fructus sive momenti erit illa speculatio probabilis, si ad opus esset impedita ; & æquè operari posset speculativam opinionem habens, & pertimescens operari practicè ex ea. Tantalo, poma & aquam ad labia probe habenti, impedito tamen eis uti sive frui. Imò Tantalo infœlicior esset, qui dum bibere exoptabat, nequibat ; at probabilis opinione uti pertimescens, omittit operari quod in eius potestate erat efficere.* Ex quibus liquet, juxta novorum Casuistarum principia, non solùm esse probabile speculativè, sed etiam in praxi tutum quicquid unus Doctor asserit esse probabile, subindeque omnes opiniones Caramuelis, Tamburini, Escobarii & aliorum Recentiorum, supra confutatas, tutò amplecti licere : ex quo ferè innumera sequuntur absurda. Unde inter novorum Casuistarum assertiones, quas ad instantiam Episcopi Gandavensis, Academia Lovaniensis proscripsit, hæc erat vigesima sexta : *Authoritas unius Doctoris probi & docti reddit opinionem probabilem.* Quam propositionem, *ut perniciosam, & in materia doctrinæ moralis innumeras absurditates invehentem, damnavit.*

Advertendum tamen est, me in conclusione 210
dixisse,

dixisse, unius Doctoris suffragium, *communiter loquendo*, non posse reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam: quia interdum Doctor potest esse adeò clarus, & in Ecclesia celebris, ut ejus authoritas præponderet aliorum multorum rationibus & authoritati. Quare existimo solam D. Thomæ authoritatem posse reddere opinionem verè probabilem, & in praxi tutam: Tum quia ejus doctrina non solùm ab innumeris Doctoribus & celebrioribus Academiis, sed etiam à plurimis Summis Pontificibus fuit commendata & approbata, nominatim ab Alexandro VII. qui nuper in brevi Apostolico ad Academiam Lovaniensem misso, hujus S. Doctoris dogmata, TUTISSIMA ET INCONCUSSA declaravit, ut initio hujus dissertationis diximus: Tum etiam quia D. Thomas nunquam absque ratione efficaci, saltem quantùm materia patitur, vel sine authoritatibus Scripturæ sacræ, aut SS. Patrum testimoniis, aliquid in medium producit. Unde Gravina noster in suo Cherubim paradisi, in principio dicit, *vocem ejus esse vocem multitudinis, per quam omnes SS. Patres nobis suos sensus exponunt*: ideòque potissimùm eniti debemus, ut conformiter ad ejus mentem omnes casus conscientiæ resolvamus, & specialiter hanc quæstionem de probabilitate, quæ totius Theologiæ moralis basis est & fundamentum. Quare non possim satis mirari, quomodo tot Thomistæ aliàs gravissimi tot recentiis intentionibus, & entibus rationis, tot indivisibilibus continui, post natura & existentia temporis, & aliis similibus quæstionibus, quæ nec prodesse, nec obesse possunt animarum saluti, pro S. Doctore tanta animi contentione decertent, & vix advertant quid in rebus moralibus, & præsertim in hac gravissima de probabilitate quæstione sentiat? Certè tantò diligentius circa morales materias mens ejus indaganda est, quanto certius constat ipsum priùs in scripto legisse, quæ postea alios scripsit, & præcepta in materia morum alijs tradidisse, quæ à se tanquam ab exemplari didicerat; atque id unum antequam doceret spectasse, quâ ratione viveret, ut ostenderet cæteris quâ lege vivendum esset.

A

B

C

D

§. II.

Solvuntur obiectiones.

211 CONtra nostram assertionem objicit in primis Thomas Sanchez in summa lib. 1. cap. 9. num. 7. & alii recentiores Casuistæ post ipsum, ut Joannes Sancius, Laymann, Filiucius & alii, testimonium D. Thomæ, desumptum ex quodlib. 3. art. 10. ubi S. Doctor (inquit Sanchez) ait *Posse quemquam amplecti opinionem quam à Magistro audivit, in iis quæ ad mores pertinent.*

E

Sed totum hunc articulum diligenter & accurate legimus & relegimus, & hæc verba invenire non potuimus, nec ea certè videre poterimus, nisi Sanchez suam illa conspicilia, quibus videntur ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt, nostris oculis admoveat. Nam S. Doctor, nihil tale habet in hoc articulo, sed totum oppositum: ait enim, ut supra retulimus, *In his quæ pertinent ad fidem & bonos mores nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat.* Ex quo duo patent notatu digna: primum Sanchem locum illum Divi Thomæ adulterasse, vel saltem alienis aut alienatis oculis legisse; & alios recentiores Casuistas, qui illum pariter sic corruptum & vitiatum referunt, Authores non legere, sed absque ullo prorsus examine transcripsêre id quod alij scripserunt, & ut loquitur Navarrus supra relatus, *Alios sequi, sicut oves alias oves, vel ut aves, quæ unam volantem aliæ omnes sequuntur.*

Objicit secundò Caramuel in Theol. fundam. num. 448. *Quicquid testantur quatuor Authores est probabile: Sed ad probabilitatem non requiri quatuor Authores, sed unum omnino sufficere, quatuor testantur Authores, imò & viginti, aut plures: Ergo opinio unius Authoris est probabilis. Hæc ratio* (subdit ille) *solutione hucusque caruit.* 212

Sed facilè respondetur, quòd quando aliqui Doctores asserunt ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere unius Doctoris suffragium, vel loquuntur de Authore adeò claro & in Ecclesia celebri, ut ejus authoritas aliorum multorum rationibus & authoritati præponderet, qualem diximus esse Divum Thomam, qui unus pro decem millibus computatur. Ita Viguerius lib. 1. instit. cap. 15, ubi sic ait: *In dubiis sequens opinionem rationabilem alicujus magistri, cùm magister est Doctor & approbatus, ut D. Thomas, qui absque ratione aut authoritate non consuevit loqui, est excusatus à peccato.* Vel solùm volunt opinionem illam censeri probabilem, quæ unius viri docti & probi suffragio nititur, quando communi sententiæ non repugnat, & ab alijs ut improbabilis & singularis non rejicitur; sicut explicant Layman, Filiucius, & alij: opinio verò, quæ asserit unam Authorem per se ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere, repugnat communi Doctorum sententiæ, & ab illis non solùm ut falsa, sed etiam ut improbabilis, imò ut perniciosa, & innumeras absurditates in materiam doctrinæ moralis invehens, rejicitur, ac reprobatur, ut patet ex Censura Doctorum Lovaniensium supra adducta. Unde licèt ab aliquibus recentioribus Casuistis probabilis & tuta in praxi existimetur, ut talis censeri non debet, Maximè quia cùm illi Casuistæ in tam multis delirraverint, & in tam horrenda inciderint opinionum portenta, quæ supra retulimus, in quibus manifesta depravatio rationis apparet, meritò in alijs etiam minùs manifestis, corrupti judicii suspecti sunt, subindeque eorum authoritas non sufficit ad reddendam probabilem & in praxi tutam opinionem illam, quæ ad probabilitatem alicujus sententiæ, unius tantùm Authoris suffragium sufficere asseverat.

Addo quod, licèt authoritas decem vel quindecim Doctorum sufficiat ad reddendam probabilem opinionem circa materiam aliquam particularem, non tamen in quæstione de opinione probabili, ut sit: quia ipsa est fundamentum doctrinæ moralis præcipuum; ad principia autem præcipua Theologiæ moralis stabilienda, major requiritur authoritas, & numerus Doctorum, quàm ad reddendam probabilem opinionem, quæ circa materiam aliquam particularem versatur: sicut in politicis videmus pro majori vel minori momento rerum judicandarum, majorem vel minorem requiri Judicium numerum, & leges fundamentales regni non posse, nisi à generalibus illius comitijs statui vel abrogari. 213

Objicies tertiò, Si aliquis homo simplex & 214

ignarus

ignarus dubitet an aliquis actus licitus sit, potest consulere Parochum, vel Confessarium aut alium virum doctum ac probum, & tutâ conscientiâ ejus consilium & resolutionem sequi, juxta illud Deuteron: 32. (Interroga Patrem tuum, & annuntiabit tibi, Majores tuos, & dicent tibi.) Unde Albertus Magnus relatus à D. Antonino 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. hæc scribit: (Frater simplex, vel quilibet homo, cum salute potest sequi in consiliis quamcumque opinionem voluerit, dummodo alicujus Doctoris magni opinionem sequatur.) Et Joannes Major in prol. 4. sent. sic habet: (Mercator autem & rudis nescit inter eorum opiniones discernere, qui rationabiliùs loquantur, sed sufficit ei credere doctis asserentibus, qui nolunt seipsos damnare, sed cupiunt prodesse, & benè dicere.) Ergo unius viri docti & probi authoritas sufficit ad reddendam opinionẽ aliquam in materia morum probabilem.

215 Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Sufficit ad reddendam opinionem aliquam probabilem simpliciter & absolutè, nego: secundùm quid & respectivè, respectu scilicet alicujus particularis idiotæ & ignari, concedo. Nam ad probabilitatem illam respectivam, non solùm unius viri docti & probi authoritas, sed etiam unius rustici aut mulierculæ testimonium interdum sufficere potest: si enim puer aut puella rustica dubitet an aliquid licitum sit, & Parochum aut Confessarium adire non valeat, potest interrogare parentes, & eorum consilium tutâ conscientiâ sequi; quia licèt eos fortè tunc errare contingat, puer ac puella eis obtemperans ratione ignorantiæ invincibilis, excusàbitur à peccato, ut articulo sequenti patebit. Unde quando quæritur, an unius viri docti & probi authoritas sufficiat ad reddendam opinionem probabilem, non est quæstio de probabilitate respectiva & secundùm quid, sed de absoluta & simpliciter tali, quam non solùm idiotæ & ignari, sed etiam docti & sapientes, tutâ conscientiâ sequi possint.

216 Ex dictis hactenus facilè intelliges, laxiores Probabilistas vix posse excusari à trio° pessimis ad quæ homines inducunt. Nam primò eos amovent à studio veritatis, dum ex delectu minùs probabilis, illos docent sectari quæ minùs ad veritatẽ accedunt. Secundò ab odio peccati super omnia detestandi retardant, dum eos periculo Deum offendendi exponunt. Tertiò à remediis efficacioribus consequendi salutem eos elongant. Atque his tribus titulis, quibus Christus summè gloriatur, in Evangelio, dum ait: (Ego sum veritas, via & vita,) se validè opponunt. Nam ut veritas vult nos ab errore quâ possumus diligentiâ recedere. Ut via, optat nos ab omni specie peccati abstinere. Et tandem ut vita, cupit nobis remedia efficacissima ad turpia vitanda exhibere: hacque de causâ videtur in mundum istum advenisse, ut vitam abundantiùs habeant. Ut eleganter ait P. Vincentius Baronius in sua Theologia morali adversùs laxiores Probabilistas.

******
***
*

ARTICULUS VII.

An probabile falsum, quod invincibiliter creditur esse verum, à peccato excuset?

PRobabilitatum monstra, & novorum Casuistarum laxitates, præcedentibus articulis confutavimus: hic nobis cum Jansenianis pugnandum est ipsorumque excessus in materia de probabilitate ex D. Augustini & Angelici Doctoris principiis corrigendi & amputandi sunt; ut veritas, quæ teste Novatiano, inter duos errores, ut Christus inter duos latrones, media pendet, clariùs eluceſcat, & de utriusque adversariis gloriosè triumphet. Unde fit

§. I.

Refertur ac refellitur singularis cujusdam Recentioris sententia.

QUidam Recentior, sub nomine Wilhelmi Wenrochii Salisburgensis Theologi, in dissertatione Theologica de probabilitate quam ad calcem quintæ Epistolæ Ludovici Montaltii subjecit, singularem & improbabilem habet de probabilitate opinionum sententiam. Existimat enim nunquam licere uti opinione probabili, nullumque probabile falsum, & à lege æterna discordans, excusare à peccato, etsi talis falsitas, & cum lege divina contrarietas, invincibiliter ignoretur: quia (inquit) licèt ignorantia invincibilis juris positivi à peccato excuset, non tamen ignorantia invincibilis juris naturalis; cùm hæc sit pœna peccati originalis, non verò illa. 217

Hæc opinio non minùs displicet quàm præcedens, quæ omnem probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanorum actuum sufficere putat, & sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, eligi posse existimat: sicut enim hæc recentiorum Casuistarum assertio jugum Christi nimis emollit, & pulvillos, seu cervicalia sub capite hominum ponit, ut molliùs in suis negligentiis dormitent & quiescant; ita & illud Jansenianorum dogma plus æquo illud exasperat, & pharisaico more, onera humeris hominum imponit importabilia, duramque nimis ac inevitabilem in eos invehit peccandi necessitatem. Unde sapienter ait Illustrissimus D. de Marinis, Avenionensis Archiepiscopus, in Commentariis quæ nuper edidit in 2. partem Summæ D. Thomæ quæst. 19. art. 6. cap. 6. in fine: (Theologus ad rectè in hoc arduo negotio incedendum, in rebus moralibus, moralem & non mathematicam certitudinem requirat, & unam ab altera discernere sciat, juxta advertentiam Cajetani in sua aurea Summula, dum de opinionis usu licito & illicito loquitur. In quo quantùm capere possumus, aliqui qui nostris temporibus scripserunt, salvâ pace, hallucinari videntur; volentes enim intolerabilem certè aliquorum in hac parte licentiam repellere, ad aliud extremum, zelo transvecti declinant.) Ut ergo huic prudenti consilio obtemperemus, & non minori studiò & cautelà Jansenianorum excessus, quàm novorum Casuistarum laxitates devitemus: 218

Dico primò; Dum homo tenetur operari, 219

poſſit ſequi ſententiam probabilem ſi facta ſufficienti diligentiâ, tunc alia probabilior ei non appareat (ita communiter docent Theologi, poſt D. Thomam 1. 2. quæſt. 6. art. 13. in argumento *ſed contra*, ubi ſic habet: (Si aliquis adhibeat diligentiam, inquirendo in libris plures præbendas ſic ficitum, nec inveniat aliquid quod ipſum moveat ad hoc quod ſit ficitum, videtur quod ſine peccato plures poſſit habere præbendas.)

Ratio etiam id probat: Homines enim debent operari ſecundum rectum, nec poſſumus eos obligare ad hoc quod ſemper certum habeant clarum & perfectum notitiam: Deum ergo facta ſufficienti diligentiâ, juxta conditiones rei & perſonæ, aliud probabiliter non apparere, prudenter non operantur homines, conformando ſe ſententiam unam opinionum probabilium.

220 Confirmatur & magis explicatur hæc ratio ex Conclusione S. Thomæ ubi ſupra, ubi ſic habet: (Non ſemper actus hominis peccatum commiſſo habet quod ignorantia ſit omnino voluntaria, ſed ſecundum quod ignorantia habet quod ſit peccatum, ut in rebus quæ ſcire poſſunt & debent, ſed actu non conſiderant, ſeu ea quæ habitu tenent, ſed actu non conſiderant, ſeu ea quæ ſcire poſſunt & debent, ſed non ſcire eligunt (ipſam ſcire vel actu conſiderare, ſimili modo ſcire habitu) inquit Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 3. de moribus, quia ut ait D. Thomas ubi ſupra 1. 2. Ethic. *Materia moralis talis eſt, quæ ſub conſiderationem cadit*, mathematica ſcilicet & perfecta, ſicut libri phyſicis & metaphyſicis: Et verò non exigit ad hominis, ut ſemper cum evidentia & certitudine mathematica de bonitate moralium actuum ſtatuat, ſcitur, ſicut neque poteſt habere evidentiam probabilem, dum facta ſufficienti diligentiâ, ſua probabilior non apparet. Ubi Doctores, ſummi Pontifices in regimine Eccleſiaſtico indigitandis concedendas, interdum probabiliores ſententias, cum ipſis veritatem ſpectant, ſequuntur & imitantur. Reges in adminiſtrandis ſuis regnis, & Judices tam Eccleſiaſticos quam civiles, in ferendis ſententiis modis, juxta regulam illam moralem expoſitam, quæ præcipit ut in opinionum probabilium conflictu, *quod tutius eſt amplectatur, & non ſunt opiniones diſcordes, ſed judex ſequatur communem.* Denique Salomon in judicio illo celebri, quo judicavit infantem, à duabus meretricibus ſibi oblatum, eſſe dividendum, ſecutus eſt non probabilitatis ſuccedaneum; & tamen Scriptura eius ſapientiam & æquitatem mirum in modum extollit. Quod non leve argumentum eſt, poſſe interdum operari homines, ſequendo opiniones probabiles, cùm facta ſufficienti diligentiâ, non poſſunt habere claram & perfectam veritatis notitiam, & tunc non occurrunt aliæ probabiliores & tutiores ſententiæ.

221 Dico ſecundò, eum qui operatur ex opinione probabili falſa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter putat eſſe veram, & legi divinæ conformem, à peccato excuſari. Ita communiter docent Scholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D. Thoma 1. 2. qu. 76. art. 3. ubi docent ignorantiam invincibilem excuſare à peccato. Unde Lutherus in cap. 12. Geneſis: *Scholaſtici* (inquit) *dicunt invincibilem ignorantiam reddere excuſabiles*: TANTA CÆCITAS EST IN PAPÆ SCHOLIS ET ECCLESIIS.

222 Probatur primò concluſio ex SS. Patribus, qui paſſim docent ignorantiam invincibilem excuſare à peccato: Chryſoſtomus enim homil. 13. in Epiſt. ad Roman. ait: *Neminem unquam ignorantem peccare: quicumque peccavit, indignus ullâ, eſſet qui pœnas daret.* Et D. Auguſtinus in libro de natura & gratia contra Pelagianos ſcripto cap. 67. & lib. 3. de libero arbitrio cap. 19. *Non tibi* (inquit) *deputatur ad culpam quod invitus ignoras, ſed quod negligis quærere quod ignoras.* Neque illud ad primum hominis peccatum trahi poteſt: cùm hæc verba adhibeat, ut hominum querelas compeſcat, qui ex ignorantia quam ex Adamo hæreditariam accepimus, expoſtulant. Atque hoc ſenſu eadem verba à Theologis omnibus accipiuntur, poſt S. Thomam qu. 6. art. 3. ubi ſic habet: *Dicendum quòd ignorantia, quæ eſt omnino involuntaria, non eſt peccatum. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit: non tibi imputatur ad culpam, ſi veritatis ignorat: per hoc autem quod addit, ſed ſi ſcire noluerit, datur intelligere quòd ignorantia habet quod ſit peccatum, ex negligentia præcedente.* Item D. Auguſtinus tract. 89. hæc verba Joan. 15. exponens: *ſi non venſſem, & locutus eis fuſſem, peccatum non haberent*, ait: *Illos ad quos Chriſtus non venit, & quibus non eſt locutus, excuſationem habere, non de omni peccato ſuo, ſed de illo quo in Chriſtum non credidérunt.* Similia habet D. Bernardus Epiſt. 77. dicens: (Si locutus fuiſſet, ſed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excuſaret.) Denique Auguſtinus lib. de quæſt. veteris teſtamenti, relatus à Gratiano in decreto diſt. 37. ſic ait: (Ille ignorans poteſt excuſari à pœna, qui à quo diſceret non invenit.) Ubi glo ſa hæc verba: *Poteſt excuſari à pœna*, ſic interpretatur, *ideſt, à peccato pro quo debetur pœna, vel à pœna æterna.*

223 Probatur ſecundo concluſio, ex illo trito & communi Philoſophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non poteſt.* Quod D. Auguſtinus in libro de duabus animabus cap. 11. uſque adeò eſſe notum & perſpicuum illum aſſerit, ut non ſolùm a nemine ignoretur, ſed & in ipſo à toto genere humano cantetur & declametur: (Nonne *iniquis* ita cantant & in montibus Paſtores, & in theatris Poëtæ, & indocti in coetibus, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in Scholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?) Probatur, inquam, concluſio ex illo trito & communi effato: quis enim magis neceſſariò peccat, quis culpam vitare minùs poteſt, quam qui invincibiliter & ſine propria culpa ignorat divinâ lege prohiberi quod facit; quique ita animo comparatus eſt, ut ſi id malum eſſe ſuſpicaretur, continuò omitteret? quid, inquam, poteſtatem non peccandi longiùs removet quàm ignorantia invincibilis, quæ cognitionem ad vitandam culpam neceſſariam tollit, & mentem quæ voluntati ad agendum facem præferre debebat, omnino excæcat? Id non ſolùm ratione naturali manifeſtum eſt, ſed etiam ex Janſenii principiis conſtat: ille enim libro de gratia Chriſti cap. 36. fatetur id duntaxat eſſe in poteſtate, (quod fit à voluntate cum plena advertentia rationis,) adeoque ex ejus mente, ignorantia quâ aliquid penitus neſcitur, impedit quominus illud ſit in noſtra poteſtate. Unde noſter Medina 1. 2. quæſt. 76. art. 2. rectè obſervavit: (Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impoſſibile.)

224 Tertiò, ſuadetur concluſio ex D. Thoma 1. 2. quæſt.

quæſt. 90. art 4. ubi ſic diſcurrit : *Ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineant, quod eſt proprium legis, oportet quò applicetur hominibus qui ſecundùm eam regulari debent : talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipſa promulgatione : unde promulgatio ipſa neceſſaria eſt ad hoc quòd lex habeat ſuam virtutem :* Sed promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis, intimantis homini ea quæ lege naturæ præſcripta aut prohibita ſunt : Ergo cùm deeſt tale dictamen (ut contingit in illis qui ignorantia invincibili juris naturalis laborant) lex naturæ non obligat ad ejus obſervationem ; ſubindeque ignorantia juris naturalis à peccato excuſat.

225 Probatur quartò concluſio ratione fundamentali. illud excuſat à peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum ſimpliciter involuntarium : Sed omnis ignorantia invincibilis hoc præſtat : Ergo omnis ignorantia invincibilis à peccato excuſat. Minor eſt certa, & expreſsè docetur à D. Thoma 1. 2. quæſt. 6. art. 8. ubi loquens de ingnorantia antecedente & invincibili, ait quòd *talis ignorantia cauſat involuntarium ſimpliciter.* Idque patet ex definitione voluntarii, quod ſic deſcribitur : *Volunterium eſt id, quòd eſt à principio intrinſeco cum cognitione* : Unde ſic illud cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente ; ita oportet quòd oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio eſt à principio extrinſeco (ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitu, vel ligatur aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam & paſſionem, ut in tractatu de actibus humanis diſput. 1. fusè expendimus.

226 Major autem, quàm Adverſarii negant, contendentes aliquid poſſe eſſe peccatum actuale, abſque eo quòd ſit voluntarium in actu ſecundo, probatur multipliciter. Primò ex Divo Auguſtino libro de vera relig. cap. 14. ubi ait : *Vſque adeò peccatum voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium, Et hoc ita manifeſtum eſt, ut nulla Doctorum paucitas, nulla inductorum turba diſſentiat.* Idem repedit lib: 3. de libero arbit. cap 17. & 18. & lib. 1. retract. cap. 9. ubi ait, quod *voluntas eſt qua peccatur, & recte vivitur* Et lib. de duabus animabus cap. 11. dicit quod *nec peccatum, nec rectè factum imputari cuiquam juſtè poteſt, qui nihil fecerit* PROPRIA VOLUNTATE. Quibus ultimis verbis apertè declarat ad peccatum actuale non ſufficere quò ſit voluntarium voluntate capitis, ſicut ſufficit ad peccatum originale; ſed requiri neceſſariò quod ſit voluntarium voluntate propria illius qui peccat.

227 Secundò probatur ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 74. art. 1. in corp. ubi ſic diſcurrit : *Cùm proprium ſit actuum moralium quòd ſint voluntarij, ſequitur quòd voluntas, quæ eſt principium actuum voluntariorum, ſive bonorum, ſive malorum, quæ ſunt peccata, ſive principium peccatorum ; & ideò ſequitur quòd peccatum ſit in voluntate ſicut in ſubiecto.* Et in reſp. ad 2. *Si defectus* (inquit) *apprehenſivæ virtutis nullo modo ſubiaceret voluntati, non eſſet peccatum nec in voluntate, nec in apprehenſiva virtute,* SICUT PATET IN HIS QUI HABENT IGNORANTIAM INVINCIBILEM. Et quæſt. 76. art. 3 ſic corpus articuli concludit : *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt eius quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia* OMMINO EXCUSAT A PECCATO.

Tertiò eadem Major probatur authoritate triũ 226
Summorum Pontificum. Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. qui damnant hanc propoſitionem Michaëlis Baii : *Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium* : ſubindeque oppoſitam, nempe iſtam, *Ad rationem & definitionem peccati pertinet ratio voluntarij*, ut certam & indubitatam ſupponunt

Quartò eadem Major ſuadetur ratione quam 229
inſinuat Divus Thomas loco primò citato. Peccatum eſt actus moralis & humanus: Sed de ratione actûs moralis & humani eſt quod ſit voluntarius, & deliberatus, ut docet idem S. Doctor 1. 2. quæſt. 1. art. 1. his verbis : *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt : ſi quæ autem aliæ actiones homini conveniant, poſſunt dici quidem hominis actiones, ſed non propriè humanæ, cùm non ſint hominis inquantum eſt homo* : Ergo &c,

Confirmatur : Ut actus ſit moralis & humanus, 230
debet eſſe liber ; cùm libertas ſit radix & fundamentum moralitatis, ut docet Divus Thomas in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. dicens : *Ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur* : Sed actus non poteſt eſſe liber, niſi ſit voluntarius; cùm ratio voluntarii eſſentialiter includatur in ratione liberi, ſicut gradus ſuperior in inferiori : Ergo actus non poteſt eſſe moralis, nec per conſequens peccatum, ſeu malum morale, niſi voluntarius ſit.

Denique probari poteſt concluſio ex variis ab- 230
ſurdis & inconvenientibus, quæ ſequuntur ex adverſa ſententia. Si enim probabile falſum, quod invincibiliter creditur verum, nunquam à peccato excuſet, in primis ſequitur peccare eum, qui in concurſu ſeu conflictu opinionum probabilium, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit : Sed hoc abſurdum eſt, & contra communem Theologorum ſententiam, ut fatetur Wendrochius loco ſupra citato ſect. 4. ubi docet è duabus opinionibus contrariis licere amplecti magis probabilem : Ergo &c. Sequela Majoris patet. Quia fieri poteſt ut opinio probabilior, imò & probabiliſſima, falſa ſit, & à lege æterna diſcordans ; cùm falſa, ut ait Ariſtoteles in lib. Topicorum ſæpè ſint probabiliora veris : Ergo ſi nullum probabile falſum etſi invincibiliter exiſtimetur verum, à peccato excuſet, ſequitur eum qui in opinionum probabilium conflictu, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit ſententiam, non excuſari à peccato.

Secundò ſequitur Jacob peccaſſe, cùm primò 232
acceſſit ad Liam, quam invincibiliter putabat eſſe ſuam uxorem : tunc enim fecit actum qui abſolutè & ſecundùm ſe erat illicitus, & legi divinæ contrarius, cùm lex divina prohibeat ad non ſuam accedere. Nec poteſt aliter excuſari Jacob à peccato, niſi dicendo ipſum tunc laboraſſe ignorantiâ invincibili. Sicut Geneſ. 20. Abimelech cùm uxorem Abrahæ tuliſſet, putans eſſe ſororem ejus, excuſatur à peccato ratione ignorantiæ invincibilis, ut paſſim interpretes docent, & colligitur ex verbis illis quæ Deo mortem ipſi minitanti dixit, *Domine num gentem ignorantem & juſtam interficies ?* prætendens (ut omnes ſolent facere ductu & inſtinctu luminis naturalis) excuſandum eſſe à

culpa, quod ignorans feciſſet, & non deſinere juſtum eſſe eum qui facit aliquid injuſtum, plane ignorans eſſe tale. Quam ejus exiſtimationem confirmavit Deus, ita reſpondens: *Et ego ſcio quòd ſimplici corde feceris, & ideò cuſtodivi te ne peccares in me.*

Tertiò ſequitur ex hac ſententia, plerumque eſſe fortunæ, & non voluntatis, quòd hominis peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt eſt conforme vel difforme juri naturali invincibiliter ignorato: quod abſurdiſſimum eſt; cum vera & ſola cauſa peccati ſit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum, non verò caſus aut fortuna.

Denique ex illa ſententia ſequitur incredibilis conſcientiæ perpexitas, imò & peccandi hîc & nunc inevitabilis neceſſitas, quotieſcumq; aliquis probabiliter & bonâ fide judicat aliquid ſibi agendum eſſe, neque poſſe omitti ſine peccato, & tamen illud naturali jure illicitum eſt. Peccabit enim id faciendo, juxta Adverſarios, cùm juxta ipſos ignorantia invincibilis juris naturalis à peccato non excuſet: peccabit etiam non agendo, quia aget contra conſcientiam, quæ ipſi dictat hoc eſſe agendum: peccabit igitur quocumque ſe vertat, & ſive hoc faciat, ſive non faciat: quod non ſolùm abſurdum eſt, ſed etiam à fide penitùs alienum. Unde in cenſura Sorbonæ anno 1560. die 27. Junii data, hæc propoſitio ut hæretica proſcribitur: *Homo faciendo quod in ſe eſt, peccat, & non poteſt non peccare, faciendo quod in ſe eſt.* Cui ſimilis eſt iſta damnata à tribus Pontificibus ſupra nominatis in bulla contra Bajum, *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eò quod neceſſariò facit.*

§. II.

Arcana Janſeniana doctrinæ radix detegitur, & extirpatur.

CUm rectè dixerit Auguſtinus: *Radicem effodere atque extirpare compendium eſt*, non poteſt firmius concluſio noſtra ſtabiliri, nec Janſenij & Wendrochij doctrina efficacius confutari, quàm ejus radicem extirpando: nam quæ ex illa pullulare dicunt & effloreſcere, eâdem operâ ſuccidentur.

Janſenius ergo lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus, vulgare iſtud pronunciatum, quo Philoſophorum & Theologorum Scholæ omnes perſonant: *Ignorantia invincibilis excuſat à peccato*, falſum eſſe pronuntiat, duplicemque ignorantiam invincibilem diſtinguit, unam juris naturalis, alteram juris poſitivi, & docet hanc à peccato excuſare, non verò illam; quia (inquit) ignorantia juris naturalis à peccato originali profluit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale ſufficere exiſtimat) non verò ignorantia juris poſitivi. Cujus differentiæ rationem hanc reddit cap. 6. tanquam *radicem arcanæ hujus doctrinæ*, quia ſcientia juris naturalis humanæ naturæ connaturalis eſt, eique debita naturaliter, & illa fuiſſent omnes prædicti in ſtatu innocentiæ; ideoque ejus ignoratio eſt vitioſa, nec potuit nili in pœnam peccati infligi: ſecus autem cognitio juris poſitivi, etiam divini; quia quod feratur lex divina poſitiva, pendet à libera Dei voluntate, & idcirco ejus ſcientia neque humanæ, neque angelicæ naturæ connaturalis eſt.

Ignoram fuiſſe hactenus tam reconditæ doctrinæ radicem dicit Janſenius, ſed falſò: eam enim expreſsè tradit Hieronymus Zanchius partim Lutheri, partim Calvini ſectator lib. 1. tract. Theolog. cap. 12. theſi. 1. ubi poſt longam de ignorantia juris naturalis diſputationem, ita concludit. *Summa: Omnis ignorantia eorum quæ quis ſcire tenetur, peccatum eſt: quia cum lege, quâ iubemur illa cognoſcere, pugnat, ſive ea cognoſcere iam poſſis ſive non poſſis. Quod enim iam non poſſis, peccato Adæ, quod tuum eſt, quia omnes in eo peccaverunt, factum eſt. Quare falluntur Scholaſtici, cùm talem ignorantiam, quam invincibilem vocant, ideò à peccato excuſant, quia invincibilis eſt ut loquuntur. Quamquam evincere poſſumus, eam non eſſe ſimpliciter invincibilem, cùm voluntarium Adæ peccatum ſit conſequuta:* En arcanæ hujus doctrinæ Scholaſticis hactenus ignotæ radicem: cui ſecurim adhibeo, & duo præcipua ejus capita ſigillatim aggredior. 236

Et primò quod ait Ianſenius ignorantiam juris naturalis non excuſare à peccato, quia originalis peccati pœna eſt, manifeſtæ falſitatis convincitur: Quia ſi hæc ratio valeret, ſequeretur modus concupiſcentiæ prævenientes conſenſum voluntatis, imò & ipſi repugnantes, eſſe verè & propriè peccata homini imputabilia; cùm fomes concupiſcentiæ, ſeu rebellio appetitus ſenſitivi, ex peccato originali proveniat: Hoc autem repugnat Tridentino ſeſſ. 1 cap. 5. dicente: *concupiſcentiam nocere non poſſe non conſentientibus:* & Auguſtino lib. 2. in Julian. cap. 9. l. 1. contra duas epiſt. Pelagian. cap. 1. & lib. de civit. cap. 25. ubi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis, quantò magis in corpore non conſentientis?*

Item infidelitas negativa eſſet peccatum; cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & ſit reprobationis effectus, cujus cauſa eſt originale peccatum, ut docet Ianſenius lib. 10. de gratia Chriſti cap. 3. Hoc autem falſum & erroneum eſſe patet: Primò ex Bulla trium Pontificum ſuprà nominatorum, contra Bajum, in qua damnatur hæc propoſitio: *Infidelitas purè negativa, in his quibus Chriſtus non eſt prædicatus, peccatum eſt.* Secundò ex Auguſtino Epiſt. 10. dicente: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati eſt non credere, non autem peccatum.* Tertiò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1, ubi expreſsè docet, quod *ſi infidelitas accipiatur ſecundùm negationem puram, ſicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœna: quia talis ignorantia ex peccato primi parentis conſecuta eſt.*

Sequeretur etiam ex eodem Janſenij principio, quicquid malè faciunt infani & phrenetici, eſſe peccatum, & culpabiliter agere cœcum à nativitate, qui volens v.g. canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adeſſe. Nam phrenefis, inſania, & cœcitas corporalis, aliæq; generis humani miſeriæ, ſunt etiam effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli à fonte profluunt, ſicut docet Adverſarius l. 3. de ſtatu naturæ purę c. 13. 14. & 15. Hæc autem abſurdiſſima eſſe, & à communi hominum ſenſu penitùs aliena, quis non videat? Unde cum Auguſtino lib. 1. de peccato, meritis cap. 36. ſimilem abſurditatem diluente, exclamare poſſumus: *Dicant iſta qui auſi fuerint, iudicant qui voluerint, credant qui potuerunt.* Vel hæc verba ejuſdem S. Doctoris lib. 3. contra Iulian. cap. 2. Ianſenianis applicare: *Mira ſunt ſua dicitis, nova ſunt quæ dicitis, falſa ſunt quæ dici-*

tis

tio. *Mira ſtupemus, nova cavemus, falſa convincimus.* A

238 Firmior non eſt ejuſdem fundamenti pars altera, quâ docet Janſenius ignorantiam juris poſitivi ideò excuſare à peccato, quia non eſt in pœnam peccati inflicta. Nam primò gratis illud dicit, cùm nullum S. Auguſtini, vel doctoris alterius teſtimonium proferat, quo probet ignorantiam legis poſitivæ, peccati pœnam non eſſe.

Deinde Sanctis Auguſtino & Hieronymo apertè repugnat, qui cùm adverſùs Pelagianos contendunt ignorantiam malam eſſe, & peccatum (id eſt defectum ex originali peccato procedentem, ut infrà ex Auguſtino patebit) plurima ignorantiæ facti & iuris poſitivi exempla producunt ut illud Geneſ. 2. ubi actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ, peccatum dicitur; & illud Num. 35. ubi qui fortuitò occiderit puta qui hominem interfecerit, credens eſſe feram (quæ eſt etiam ignnorantia facti) jubetur recurrere ad civitaets refugij, ibique manere, donec ſummus ſacerdos moriatur. Item illud Levit. 5. & 22. ubi homini, qui per ignorantiam facti, aut juris poſitivi, aliquid immundum tetigit, aut ſanctificatum comedit, tanquam pro peccato ſacrificium offerre præcipitur. Si tandem illud Apoſtoli: *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate*, quod de ignorantia legis Evangelicæ, non verò legis naturalis, eſſe intelligendum manifeſtum eſt. B C

Tertiò: Infidelitas negativa eſt ignorantia alicujus legis poſitivæ, ſcilicet Evangelicæ: Sed illa eſt pœna originalis peccati, & ex peccato primi parentis contecuta eſt, ut docent S. Auguſtinus & D. Thomas ſuprà relati: Ergo ignorantia legis poſitivæ eſt pœna originalis peccati.

Quartò: Nulla miſeria, nullumque malum reperitur in homine, quod non ſit pœna originalis peccati, ut docet Janſenius lib. 3. de ſtatu naturæ puræ cap. 10. 11. Sed ignoratia legis poſitivæ, ad ſalutem neceſſariæ, eſt magnum malum & miſeria: Ergo etiam ignorantia legis poſitivæ divinæ à peccato primi parentis orta eſt, & eſt unum ex quatuor vulneribus à peccato originali cauſatis, de quibus ait S. Thomas 1. 2. quæſt. 85. art. 3. D

Denique: Etſi lex divina poſitiva à libera Dei voluntate dependeat, ſi tamen reipſa lata fuerit, non potuerit ejus ignorantia in ſtatu innocentiæ reperiri; cùm ab illo fœliciſſimo ſtatu debuerit abeſſe omne malum; omniſque miſeria, & ignorantia legis divinæ latæ, & ad ſalutem neceſſariæ, non exiguum malum & miſeria ſit: Ergo ignorantia legis divinæ poſitivæ, in ſtatu naturæ lapſæ, eſt pœna peccati. Conſequentia patet: quia juxta doctrinam Janſenii, ignorantia omnis, quæ in ſtatu innocentiæ contingere non potuit, pœna peccati eſt. Non poteſt ergo ſubſiſtere diſcrimen illud, quod inter ignorantiam juris naturalis, & ignorantiam juris poſitivi Janſenius ſtatuit, ſubindeque nec radix arcanæ hujus doctrinæ; *nec* (ut perbellè ait quidam Recentior) *à radice tam vitiata alios ſperare fructus licet quàm qui arboribus Sodomei Lacûs ripæ ad ſitus profunduntur qui cùm exteriori cute veſtiantur amœna & elegantia, nihil tamen præter fuliginem atque putredinem continent.* E

§. III.

Convelluntur præcipua fundamenta Janſenij.

COntra noſtram ſententiam in primis objici poſſunt plura Scripturæ loca, quibus nonnulla facta ex ignorantia, appellantur peccata, ut Geneſ. 20. actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ, peccatum dicitur & Levit. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Unde ad Hebræos 9. Apoſtolus ait; quod ſemel in anno ſolus Pontifex intrahat in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, non ſine ſanguine quem offerebat *pro ſua & populi ignorantia.* Item David Pſal. 24. inter peccata ſua commemorat ignoratias, ſic orans: *Delicta iuventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.* Denique Lucæ 12. dicitur quod ſervus, *qui non cognovit voluntatem Domini ſui, & fecit digna plagis vapulabit paucis* 239

Reſpondeo primò, hæc Scripturæ teſtimonia obeſſe magis quam prodeſſe Adverſarijs: cùm fere omnibus illis in locis ſermo ſit de ignorantia facti, vel juris poſitivi, ſi eſt invincibilis, fatentur illi excuſare à peccato. 240

Secundò reſpondeo, in hic locis ſermonem eſſe de ignorantia vincibili, quam fatemur non excuſare à peccato: ut enim ait D. Bernardus epiſt. 77. ſupra citata, *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuriâ, aut diſcendi diſidiâ, aut verecundiâ inquirendi; & quidem eiusmodi ignorantia non habet excuſationem* Unde ad primum, vel dicatur actionem Regis Abimelech, uxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad conjugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei; non verò formaliter, quia ob defectum cognitionis & ſcientiæ non erat culpabilis, ut antea expoſuimus: vel ignorantiam illam fuiſſe vincibilem, ut docet Henricus de Gandavo quodlib. 12. quæſt. 25. ubi ſic ait: *Abimelech revera peccaſſet, ſi cognoviſſet Saram etiam ipſâ accepta in uxorem quia non ſufficienter inquiſivit an fuiſſet uxor Abrahæ &c.* Illud ipſum iiſdem ferè verbis tradit Hugo Cardinalis in caput 20. Geneſis.

Ad ſecundum & tertium ſimiliter dico, in veteri lege ſtatui offerenda eſſe ſacrificia pro illis qui peccaverant ex ignorantia vincibili & culpabili. Unde Summùs Sacerdos ſemel in anno, in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, intrahat, ut offerret ſanguinem pro ſui & populi ignorantiis, aliquo modo voluntarijs & invincibilibus; de quibus etiam loquitur Prophera, dum ait: *Delicta iuventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.*

In ultimo ſermo eſt de ſervo non penitùs ignorante præceptum Domini, ſed ad illud ex negligentia non advertente, ſeu ignoranta vincibili & culpabili illud ignorante, ut exponunt Magiſter in 2. diſt. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. ubi hæc verba Theodoreti refert: *Hic obiiciunt aliqui: meritò punitur, qui ſciens voluntatem Domini non perſequitur. Sed cur punitur ignorans? quia cùm ipſe potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

Opponit ſecundò Janſenius duo inſignia D. Auguſtini teſtimonia. Primum deſumitur ex libro de gratia & lib. arbit. cap. 5. ubi ſic ait: *Illa ignorantia, quæ non eorum qui ſcire nolunt, ſed eorum qui tanquam ſimpliciter neſciunt, neminem ſic* 241

excuſat, ut ſempiterno igne non ardeat ; ſi propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet; ſed fortaſſis ut mitiùs ardeat : non enim ſine cauſa dictum eſt effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt. Quæ verba non poſſunt exponi de ignorantia vincibili, cùm S. Doctor non loquatur de ignorantia eorum *qui ſcire nolunt* ſed eorum *qui ſimpliciter neſciunt*. Alter locus habetur Epiſt. 205. ubi idem S. Doctor hæc habet : *Humana ſuperbia, tanquam præſumens de viribus liberi arbitrij, excuſatam ſe putat, quando ignorantia, non voluntatis eſt quod peccat.* Quo etiam teſtimonio putat Janſenius invictè ſe probare ignorantiam invincibilem juria naturalis non excuſare à peccato.

242 Verum hæc teſtimonia magis ei nocent quàm proſint; cùm D. Auguſtinus ibi expreſsè agat de ignorantia juris poſitivi, quam Janſenius docet excuſare à peccato, quando invincibilis eſt: loquitur enim de ignorantia Evangelij, ut patet ex verbis illis: *Si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet.* Unde ad primum reſpondeo, D. Auguſtinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis Evangelicæ, quam docet non exigit & interpretatur Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 22. ubi ait : *Eſt autem ignorantia triplex, & eorum ſcilicet qui ſcire nolunt cùm poſſint ; quæ non excuſat quia & ipſa peccatum eſt: & eorum qui quaſi ſimpliciter neſciunt, non renuentes, vel proponentes ſcire; quæ neminem plenè excuſat, ſed ſic fortaſſe ut minùs puniatur. Unde Auguſtinus ad Valentinū* (lib. de gratia & lib. arbit. cap. 3.) *ignorantia quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt ſed qui tanquam ſimpliciter neſciunt, nullam ſic excuſat, ut æterno igne non ardeat, ſed fortaſſe ut mitiùs ardeat.*

243 Hanc interpretationem pluria confirmant. Primò quia non ait S. Auguſtinus illam ignorantiam eſſe eorum *qui ſimpliciter neſciunt*, ſed *qui* TANQUAM *ſimpliciter neſciunt*: hæc autem particula *tanquam* ſatis indicat ſermonem non eſſe de ignorantia prorſus invincibili. Secundò ſtatuit hanc ignorantiam *neminem ſic excuſare ut ſempiterno igne non ardeat, ſed* FORTASSE *ut mitiùs ardeat*: ſi vero de ignorantia invincibili loqueretur, non adjeciſſet *fortaſſe*, nihil enim certius, illum mitius ſaltem puniendum, qui ex ignorantia invincibili peccavit, quàm qui peccavit, ex malitia, vel ex ignorantia invincibili & culpabili. Sed idcirco voce illâ inſeruit, ut innueret ſe loqui de ignorātia vincibili, non affectata, ſed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit, poteſt eſſe tam modica, quòd ſi contingat ex illa aliquid mali agi, poſſit actus iſte aliqualiter excuſari, ſubindeque mitius puniri. Tertiò confirmatur exemplo ſervi neſcientis voluntatem domini &c. quod Auguſtinus ante verba recitata adducit: nam ut obſervat Theodoretus ſuprà relatus, *Ille punitur ignorans, quia cùm ſcire potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

244 Ad ſecundum ſimiliter dico, hæc Auguſtini verba, ad Evangelij, non verò juris naturalis ignorantiam referri, ſubindeque non favere Adverſariis, qui fatentur ignorantiam invincibilem juris poſitivi excuſare à peccato. Ibi ergo intendit reprehendere Pelagianos, qui adeo de viribus liberi arbitrij præſumebant, ut exiſtimarent ad credendam gratiam internam non eſſe neceſſariam, ſed ſufficere ſibi relationem extrinſecam myſteriorum fidei, adeòque hanc prætexerent excuſationem, *non audivimus, ideò non credidimus*, quam vanam eſſe ibidem docet, quia quòd non audierint, pœna peccati eſt Ejus verba ſunt : *Ac per hoc inexcuſabilis eſt omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento propriæ voluntatis, ſive qui novit, ſive qui ignorat : quia & ipſa ignorantia in his qui intelligere noluerunt ſine dubitationes peccatum eſt; in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.*

Objicit tertiò Janſenius: D. Auguſtinus & D. 245
Hieronymus in concertationibus, quas habebant cum Pelagianis, ſæpè afferebant *ignorantiam eorum qui intelligere non potuerunt*, ſive *quæ erat neceſſitatis & non voluntatis peccatum eſſe, pœnam peccati* : Sed hæc ignorantia eſt invincibilis, ut patet. Ergo juxta illos SS. Patres ignorantia invincibilis eſt culpabilis & peccaminoſa.

Confirmatur : Auguſtino & Hieronymo hac 246
in re conſonant Orientales illi Antiſtites, qui Dioſpoli in Paleſtina ſynodaliter congregati, Pelagium Hæreſiarcham ad proferendam in ſe ſuoſque ſententiam, Epiſcopali diſtrictione coarctarunt ; quos numero quatuordecim nominatim expreſſos Auguſtinus in confirmationem ſuæ ſententiæ adverſus Julianum lib. 1. cap. 5. adducere non dubitavit, Coram hic in Synodo, præſente Hæreſiarchâ Pelagio, recitata fuere quædam capitula de libro Celeſtij Hæretici excerpta, quorum unum erat : *Oblivio & ignorantia non ſubiacent peccato, quoniam non ſecundùm naturam eveniunt, ſed ſecundùm neceſſitatem.* Emitâ recitatione Synodus dixit : *Quid ad hæc quæ lecta ſunt capitula dicit præſens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat Sancta Synodus, & Sancta Dei Eccleſia Catholica.* Ita refert Auguſtinus lib. de geſtis Paleſtinis cap. 19 Planum igitur eſt, juxta mentem tam illius Synodi, quam Auguſtini, eam hac in parte approbantis, oblivionem & ignorantiam ſubjacere peccato, non ſolùm quando eveniunt ſecundùm voluntatem, ſed etiam quando ſecundum neceſſitatem. De ſolo enim poſteriori iſto caſu viguit controverſia Catholicorum cum Pelagianis, non autem de priori: neque enim Pelagiani dubitabant, quin oblivio & ignorantia ſubjacerent peccato, quando eveniſſent ſecundum voluntatem. Unde Auguſtinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. loquens de Pelagio, & refellens quendam ejus librum ſeu tractatum, ſic : *Tractat etiam iſte de peccatis ignorantiæ & dicit hominem prævigilare debere, ne ignoret, ideòque eſſe culpandam ignorantiam, quia id homo neſcit negligentiâ ſuâ, quod adhibitâ diligentia ſcire debuiſſet : dum tamen omnia potiùs diſputet, quàm ut oret & dicat, Da mihi intellectum ut diſcam mandata tua.* Ergo juxta Auguſtinum, & Patres Synodi Dioſpolitanæ, ignorantia invincibilis ſubjacet peccato, ſubindeque quod ex tali ignorantia communiter, peccatum eſt.

Reſpondeo primò : Ut hoc argumentum ejuſ- 247
que confirmatio Adverſarijs proſint, ipſis probandum incumbere, Pelagianos locutos fuiſſe de ſola ignorantia invincibili juris naturalis, & non de ignorantia facti vel juris poſitivi (quippe quæ excuſatà peccato, juxta doctrinam Janſenij) & errorum Cœleſtij eodem ſenſu damnatum fuiſſe à Synodo Paleſtina, impugnatumque ab Auguſtino, Hieronymo, aliis fidei defenſoribus. At hoc nulla ratione probari poteſt, imò potius oppoſitum manifeſtè patet, tum ex propoſitione Celeſtij damnatâ prædicta Synodo, quæ generalis eſt, & omnem ignorantiam & oblivionem

nem invincibilem comprehendit. Tum etiam ex ratione quam huic condemnationi subjungit Synodus post verba supra recitata : *Cùm in lege sacrificia pro ignorantia, sint pro peccato offerantur.* Nam ex Levitici 5. & 22. aliisque locis manifestum est, offerri debuisse in lege sacrificia pro ignorantia facti & juris positivi. Addo SS. Patres Augustinum & Hieronymum dum contra Pelagianos disputant, & contra ipsos contendunt, ignorantiam malam esse, & peccatum, plurima ignorantiæ facti & juris positivi, quæ supra retulimus, exempla producere.

248 Respondeo secundò, cùm S. Augustinus, aliique Patres, ignorantiam, & quod ex illa sit, peccatum esse aiunt, de ignorantia vincibili loqui, & B de ipsâ pariter debere intelligi definitionem Palestinæ Synodi damnantis propositionem Celestij. Patet hoc ex Augustino libro de gestis Pelagij cap. 18. ubi cùm hanc Celestij propositionem recitasset: *Oblivionem & ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundùm voluntatem eveniunt, sed secundùm necessitatem*, ad eam convincendam, sive ex fide, sive ex Palestinorum Episcoporum sententia, hæc infert : *Cùm David dicat : Delicta juventutis meæ & ignorantias ne memineris, etiam in lege sacrificia pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur:* Enchir. 3. de Lib. arbitr. capit. 18. & libro primo retract. capite nono utitur his verbis Apostoli : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ut quædam esse ignorantiæ peccata confirmet. Atqui his omnibus locis fit mentio de ignorantia vincibili, præsertim in ultimo : unde D. Thomas 1. 2. quæst. 86. articul. 4. ignorantiam quæ indirectè voluntaria est, atque adeò vincibilis, peccatum extenuare inde probat, quòd Apostolus dicat : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Quem S. Doctoris locum ita Conradus illustrat : *Patet quid verbum Apostoli intelligitur de ignorantia, quæ fuit causa peccati, non tamen fuit invincibilis, sed vincibilis*, Ergo D. Augustinus & Patres Palestinæ Synodi, non loquuntur de ignorantia invincibili, sed vincibili.

Nec obstat quod allegatur in contrarium, nempè Pelagianos non negasse ignorantiam vincibi- D
249 lem esse culpabilem, & fieri ex ea peccatum, sed potius hoc expressè asseruisse Pelagium, ut refert Augustinus supra citatus. Non obstat inquam, quia hoc familiare Pelagianis fuit, ut Catholicorum argumentis oppressi, cederent nonnihil, atque ut dogmatis sui partem tuerentur, alia quædam remitterent : sic ab illis tandem Sanctus Augustinus extorsit, ut faterentur fieri in baptismo remissionem peccatorum, & Christi gratiam, non in solo libero arbitrio gratis concesso, nec in solis exemplis, aut lege atque doctrina forinsecus sonante, sed etiam in interna illuminatione intel- E lectûs, & interna excitatione voluntatis consistere, ut patet ex Augustino libro de gratia Christi capite septimo & decimo. Quid ergo mirum, quod simili ter in posteriori cum eodem S. Doctore certamine Pelagius profiteri coactus fuerit, quod in priori pertinaciter negabat, nempè ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & subjacere peccato.

250 Addo quòd Pelagiani existimabant omnem ignorantiam, quæ viribus naturæ superari non poterat, etsi viribus gratiæ vinci posset, excusare à peccato : quia ipsi non admittebant veram & propriè dictam gratiam esse necessariam ad cognoscendas veritates supernaturales. Contra quem errorem disputabant SS. Patres, præsertim Augustinus & Hieronymus, & contendebant eos esse culpabiles qui negligunt precibus à Deo postulare & impetrare gratiam, & lumen supernaturale necessarium ad expellendam ignorantiam veritatum supernaturalium, quæ viribus naturæ vinci & superari non potest. Item Concilium Palestinum contra eos definit talem ignorantiam non excusare : quia vincibilis est virtute gratiæ, & per orationem expelli potest. Unde Augustinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. supra laudato, reprehendit Pelagium, quod *omnia potiùs disputet, quàm oret* 251 *& dicat : Da mihi intellectum, ut discam mandata tua.*

Non obstat etiam quod in hac Celestij propositione, quam damnat Synodus Palestina : *Oblivio & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundùm voluntatem eveniunt, sed secundùm necessitatem*, hæc posteriora verba ignorantiam invincibilem videantur excludere. His enim verbis excluditur quidem illa ignorantia, cujus voluntas ipsa causa est, quæque affectata, fœdissimè voluntaria appellatur, quia secundùm voluntatem evenit, voluntate nimirum illam procurante & affectante, at non ea quæ ex voluntate originem non habuit, quæque ideireo tantùm indirectè voluntaria nuncupatur, quod voluntas a diligenti repellendam non adhibeat diligentiâ omnem quam potest adhibet. Vel etiam dici potest, ignorantiam illam esse necessitatis, & non voluntatis, respectu naturæ nudæ, & viribus gratiæ destitutæ, non verò respectu naturæ ad ordinem supernaturalem elevatæ : nam respectu illius talis ignorantia non est necessitatis, sed voluntatis negligentis postulare à Deo lumen & auxilium supernaturale ad eam vincendam ac depellendam.

Denique ad principale argumentum, & ejus 252 confirmationem responderi potest, quod sicut concupiscentia in baptizatis, etsi non sit verè peccatum, dicitur tamen peccatum, eò quod materialiter peccatum sit, & in peccati pœnam inflicta, ut docet Augustinus libro quinto contra Julianum capite tertio & ex eo Tridentinum sess. 5. cap. 5. ita ignorantia invincibilis in baptizato non est verè peccatum, appellatur tamen peccatum a S. Augustino & Patribus Synodi Palestinæ, quia materialiter peccatum est, & in pœnam irrogata : *ignorantia enim & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut conversio ad bonum commutabile in peccato actuali* inquit S. Thomas quæst. 3. de malo art. 7. 253

Hanc responsionem validè confirmat celebris Augustini locus ex libro quinto de libero arbitrio cap. 19 ubi sic ait : *Illud quod ignorans quisque non rectè facit, & quod rectè velens facere non potest, ideò dicuntur peccata, quia de peccato illo libera voluntas* (nempè Adami) *originem ducunt. Illud enim præcedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus non solùm membrum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod hujus membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundùm quem alia dicitur lingua græca, alia lingua Latina : sic non solùm peccatum illud dicimus, quod propriè vocatur peccatum, libera enim voluntate & à sciente committitur ; sed etiam illud quod jam de hujus supplicio consequatur necesse est.*

Hæc solutio seu interpretatio præsentem difficultatem plenè evacuat : nam cùm Pelagiani negarem peccatum originale ab Adamo in posteros per generationem traduci, consequenter etiam negabant concupiscentiam & ignorantiam ab 254

eos derivari, & dicebant eas esse naturales defectus, & non peccati supplicia, ut testatur Augustinus lib. de dono persever. cap. 11. his verbis: Dicunt Pelagiani ignorantiâ & difficultatem (id est concupiscentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honestum) sine quibus nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse natura.) Hinc laudes illæ, quibus Julianus in omnibus ferè operibus suis concupiscentiam exornat, cum illam, naturale bonum, & ejus motus, naturaliter bonos appellat. Concupiscentia naturalis (ejus verba sunt apud S. Augustinum lib. 3. contra ipsum cap. 3.) qui modum tenet, bono benè utitur; qui modum non tenet, bono male utitur.) Nec minori curâ ignorantiam commendavit: nam eodem lib. cap. 19. contendit perfectam ignorantiam bonam esse, & justitiam appellari: (Ex hoc, inquit, intelligi debet perfectam ignorantiam, justitiam nominari, quid dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sara erat concubiturus, ignorans quod uxor esset aliena; & ego sciebam, quia in corde mundo fecisti hoc.) Ut ergo hunc Pelagianorum errorem Augustinus & Patres Synodi Palæstinæ destruerunt, dicebant ignorantiam subjacere peccato, imò & esse peccatum; quia materialiter peccatum est (cum ignorantia & fomes sint materialia in peccato originali, ut ex D. Thoma supra vidimus) & est effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur.

255. Objicit quarto Jansenius: Ignorantia juris naturalis per culpam primi parentis in hominum mentes invecta est; si enim felicissimus innocentiæ status perseveraret, homines in eo nihil ignorasset eorum quæ ad jus naturale pertinent: Ergo cùm culpa Adami sit nominibus voluntaria; quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut totius humani generis capitis, quodammodo continebantur, ignorantia invincibilis ex ea fluens & proveniens, ipsis voluntaria censetur, subindeque mala & culpabilis est.

Huic argumento, quod est præcipuum fundamentum & veluti Achilles Jansenij, patet solutio ex dictis §. præcedenti, ubi primò ostendimus, 256 quod si hoc argumentum valeret, probaret non solum ignorantiam invincibilem juris naturalis, sed etiam ignorantiam invincibilem juris positivi, esse malam & culpabilem, cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & per culpam primi parentis in hominum mentes invecta sit. Ostendimus etiam quod etsi peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate capitis, quantum ad privationem gratiæ & justitiæ originalis, quâ in pœnam illius spoliati sumus, tamen omnes effectus ex eo promanantes non censentur nobis voluntarij & culpabiles; alioquin infidelitas negativa, & motus inordinati concupiscentiæ, prævenientes consensum voluntatis, imò & ei repugnantes, essent peccata; cùm infidelitas negativa, & fomes concupiscentiæ, sint effectus & pœnæ originalis peccati. Unde egregiè D. Thomas in 2. distin. 30. quæst. 1. artic. 2. in corp. oportet inquit quòd secundùm hoc quod aliquid rationé culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarij in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur: ad culpam verò naturæ (id est originale peccatum) non requiritur nisi voluntas in natura illa.) Cùm ergò ignorantia invincibilis juris naturalis non sit voluntaria voluntate personæ, esto sit voluntaria voluntate naturæ, sicut peccatum originale à quo fluit; non est peccatum formaliter, sed tantùm materialiter, ut ex supra dictis patet.

Objicies quintò: Non potest dari ignorantia invincibilis de jure naturali, sicut nec de existentia 257. DEI: Ergo omnis ignorantia juris naturalis, vincibilis & culpabilis est, subindeque à peccato non excusat. Consequentia manifesta est, Antecedens verò docetur à pluribus antiquis Theologis, quos refert Vazquez in 1. 2. disp. 120. cap. 2. Inter quos præcipui sunt Albertus Magnus, Alensis, D. Bonaventura, Guilielmus Parisiensis, Durandus, Gabriel, & Adrianus. Imò Gerson lib. de vita spirituali lect. 14. corol. 3. testatur eam sententiam esse concordem: *Quidquid sit* (inquit) *de ignorantia facti aut juris humani positivi, concors est sententia, nullam in his, quæ legis divinæ sunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Favet etiam D. Thomas 1. 2. quæst. 91. art. 2. in cor. ubi docet jus naturale esse conceptionem homini naturaliter inditam, quâ dirigitur ad convenienter agendum in propriis actionibus, & quandam legis æternæ in creatura rationali participationem, juxta illud Prophetæ Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

Respondeo, in jure naturali tria esse genera præceptorum, quædam notissima & universalissima, 258. quæ non tam dicenda sunt præcepta, quàm præceptorum omnium principia: cujusmodi sunt ista: *Bonum est faciendum: Malum est fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris.* Ad hæc reduci possunt quædam ex præceptis Decalogi, quæ ex eis nullo negotio à quovis ratione utente citò deducuntur: ut quod Deus sit colendus, quòd parentes sunt honorandi, &c. Alia sunt, quæ licet immediatè etiam ex ijsdem principijs inferantur, non tamen ita facilè & evidenter sicut ea quæ modò diximus: hujusmodi sunt alia præcepta Decalogi, ut non furari, non mentiri &c. Alia denique sunt præcepta in jure naturali non per se nota, sed velut conclusiones aliorum quæ diximus, & quæ non nisi discursiù & labore ex eis deducuntur. Quamvis ergo omnes conveniant, quòd non possit dari ignorantia invincibilis de præceptis primi & secundi generis; certum tamen & indubitatum est apud Theologos, de ultimis posse dari ignorantiam invincibilem, nedum apud rudes & agrestres, sed etiam apud doctos & litteratos, qui sæpè dubitant, & aliquando in contrarias dividuntur sententias, an aliquid jure naturæ vel jure tantùm positivo præceptum aut prohibitum sit. Plures etiam graves Theologi existimant, apud rudes & indisciplinatos posse dari ignorantiam invincibilem saltem per aliquod temporis spatium, de præceptis tertiæ classis, imò & toto tempore vitæ, si hujusmodi præcepta negativa, verbi gratia non occidere, non furari, non mentiri, considerentur ut vestita aliquâ circumstantiâ, vel conditione; sicut furari ad dandam eleemosynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, occidere eum qui est morti proximus, ne diu agonizet. Unde refert Vazquez ubi suprà dis. 122. capit. 2. se vidisse rusticum, qui pium existimabat, ægrotum jam jam moriturum in alteram partem versare, quo citiùs exhalaret animam, ne diu mortis dolore detineretur: neque umquam id illicitum, imò honestum & pium semper illi apparuisse; eumque facto sufficienti examine à se

depre-

eos derivari, & dicebant eas esse naturales defectus, & non peccati supplicia, ut testatur Augustinus lib. de dono persever. cap. 11. his verbis: Dicunt Pelagiani ignorantiã & difficultatem (id est concupiscentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honestum) sine quibus nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse natura.) Hinc laudes illæ, quibus Julianus in omnibus ferè operibus suis concupiscentiam exornat, cum illam, naturale bonum, & ejus motus, naturaliter bonos appellat. Concupiscentia naturalis (ejus verba sunt apud S. Augustinum lib. 3. contra ipsum cap. 3.) qui modum tenet, bono benè utitur; qui modum non tenet, bono male utitur.) Nec minori curâ ignorantiam commendavit: nam eodem lib. cap. 19. contendit perfectam ignorantiam bonam esse, & justitiam appellari: (Ex hoc, inquit, intelligi debet perfectam ignorantiam, justitiam nominari, quid dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sara erat concubiturus, ignorans quod uxor esset aliena; & ego scio eam, quia in corde mundo fecisti hoc.) Ut ergo hunc Pelagianorum errorem Augustinus & Patres Synodi Palæstinæ destruerunt, dicebant ignorantiam non posse esse peccato, imo & esse peccatum; quia materialiter peccatum est (cum ignorantia & fomes sint materialia in peccato originali, ut ex D. Thoma supra vidimus) & est effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur.

255. Objicit quarto Jansenius: Ignorantia juris naturalis per culpam primi parentis in hominum mentes invecta est; si enim felicissimus innocentiæ status perseveraret, homines in eo nihil ignorarent eorum quæ ad jus naturale pertinent: Ergo cùm culpa Adami sit hominibus voluntaria; quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut totius humani generis capitis, quodammodo continebantur, ignorantia invincibilis ex ea fluens & proveniens, ipsis voluntaria censetur, subindeque mala & culpabilis est.

Huic argumento, quod est præcipuum fundamentum & veluti Achilles Jansenii, patet solutio ex dictis 256. §. præcedenti, ubi primò ostendimus, quod si hoc argumentum valeret, probaret non solum ignorantiam invincibilem juris naturalis, sed etiam ignorantiam invincibilem juris positivi, esse malam & culpabilem, cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & per culpam primi parentis in hominum mentes invecta sit. Ostendimus etiam quod etsi peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate capitis, quantum ad privationem gratiæ & justitiæ originalis, quâ in pœnam illius spoliati sumus, tamen omnes effectus ex eo promanantes non censentur nobis voluntarij & culpabiles; alioquin infidelitas negativa, & motus inordinati concupiscentiæ, prævenientes consensum voluntatis, imò & ei repugnantes, essent peccata; cùm infidelitas negativa, & fomes concupiscentiæ, sint effectus & pœnæ originalis peccati. Unde egregiè D. Thomas in 2. distin. 30. quæst. 1. artic. 2. in corp. oportet inquit quòd secundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarij in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur: ad culpam verò naturæ (id est originale peccatum) non requiritur nisi voluntas in natura illa.) Cùm ergò ignorantia invincibilis juris naturalis non sit voluntaria voluntate personæ, esto sit voluntaria voluntate naturæ, sicut peccatum originale à quo fluit; non est peccatum formaliter, sed tantùm materialiter, ut ex supra dictis patet.

Objicies quintò: Non potest dari ignorantia invincibilis de jure naturali, sicut nec de existentia 257. DEI: Ergo omnis ignorantia juris naturalis, vincibilis & culpabilis est, subindeque à peccato non excusat. Consequentia manifesta est, Antecedens verò docetur à pluribus antiquis Theologis, quos refert Vazquez in 1. 2. disp. 120. cap. 2. Inter quos præcipui sunt Albertus Magnus, Alensis, D. Bonaventura, Guilielmus Parisiensis, Durandus, Gabriel,, & Adrianus. Imò Gerson lib. de vita spirituali lect. 14. corol. 3. testatur eam sententiam esse concordem: *Quidquid sit* (inquit) *de ignorantia facti aut juris humani positivi, concors est sententia, nullam in his, quæ legis divinæ sunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Favet etiam D. Thomas 1. 2. quæst. 91. art. 2. in cor. ubi docet jus naturale esse conceptionem homini naturaliter inditam, quâ dirigitur ad convenienter agendum in propriis actionibus, & quandam legis æternæ in creatura rationali participationem, juxta illud Prophetæ Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

Respondeo, in jure naturali tria esse genera præceptorum, quædam notissima & universalissima, 258. quæ non tam dicenda sunt præcepta, quàm præceptorum omnium principia: cujusmodi sunt ista: *Bonum est faciendum: Malum est fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris.* Ad hæc reduci possunt quædam ex præceptis Decalogi, quæ ex eis nullo negotio à quovis ratione utente citò deducuntur: ut quod Deus sit colendus, quòd parentes sunt honorandi, &c. Alia sunt, quæ licet immediatè etiam ex iisdem principijs inferantur, non tamen ita facilè & evidenter sicut ea quæ modò diximus: hujusmodi sunt alia præcepta Decalogi, ut non furari, non mentiri &c. Alia denique sunt præcepta in jure naturali non per se nota, sed velut conclusiones aliorum quæ diximus, & quæ non nisi discursu & labore ex eis deducuntur. Quamvis ergo omnes conveniant, quod non possit dari ignorantia invincibilis de præceptis primi & secundi generis; certum tamen & indubitatum est apud Theologos, de ultimis posse dari ignorantiam invincibilem, nedum apud rudes & agrestres, sed etiam apud doctos & litteratos, qui sæpè dubitant, & aliquando in contrarias dividuntur sententias, an aliquid jure naturæ vel jure tantùm positivo præceptum aut prohibitum sit. Plures etiam graves Theologi existimant, apud rudes & indisciplinatos posse dari ignorantiam invincibilem saltem per aliquod temporis spatium, de præceptis tertiæ classis, imò & toto tempore vitæ, si hujusmodi præcepta negativa, verbi gratia non occidere, non furari, non mentiri, considerentur ut vestita aliquâ circumstantiâ, vel conditione; sicut furari ad dandam eleemosynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, occidere eum qui est morti proximus, ne diu agonizet. Unde refert Vazquez ubi supra dis. 122. capit. 2. se vidisse rusticum, qui pium existimabat, ægrotum jam jam moriturum in alteram partem versare, quo citiùs exhalaret animam, ne diu mortis dolore detineretur: neque unquam id illicitum, imò honestum & pium semper illi apparuisse; eumque facto sufficienti examine à se

depre-

deprehenſum ignorantiâ invincibili laboraſſe. Unde cùm Albertus magnus, Alenſis, D. Bonaventura, & alij antiqui Theologi ſupra citati, docent non poſſe dari ignorantiam invincibilẽ juris naturalis, loquuntur de jure naturali ut continet præcepta primi & ſecundi generis non verò de præceptis tertiæ & quartæ claſſis. Eodem modo intelligendus eſt D. Thomas, cùm docet jus naturale eſſe conceptionem homini naturaliter indi tam: hoc enim verum eſt de jure naturæ ut dicit notiſſima illa & generaliſſima principia morum, quæ nullo indigent diſcurſu, ſed ſtatim habitâ notitiâ terminorum, ipſo lumine naturalis rationis innoteſcunt; non verò de aliis, quæ non niſi diſcurſu & labore ex illis deducuntur. § VI.

Diluuntur præcipua argumenta Wendrochij.

LICET ex principijs jam ſtatutis facilè ſolvi poſſint præcipua fundamenta Wendrochiij, ne tamen quicquam inſolutum maneat, ea breviter hic referemus ac diluemus

259 In primis ergo probat authoritate Doctoris angelici, opinionem probabilem falſam, & juri naturali repugnantem, neminem à peccato penitùs eximere, & tria adducit ejus teſtimonia ex quodlibetis deſumpta. Primum habetur quodlib. 8. art. 13. ubi S. Doctor ait: *Illud quod agitur contra ſuam opinionem, ſemper eſt malum, nec excuſatur per hoc quod eſt ſecundum conſcientiam.* Secundum ſumitur ex quodlib. 9. art. 15. ubi dicit: *Error quo non creditur eſſe peccatum mortale quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat à toto, licet fortè à tanto.* Tertium depromit ex quodlib. 3. art. 10. ubi ſic habet: *Nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem erroneam alicuius Magiſtri; in talibus enim ignorantia non excuſat.*

260 Addit S. Doctorem hanc doctrinam ex ingenio proprio non peperiſſe, ſed ex certiſſimis ſcripturæ oraculis deſumpſiſſe. Quid enim clarius (inquit) quàm illa Chriſti vox: *ſi cæcus cæco ducatum præſtet, ambo in foveam cadunt?* Quis autem negat cæcum eſſe qui opinionem probabilem falſam ſequitur, cùm veritatem, id eſt verum lumen non cernat? Corruet ergo ipſe in foveam, ſi ſecutus fuerit fallax illud lumen, quod ipſi falſitatem exhibet, ſimilitudine veritatis indutam. quid validius (addit) quam ille Proverbiorum locus: *ſi via quæ videtur homini rectiſſima, & noviſſima illius deducunt ad mortem.* Quid enim aliud via, quæ videtur recta, & non eſt, niſi falſa probabilitas; Omnino certè conſcientia illa probabilis ab erronea nihil differt, cum falſum amplectitur: Ergo falſa probabilitas quantolibet ſuffragantium numero, ſeu adventitia authoritate muniatur & juvetur, non excuſat à peccato, ſed ducit ad mortem.

261 Id confirmat exemplo deſumpto ex Evangelio. Nulla enim inquit, opinio falſa probabilior fuit, quam ea, quâ Judæi, quibus minus benè cum uxoribus conveniebat, fas ſibi eſſe cenſebant dare illis libellum repudij; nullus ſiquidem apud ipſos doctus id ſuſpicabatur illicitũ: & tamen ex Chriſti verbis, qui repudium tantum adduritiam cordis declarat Judæis eſſe cõceſſum, & dimiſſam ab aliquo uxorem ſine adulterio duci non poſſe, conſtans Patrum traditio concluſit nunquam Judæis repudium licuiſſe.

2 Addit aliqua SS Patrum teſtimonia, præſertim illud Tertulliani de ſpectaculis cap. 20. (Erramus, inquam, nuſquam & nũquam excuſatur quod Deus damnat. nuſquam & nunquam licet, quod ſemper & ubique non licet) Et illud D. Bernardi de præcep & diſpenſ. cap 14 probabilitates falſas (inquit) funditus diſjicit: (Vt interior oculus vere ſit ſimplex, duo illi arbitror neceſſaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem: nam ſi bonum quidem diligat ſed verum non elegat, habet quidem zelũ Dei, ſed nõ ſecũdũ ſcientiã, & neſcio quomodo judicio veritatis vera ſit cũ falſitate ſimplicitas

263 Reſpondeo primò, hæc teſtimonia magis nocere, quam prodeſſe Wendrochio: Tum quia hæc generaliter probant, ea quæ fiunt ex ignorantia ſive juris naturalis, ſive poſitivi, non excuſari à peccato; & tamen ille ſect. 3. §. 7. expreſſe docet, ea quæ fiunt ex ignorantia invincibili juris poſitivi non eſſe peccata, etiãſi ſint legi poſitivæ contraria: Tum etiam, quia illa ſuadent, non ſolum non licere ſequi opinionem probabilem, ſed nec probabiliorem, imò nec probabiliſſimam, cum contingere poſſit quòd opinio etiam probabiliſſima ſit falſa, & legi naturali contraria Cum ergo hæc teſtimonia nimis probent, nihil omnino ſuadent. Vnde

264 Ad primum locum D. Thomæ reſpondeo. (illud quod eſt contra legem ſẽper eſſe malũ. nec excuſari per hoc quod eſt ſecundũ conſcientiã,) erroneam errore craſſo & affectato, qui non excuſat à peccato: benè tamen id quod eſt ſecundũ conſcientiam erroneam, errore invincibili & inculpabili, quem a peccato eximere docet S. Doctor, non ſolum locis ſupra citatis, ſed etiam in illo articulo 13. quodlib. 8. in argumẽto, (ſed contra, ubi ſic ait (Si aliquis adhibet diligentiã, inquirens an habere plures præbendas ſit licitũ, nec invenit aliquid quod ipſum moveat ad hoc quod ſit illicitum, videtur quod ſine peccato plures poſſit præbendas habere) at fieri poteſt quod ſit contra legem divinam habere plures præbendas: Ergo ex S. Thoma ille non peccat, qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Ex quo patet reſponſio ad alium locum ex quodlibeto 9 deſũptum: quando enim S. Doctor ait: *Error quo non creditur eſſe peccatum mortale, quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat à toto, licet fortè à tanto*, loquitur de errore craſſo & affectato, non verò de invincibili & inculpabili. Idem prorſus dicendum ad tertiũ textũ quodlibeti 3. art. 10. ubi legitur: *Nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem erroneam alicuius Magiſtri*: hoc enim intelligendum eſt de eo, qui ex ignorantia vincibili & culpabili opinionẽ illam ſequitur; ſecus verò de illo, qui invincibiliter & inculpabiliter talẽ errorẽ ignorat.

Eodem modo exponi debet illud Matt. 15. *Si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadent*: & illud Proverb 14. *Eſt via quæ videtur homini iuſta, noviſſima autem eius deducunt ad mortem.* Nam in primo ſermo eſt de cœcitate affectata & volũtaria, qua revera Phariſæi tenebantur: in ſecundõ de via, quæ per ignorantiam craſſam & voluntariam videtur homini recta, non verò de illa quæ invincibiliter & inculpabiliter recta exiſtimatur.

quod verò ſubnectit Wendrochius de libello repudii, nempe nunquam repudium Judæis 265 licuiſſe, & hoc conſtanti Patrum traditione conſtare, non eſt certum: nam S. Thomas in

Supplemento qu. 67. art. 3. docet probabiliter dici posse, sub lege Moysi licitum fuisse ex permissione divina repudiare uxorem, quod etiã asserunt Scotus, Durandus, Paludanus, & alij antiqui Theologi in 4. Sentent. dist. 33. ubi docent indissolubile matrimonij vinculum divina lege initio fuisse institutum; in hac deinde per Moysem, Dei jussu, ad majus malum vitandum, fuisse dispensatum, seu indultum, ut hoc vinculum propter graves aliquas causas dissolvi posset; ac demum à Christo in nova lege indultum illud repudij abrogatum ac revocatum fuisse.

266 Errat etiam hic Author, dum confundit opinionem probabilem falsam cum opinione erronea. Prima enim illa est, quæ licèt reipsa veritatem non attingat, & ei consona non sit, probabili tamen rationi seu verisimilitudini nititur: secunda verò probabili rationi vel authoritati non nititur, sed communi Ecclesiæ testimonio, vel SS. Patrũ traditioni repugnat. Unde Theologi in tractatu de fide distinguere solent inter propositionem falsam, temerariam, erroneam, & hæreticam.

267 Tertulliani locus de spectac. c. 20. non multùm urget: facilè enim respondetur, *nunquam excusari quod Deus damnat*, quando scienter & voluntariè fit; secùs verò, si ignoranter & involuntariò fiat. Deus enim damnat accessum ad uxorem alterius, illeque lege naturali prohibitus est, ignorans tamen invincibiliter non esse suam excusatur apud Deum, ut patet in Jacob quãdo primò accessit ad Liam. Idem cum proportione dicendum de eo qui operatur ex opinione probabili falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter credit esse veram, & legi divinæ conformem: nam licèt faciat aliquid illicitum absolutè & secundùm se, ratione tamen ignorãtiæ invincibilis, quæ ut suprà ostendimus, tollit rationem voluntarij, excusatur apud Deum.

Locus etiam D. Bernardi ad rem non facit, nec militat contra nos, qui asserimus hominem semper teneri eligere id quod probabilius, & veritati cõformius seu vicinius ipsi apparet, sed solùm contra recentiores Casuistas, affirmantes posse eligi sententiam minus probabilem in concursu probabilioris: qui enim sic operatur, non habet in electione veritatem cùm non eligat, sed rejiciat id quod ipsi videtur conformius aut vicinius veritati, ut suprà art. 2. §. 2. ponderatum est.

§ V.

Alia Wendrochij argumenta solvuntur

268 POSTQVAM Wendrochius Scripturæ & SS. Patrum testimoniis dogma illud, quo asserit nullam opinionem probabilem falsam excusare à peccato, etsi ejus falsitas invincibiliter ignoretur, probare conatus est, Theologicis argumentis illud nititur suadere sect. 2. §. 3. ubi primò ut arguit. Sine gratia nullum opus bonum fieri potest: Sed nunquam gratia est sine cognitione veritatis, & nunquam veritas cum opinione probabili falsa: Igitur ex opinione probabili falsa nullum opus bonum fieri potest.

269 Deinde sic ratiocinatur: Peccatum, juxta D. Augustinum & S. Thomam *est factum, dictum, concupitum contra legem æternam*: Sed opus factum ex opinione probabili falsa ab æterna lege dissidet: Igitur tale opus peccatum est. Unde Augustinus serm. 44. de diversis c. 6. ait quod *nisi homo secundum justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*; & D. Thomas 2. 2. qu. 19. art. 4. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna* ex quo sequitur voluntatem, cum æterna lege pugnantem, bonam non esse, ac proinde pravam esse.

Tertiò arguit ex verbis illis Apostoli ad Roman 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*, quod de vera & Christiana fide D. Augustinus & S. Bernardus intelligunt; aut si de conscientia accipiatur, ut vult S. Thomas, certè de conscientia intelligendum est quam dirigit fides, ut idem significat: unde cum opus procedens ex opinione probabili falsa non sit ex fide, nec ab ea deriget, peccatum est. 270

Denique objicit: *Si opinio probabilis falsa, ratione ignorãtiæ invincibilis, à peccato excusaret, sequeretur quod merè opinantiũ melior esset conditio, quã eorum qui veritatẽ cognoscunt, illi enim excusãtur à peccato, non verò illi: Sed hoc videtur absurdum*: Ergo & illud. 271

Hæc sunt præcipua Wendrochij fundamẽta, quæ si quid probant, ostendunt non solum non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, imò nec probabilissimam; cum contingere possit, ut suprà dicebamus, quòd opinio probabilissima sit falsa, & legi æternæ contraria: unde hæc argumenta contra ipsum militant, & ab eo solvenda sunt, cum ille sect. 4. §. 1. expresè doceat, è duabus opinionibus contrariis licere amplecti probabiliorem: videat ergo quomodo tela projecta in ipsum projicientem redeant. Hoc præmisso, 272

Ad primum argumentum respondeo negando Majorem, & Minorem: utraque enim propositio falsa est, & à communi Theologorum sensu aliena. In primis falsum est, sine gratia nullum opus bonum fieri posse: licèt enim sine illa non posset fieri ullum opus bonum bonitate supernaturali, & meritoria vitæ æternæ, potest tamen sine illa elici opus bonum bonitate morali naturali, seu opus honestum & rationi consonum v. g. colere patrẽtes, subvenire egenis, diligere amicos &c. ut expresè docet S. Thomas qu. 24. de verit. art. 14. ubi quærit, *Num liberum arbitrium possit in bonum sine gratia*. Et respondet. *Quod nulla res agit ultra suam speciem: sed secundùm exigentiã sui speciei unaquæque res agere potest, cùm nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum; quoddam quod est naturæ humanæ proportionatum; quoddam verò quod excedit humanæ naturæ facultatem: putà iste actus, qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundùm quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autem humanæ naturæ facultatem, secundùm quod homo ad hoc inducitur ex charitate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia: quia per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur: constat autem quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum, quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.* De quo plura contra Bajum & Jansenium dicemus in tractatu de gratia. 273 Dis. 3. part. 1.

Similiter falsum est quod addit Wendrochius, nempe *gratiam nunquam esse sine cognitione veritatis, & ardore charitatis*, cùm enim ignorantia inculpata & invincibilis juris saltem positivi excuset à peccato, ut ipse fatetur sect. 3. §. 7. stare potest cum gratia habituali & sanctificante, quæ solùm per peccatũ expellitur. Similiter 274

ter etiam dari poteſt gratia actualis ſine charitatis A
adiore, ut patet in attritione concepta ex metu ge-
henæ; illa enim procedit à gratia auxiliante, &
juſtificationem prævenient, ſive ut loquitur
Tridentinum, à Spiritu Sancto nondum inhabi-
tante animam, ſed eam movente ac diſponente ad
juſtificationem in ſacramento obtinendam: unde
perperam Adverſarius falſum illud dogma Tri-
dentino affingit. Malè etiam uſurpat illud quod
Eccleſia de Spiritu Sancto canit: *Sine tuo numine nihil eſt in homine, nihil eſt innoxium*: ſenſus
enim in hominem ſine auxilio Spiritus Sancti, vel
generali, vel ſpeciali, vel ordinis naturalis, vel ſu-
pernaturalis, nullum opus bonum & honeſtum
poſſe efficere, nec illam veritatem etiam natu-
lem agnoſcere; non verò per hoc ſignificatur,
hominem indigere gratiâ ſanctificante, vel ſpe-
ciali ac ſupernaturali Spiritus Sancti auxilio, ad o-
pera bona & honeſta ordinis naturalis eliciendа, B
& veritates naturales cognoſcendas. Unde D.
Thomas 1.2.qu.109.art. 1. ad 1. exponens hæc ver-
ba Apoſtoli 1. ad Corinth.12. *Nemo poteſt dicere Dominus Ieſus, niſi in Spiritu Sancto.* Et ita Ambroſius:
Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu Sancto eſt ſic ait: *Dicendum quod omne verum à quocunque dicatur, eſt à Spiritu Sancto, ſicut ac infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum & loquendum veritatem; non autem ſicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel ſicut largiente aliquod habituale donum naturæ ſuperadditum. Sed hoc ſolùm eſt in quibuſdam veru cognoſcendu & loquendu, & maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apoſtolus loquebatur.* Et ſuper caput 15. Joan. lect. 1.
exponens verba illa Chriſti, *ſine me nihil poteſtis facere*, ſubdit: *Opera noſtra aut ſunt virtute naturæ aut ex gratia divina: ſi virtute naturæ, cum omnes motus naturæ ſint ab ipſo Verbo Dei, nulla natura ad* C
aliquid faciendum moveri poteſt ſine ipſo: ſi verò virtute gratiæ, cum ipſe ſit author gratiæ, manifeſtum eſt quod nullum opus meritorium ſine ipſo fieri poteſt.

275 Ad ſecundum reſpondeo, quod quando à D.
Auguſtino peccatum definitur *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligen-
dum eſt de lege æterna, ut intimata & participata
à dictamine rationis, quod eſt proxima regula a-
ctuum humanorum & quædam æternæ legis im-
preſſio, participatio, & denuntiatio, ut docet
S. Thomas 1.2.qu.19.art. 4. Unde quando lex
æterna per cognitionem intellectûs, ſeu dictamen
rationis hominі non intimatur, ſed invincibili-
ter & inculpabiliter ignoratur, ſeu quando nul- D
lum eſt dictamen rationis actum prohibens,
quam vis legi æternæ contrarius ſit, non eſt pecca-
tum formaliter; ſed duntaxat materialiter; ut
patet in exemplo ſupra adducto de Patriarcha Ja-
cob, qui non peccavit, cùm primò acceſſit ad
Liam, putans eſſe Rachelem: quia licèt ille actus
materialiter ſumptus, eſſet diſformis legi æter-
næ, prohibenti accedere ad non ſuam, non ta-
men formaliter, defectu cognitionis & dictami-
nis rationis, ei intimantis & ſignificantis illam non
eſſe ſuam uxorem. Similiter ſi quis invincibiliter
existimans non eſſe illicitum mentiri ad tribuen-
dam eleemoſinam, mentiatur, vel furetur, non
peccat; quia nullum habet dictamen rationis hu-
jus modi actus prohibens, ut dicunt Salmanticen- E
ſes in tract. de peccatis diſp.7. dubio 1. num. 5. &
alij Theologi communiter docent, aſſerentes de
ratione omnis peccati eſſe, ut ſit contra dicta-

men rationis, quæ eſt proxima regula actuum
humanorum, & ideirco eſſe peccatum, quia eſt
contra tale dictamen, in qua *tanquam in naturali iudicatorio* jus naturale continetur, ut loquitur S.
Thomas 1.2. quæſt. 7. art.6. ad 4. Unde quando
loco in objectione citato docet *bonitatem voluntatis pendere à lege æterna*, hoc intelligendum eſt de
lege æterna, ut per divinam revelationem, aut dictamen naturale rationis nobis intimata, ſicut
patet ex ſolut. ad 3. ubi ſic ait: *Licèt lex æterna ſit nobis ignota ſecundum quod eſt in mente divina: innoteſcit tamen nobis, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria eius imago, vel per aliqualem revelationem ſuperadditam.* Similiter cùm
Auguſtinus ait: *Niſi homo ſecundum juſtitiæ regulam direxerit actus ſuos, in errore iniquitatis impingit*, hoc debet intelligi de juſtitiæ regula, ut
per dictamen naturale rationis, aut per lumen
ſupernaturale divinæ revelationis, nobis manife-
ſtata & intimata: nam ſi talis intimatio & mani-
feſtatio de ſit, ut contingit in his qui ignorantiâ
invincibili juris naturalis aut poſitivi laborant,
nulla committitur injuſtitia vel iniquitas; quia
tunc nulla eſt legis naturalis aut poſitivæ obli-
gatio; ut enim lex aliqua obliget, priùs intima-
ri ſeu denuntiari debet, ut ex D. Thoma ſupra
oſtendimus.

Ad tertium reſpondeo, quod quando Apo- 276
ſtolus ait, *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*,
ly *non ex fide* debet ſumi non ſolùm negativè, ſed
etiam contrariè, ita ut ſit ſenſus, id quod non eſt
ex fide, ſed ex infidelitate, peccatum eſt, ut ex-
ponit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, ubi hæc
ſcribit: *Cum dicitur opus omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt, ſic eſt intelligendum: Omne quod eſt contra fidem, vel contra conſcientiam, peccatum eſt, etſi ex genere ſuo bonum videatur; putà ſi paganus ad honorem ſuorum Deorum virginitatem ſervet, vel eleemoſynam det, hoc ipſo peccat.* Unde ibidem
ſubditur: *Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat*, ut notat idem S. Doctor 2. 2.
quæſt. 10 art. 4. ad 1 ubi eodem modo intelligit &
interpretatur hæc verba Apoſtolis.

Ad quartum nego ſequelam, nempe *quod ſi opi-* 277
nio probabilis falſa, ratione ignorantiæ invincibilis à peccato excuſaret, mere opinantium, imò & ignorantium melior eſſet conditio, quàm eorum qui veritatem cognoſcunt: nam ſi hic diſcurſus valeret pa-
riter ego dicerem meliorem eſſe hominis infirmi
quam ſani conditionem; quia hic tenetur lege je-
junij, à qua ille ratione infirmitatis liberatur. I-
tem melior eſſet hominis dormientis quàm vigi-
lantis conditio, aut ebrij quàm temperantis;
quia hic in multis peccare poteſt, quæ licèt ille ad-
mittat, non peccat.

Ex his ſatis patet quàm levia & frivola ſint fun-
damenta Wendrockhij, & *quàm parvo negotio veritatis calor frigentium verborū prunas liquefecerit*,
ut loquitur Claudius Mamertus lib.1. de ſtatu ani-
mæ cap. 11.

Alia hujus Authoris augmenta ſolum oſten- 278
dunt quodcumque probabile non excuſare à
peccato, nec ad honeſtandas actiones humanas ſufficere: unde non infirmant, ſed potiùs
confirmant noſtram ſententiam, quæ licèt à pru-
dentiæ regno, & conſcientiæ tribunali, omnem
probabilitatem non abigat, aſſerit tamen in re-
bus dubijs, & opinionum probabilium conflic-
tu, eligi debere probabiliorem ſententiam, quæ

ſtat pro præcepto, & relinquendam eſſe unius probabilem, faventem libertati. Unde veritas Thomiſtica inter novorum Caſuiſtarum laxitates, & Janſenianorum exceſſus media ſtat, & hoc Phœbi præceptum (dum apud Poëtam, Phaëtonem filium quadrigam ſuam temerè conſcenſurum commonuit) merito ſervandum agnoſcit:

Altius egreſſus, cœleſtia ſigna cremabis.
Inferiùs terras, MEDIO TUTISSIMUS IBIS.

Certè ſi hoc medium ſervaretur, & opinionum probabilitas cum moderamine illo & temperamento ab omnibus reciperetur, morum uniformitas & puritas inter fideles conſervaretur faciliùs; Divina & Eccleſiaſtica mandata non pericliterentur, *brevique tempore* (inquid Gravina in ſuo Cherubim Paradiſi) *reformaretur mundus qui ex licentia opinandi præceps ruit, latiſſimam viam ingredien, quæ ducit ad perditionem.* Unde Julius Clemens Scotus de poteſtate Pontificis in Societatem Jeſu, part. 7. folio 365. & Martinez de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. quæſt. ultima, pagina 634. referunt quod R. P. Mutius Vitelleſcus, Generalis Societatis Jeſu, anno 1617. die 4. Januarij litteris datis ad Superiores ejuſdem Societatis, inter A ſeptem quæ impensè illis commendavit, hoc reponit. *Quarto nonnullorum ex Societate ſententia (re rebus præſertim ad mores ſpectantibus) plus nimio libera, non modò periculum eſt ne ipſam evertant, ſed ne etiam Eccleſiæ Dei univerſæ inſignia afferant detrimenta. Omni itaque ſtudio perficiant, ut qui docent, ſcribuntve, minimè hac regula & norma in delectu ſententiarum utantur.* TUERI QUIS POTEST. PROBABILIS EST. AUTHORE NON CARET. *Verùm ad eas ſententias accedant.* QUÆ TUTIORES, *quæ graviorum, majoriſque nominis Doctorum ſuffragijs ſunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodeſſe queant, non vaſtare, non perdere. Quoniam verò Conſtitutiones, Decreta, Regulas probè callent de S. Thoma ſequendo, de non provehendis ad cathedras, aut etiam removendis, qui eiuſmodi doctrinam parvi facere, aut cordi non habere præ ſe ferunt: præſertim ſi novitatum amantes deprehendantur, qui nullâ ratione ſunt ferendi: reliquum præterea mihi nihil eſt, niſi ut hæc ipſa ſerventur, ut maximi res momenti, quàm ardentiſſimè poſſum urgere.* Utinam hujus ſapientiſſimi Generalis conſilia & Decreta ad amuſſim ſervarentur: *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latiſſimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem.*

TRACTATUS QVARTVS.

DE VIRTVTIBVS ET DONIS.

Ad Quæſtionem 55. Divi Thomæ, uſque ad 71.

PRÆFATIO.

QVod de tribus olim Græcia florentiſſimis urbibus à Seneca patre dictum eſt, *omnibus ſua decora eſſe: Athenas eloquentiâ inclytas eſſe, Thebas ſacris, Spartas armis*; pari jure de variis Theologiæ partibus dicendum exiſtimo, cuilibet ſuam dotem ſingularem eſſe, quâ cæteris ſuperior ſit, eaſque antecedat. Nihil dicam de cæteris Theologiæ partibus, de quibus hactenus egimus, vel poſtea acturi ſumus; ſed quod attinet ad hanc utilitate & emolumento, quod inde maximum provenire poteſt, ſuperet, aut cum ea jure contendat. Quid enim virtute utilius, & melius, quæ, ut inquit Ariſtoteles, *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, laude & præmio dignum? Sanè cùm cæteris rebus, fortitudine, pulchritudine, viſûs acumine, aliiſque dotibus, quæ partes corporis, & membris affixa organa veluti proprias ſedes obtinent, eaque afficiunt, animantibus homo inferior ſit, ſolâ virtus eſt impreſſa animo, quâ cætera ſuperat, ea regit, & in ea imperium exercet. Vt enim egregiè advertit Seneca, cætera homini cum animantibus communia ſunt; niſi quod in brutis potiora eſſe, & magis vigere natura noluit, quo minùs capacia ſunt eorum, quæ rationem conſequuntur, vel juvant. *Eſt fortis, & leones: formoſus eſt, & pavones: velox eſt, & equus: habet vocem, ſed quantò clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, ſuaviorem luſciniæ?* Sed in unam virtutis participationem non veniunt: hanc ſibi integram homo vendicat, hæc unius hominis una & ſatis ampla poſſeſſio: ut propterea aliarum rerum hominem, vel cupidum, vel ſollicitum eſſe natura vetuerit, quòd una virtus ſit, quæ cupidinem jure accendat, & ſollicitudinem mercatur; nec tam aliorum quæ brutis indulſit, jacturam una virtus compenſat, quàm ea omnia, quibus ſcire uti minimè brutis conceſſum eſt, una virtus obtineat, & eorum uſum tribuat. Nemo eſt, ſi ſua rebus pretia ſtatuat, nec à ſenſibus rationem illudi ſinat, qui dubitet ſuam pulchritudinem, & ſanitatem virtuti ineſſe, ſuas delicias, & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulchritudo, fœdæ deliciæ, & tam faciles deperdi divitiæ, quàm haberi difficiles, non aliud quàm umbræ quædam exiſtimandæ ſint. Idque Cicero advertit, & his verbis præclarè explicuit: *Sicut eſt ſanitas & pulchritudo corporis, ita eſt ſanitas animæ. Vt enim corporis eſt quædam apta figura membrorum cum coloris quadam ſuavitate, eaque dicitur pulchritudo: ſic in animo, opinionum, judiciorumque æqualitas, & conſtantia, cum firmitate quadam & ſtabilitate, virtutem ſubſequens, aut virtutis vim ipſam continens, pulchritudo vocatur.* 4. Tuſculã. qu. Sed quæ deliciæ eſſe poſſint, quæ hominem decrant rationis compotem, & ad cœleſtia natum? Non ſolùm nullæ ſunt ſine virtute, ſed nec præter virtutem. Vnde acutè notat Gregorius, Iobi filios virtute exercitatiſſimos, conviviis quotidie vacare; quòd nimirum jugem animis, perpetuamque lætitiam, puriſſimamque voluptatem, virtus afferat. *Filii*, inquit, *per domos convivium faciunt, dum virtutes ſingulæ juxta modum proprium mentem paſcunt.* Et ipſe Seneca Lucilio ſuo penè indignatus, quòd ægrè ferret ſibi voluptates omnes interdici, quibus res externæ ſenſus alliciunt: *Exiſtimas*, inquit, *me detrahere tibi multas voluptates, qui ſortita ſubmoveo, qui dulciſſima ſpei oblectamenta cenſeo dividenda: imò è contra, volo tibi nunquam deeſſe lætitiam, volo illam tibi domi naſci.* Sanè cæteræ voluptates vix

ſummam cutem, extremamque corporis ſuperficiem attingunt; cùm eæ deliciæ quas virtus parit, in ultimos uſque receſſus penetrent, animamque omnem, perfundant. Neque id mirum, cum ſtillicidium quoddam ſint cœleſtis beatitudinis, quo dum à cœleſti patria exulamus, hujus exilij tædia demulcentur, & calamitates aſperguntur, ut facilius ferantur. Vnde Auguſtinus: *In regione illa intelligibilium, beata vita in fonte bibitur, indeque aſpergitur huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus ſæculi temperanter, fortiter, juſtè, prudenterque vivatur.* Et D. Gregorius, qui præcipuas, & alias rum cardines, quatuor virtutes confert cum Paradiſi quatuor fluminibus, quæ univerſam terræ ſuperficiem irrigabant. *Quatuor*, inquit, *Paradiſi flumina terram irrigant; quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni deſideriorum carnalium æſtu temperatur.* Sed quid diutiùs de virtute malè mereor, dum penè violatâ ſanctitate, & deturpata venuſtate, rudibus adeò lineamentis, hujus depingere imaginem tentare audeo? Vtinam ſeſe ipſa proderet, & in omnium conſpectum veniret! Mirabiles ſanè, ut olim dicebat Plato, & omnium amores ſibi conciliaret, & violatam pulchritudinem, ſolo ſui conſpectu repararet. Si aves (amice Lector) de virtute pro meritis ſtatuere, hæc tibi in primis comparanda eſt, quæ ſui duntaxat pretium & agnoſcit, & docet. Interim quod Apelli contigiſſe ferunt, tibi votis omnibus exopto. Ferunt enim quòd cùm amaſiæ Alexandri Compaſpis imaginem pingeret, ita hujus amore captus eſt, ut eam ſibi jungi connubio ab Alexandro poſtularit, ac impetrarit etiam; cùm nullum ſatis amplum pretium reperiri unquam poſſe exiſtimaret Alexander, præter unam Compaſpem, quo ſatis tanta induſtria & arte elaboratam imaginem compenſaret. Vtinam virtutis, cujus tibi imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo rapiat, ut eam velut ſponſam tibi jungi connubio à Deo poſtules, quem *Dominum virtutum* Vates nuncupat! Major tibi fœlicitas quàm Apelli continget: nec enim perituræ pulchritudinis, aut unius duntaxat virtutis, ſed Dei ipſius poſſeſſionem, ultra quam nihil unquam optandum ſuperſit, tibi comparabis. Vt enim dixit Auguſtinus, *Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit.* Didicerat id D. Thomas, & ita ſuis ſtudiis, & contemplandæ divinæ pulchritudini incumbebat, ut non aliam laborum ſuorum mercedem, quàm Deum ipſum poſtularet. Et ſanè is erat quo Eccleſiam defendebat indefeſſus labor ut nil minùs deberet, ea etiam qua labor compenſaretur merces, ut nil majus poſſe eligere. Malè ſcripſerat, ſi aliter elegiſſet: ſed benè ſcripſit, & meliùs elegit. Vnus eſt (Amice Lector) Angelicus Præceptor, à quo utrumque diſcas: Sed utrumque diſce, ne fruſtra hujus diſcipulus ſis. Vale, & virtuti ſtude.

Lib 22. de civit. cap. 2.

DISPU-

DISPVTATIO PRIMA

DE NATVRA VIRTVTIS.

Ad Quæstionem 55. Divi Thomæ.

CUm natura cujuscunque rei ex ipsius ratione generica & differentiali constet; ut natura virtutis plenè innotescat, ejus genus ac differentia breviter hic explicanda sunt.

ARTICULVS PRIMUS.

Quodnam sit genus remotum, & proximum virtutis;

1 VIrtutis nomen multipliciter usurpari solet: Primò pro perfectione cujuscunque rei, mediatè vel immediatè ad operandum ordinata; quomodo robur & sanitas virtutes dicuntur. Secundò pro re immediatè ad operandum ordinata; sic qualitates cœlorum, quibus influunt in hæc inferiora, potentiæ animæ, & hujusmodi, cœlorum & animæ virtutes dicuntur. Tertiò, pro objecto & effecta alicujus facultatis; in quo sensu Aristoteles 1. de cœlo cap 11. vocat eam, *ultimum potentiæ*; & Joel 2 dicitur: *Fines & vineæ dederunt virtutes suas.* in eodem sensu miracula in Scriptura dicuntur virtutes, quia sunt effectus speciales & extraordinariæ facultatis. Demum virtus sumitur pro quadam dispositione & facultate superaddita potentiis humanis, eaque perficiente ad attingendum operationem bonam, ut talem. Et hæc est propria acceptio virtutis, de qua in præsenti agimus, ejusque genus remotum & proximum investigamus. Hoc præmisso, sit

§. I.

Difficultas proposita duplici conclusione resolvitur.

1 DIco primò: Virtus non est in genere relationis, sed qualitatis. Est contra Scotum in 2. dist. 17. quæst 2. ubi docet virtutem non esse qualitatem, sed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, aut conjunctionis cum prudentia.

Probatur primò ex hac definitione virtutis communiter recepta, quam adducit D Thomas hic art 4. *Virtus est bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ex quibus constat, quòd qualitas est genus remotum virtutis, & ita virtus est in genere qualitatis, & non in genere relationis. Unde Augustinus lib 1. de moribus Ecclesiæ cap 6. dicit virtutem esse *sapientia animi qualitatem.*

2 Probatur secundò ratione: Virtus est quædam perfectio potentiæ superaddita in ordine ad operationem, quasi ipsam inclinans & facilitans ad operandum in determinata materia, A ut patebit ex dicendis articulo sequenti: Sed omnis perfectio potentiæ superaddita, in ordine ad operationem, est qualitas; nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationem, præter qualitatem, maximè verò relatio prædicamentalis, quæ operativa non est; Ergo virtus non est in genere relationis, sed in genere qualitatis.

Probatur tertiò, destruendo præcipuum Scoti fundamentum, & ostendendo virtutem non constitui per relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, vel prudentiam. Quod præsupponit virtutem in sua essentia constitutam, non constituit eam sed relatio prædicamentalis, quam virtus dicit ad rationem, vel prudentiam, supponit virtutem jam constituram: Ergo eam non constituit, Major patet, Minor probatur. Quia intelligitur fundamentum relationis habitus virtuosi ad prudentiam, quàm ipsa actualis relatio: Sed ubi primò concipitur tale fundamentum, intelligitur virtus jam in sua essentia constituta: Ergo &c. Minor probatur: quia quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quàm alius non fundat, non potest aliunde provenire, nisi quia est habitus bonus conformis ipsi prudentiæ; in qua conformitate sita est essentia virtutis moralis.

Quod explicatur magis: Relatio prædicamentalis quam dicit virtus moralis ad prudentiam, est relatio tertii generis, fundata in relatione transcendentali dependentiæ mensurabilis ad mensuram: quam proinde necessariò supponit, quia relatio prædicamentalis supponit suum fundamentum: Sed per illam habitudinem transcendentalem constituitur sufficienter habitus in esse virtutis moralis; siquidem per hoc distinguitur à cæteris habitibus, qui à prudentia non dependent: Ergo &c

5 Dico secundò, virtutem esse essentialiter habitum, illumque habere pro genere proximo. Est etiam contra Scotum citatum, ubi asserit virtutem subjectivè tantùm & de materiali importare habitum, eique accidere, sicut habitus D accidit potentiæ quam afficit.

Probatur primò ex Aristotele in prædicamentis cap de qualitate, ubi virtutes constituit sub genere habitûs. Et 2. Eth hic. cap. 5. Postquâ ostendit virtutem non esse potentiam, nec actûs seu affectionem, concludit esse habitum, dicens: *Si ergo virtutes neque affectus sunt, neque facultates habitus necesse erit esse sunt.*

6 Probatur secundò ex D. Thomâ hic art. 4. ubi sic habet: *Genus virtutis qualitas est, differentia autem, bonum: esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis haberetur, quæ est genus propinquum*

7 Probatur tertiò: Virtus est sub genere qualitatis,

taris, tanquam sub genere supremo, ut conclusione præcedenti ostendimus. Sed quod continetur sub supremo genere qualitatis, debet esse sub aliquo proximo genere illius prædicamenti: Ergo cum virtus non sit sub genere potentiæ, passionis, formæ, vel figuræ, debet esse in genere habitûs.

Probatur quartò conclusio ratione D. Thomæ hic art. 1. Habitus est dispositio determinans subjectum ad bene vel malè operandum, sic enim scientia, & aliæ dispositiones ordinis physici, tum intellectûs, tum voluntatis, sunt habitus essentialiter: quia cum subjectum, v. g. intellectus, sit indifferens ad benè vel malè operandum, seu ad attingendum verum vel falsum, scientia determinat ipsum ad operandum benè, non malè, & ad attingendum verum, non falsum: Sed virtus est dispositio determinans subjectum ad benè operandum; cùm illud compleat & determinet ad eliciendum actum ex se difficilem, conformiter ad rationem: Ergo est habitus essentialiter.

9 Confirmatur: Quæ dividunt & contrahunt per se, id est per proprias differentias essentiales aliquam rationem communem, participant illam ut rationem genericam; sic dicimus quòd equus & homo participant ratione animalis, tanquam proprium genus, quia eam dividunt per differentias sui constitutivas: Sed virtus & vitium dividunt & contrahunt per se rationem communem habitûs: Ergo illam participant ut rationem genericam. Major patet, Minor probatur. Ratio communis habitûs est disponere subjectum ad benè vel malè operandum: Ergo cùm ex contractione ad virtutem, habeat benè disponere; & ex contractione ad vitium, malè disponere, signum est quod virtus & vitium per se dividunt & contrahunt rationem habitûs.

10 Respondet Scotus, negando habitum esse qualitatem dispositivam ad benè vel malè operandum, subindeque per se dividi per bene vel malè operari: quia (inquit) habitus per se tantùm respicit actum: secundùm esse physicum cui nulla ut sic competit bonitas vel malitia determinata; sed comparatur ad illas sicut subjectum ad sua accidentia, putà sicut homo ad albedinem & nigredinem.

Sed contra. Cùm de ratione habitûs sit cõplere potentiã ad vincendam difficultatem quam experitur in actu, debet inclinare per se primò ad id quod magis difficile est in actu: At illud nõ est entias physica, sed rectitudo & bonitas moralis: Ergo habitus per se primò inclinat ad bonitatem moralem. Major est certa. Minor probatur. Entitas physica actûs procedentis, v. g. ab appetitu sensitivo, non superat facultatem potentiæ appetitivæ, cùm sit eiusdem ordinis cùm illa; at si consideretur secundum bonitatẽ moralem & rectitudinem, importat aliquid pertinens ad potentiam superiorem, nempe ad rationem cui conformatur, quod excedit vires appetitûs, à quo imediatè procedit: Ergo illud quod in actu est magis difficile, non est entitas
11 physica, sed bonitas moralis, & rectitudo ratiõis.

Denique suaderi potest conclusio, convellendo præcipuum Scoti fundamentum. Ideo enim asserit habitũ s. habere tantùm materialiter & tanquam subjectum ad virtutem, quia existimat quemlibet habitum ex natura sua esse indifferentem ad bonitatem, per quam formaliter constituitur virtus, vel ad malitiam, quæ est de ratione vitii: Sed hoc falsum est: Ergo &c. Minor probatur: Nam primò si sit termo de habitibus supernaturalibus, & infusis, hi cum sint supernaturales, & operentur supernaturaliter, non possunt non respicere determinatè bonitatem. Idem patet de habitibus intellectualibus, nempe de sapientia & scientia: hi enim sunt determinati ad verum attingendum, quod est bonum intellectus, nec ullum dicunt ordinem ad falsum. Idem ostenditur de habitibus moralibus & specialiter de prudentia; neque enim potest negari, hanc, cùm sit regula bonitatis moralis dicere intrinsecum ordinem ad bonitatem; nã si ex propria ratione talem ordinem non importaret, deberet illum participare ab alio habitu, vel principio extrinseco, de quibus posset quæri, an habeant ex se ordinem ad bonitatem, vel ab alio illum mutuentur? Si hoc secundum, dabitur processus in infinitum: si primum, habemus intentum, nempe quod debetur habitus ex sua intrinseca ratione bonus & consequenter qui non se habeat solùm subjectivè ad virtutẽ, sed qui participetur intrinsecè à virtute, sicut ratio superior generica ab inferiori.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem auctoritatem Philosophi, qui 7. Physic. textu 17. ait: *Virtus autem, mala & vitium ad ea* 12
liquid sunt. Ex quo infert ad virtutem non dari per se motum qui tandem detur ad qualitatem: Ergo ex Aristotele virtus non est in genere qualitatis, sed relationis.

Respondeo Aristotelem vocasse virtutem *ad aliquid* non quòd sit relatio prædicamentalis, sed quia est relatio secundùm dici, & fundat relationem prædicamentalem, sicque ab hac relatione denominatur relativa. Ex quo legitimè infert ad eam non dari motum alterationis, de quo ibi loquitur quia motus ille terminatur ad solas qualitates tertiæ speciei, scilicet ad passionem & patibilem qualitatem.

Objicies secundò contra secundam conclusionem: Idem habitus potest amittere rationem virtutis & induere rationem vitii, vel è contra: 13
Ergo comparatur ad virtutem & ad vitium, sicut subjectum ad aliquas formas accidentales, non verò sicut genus ad suas species: consequẽtia patet. Antecedens verò probatur primò: idem erat habitus Iudæi offerentis sacrificia ante mortem Christi, & post eius mortem: Sed talis habitus ante mortem Christi, vigente adhuc lege Mosaica, erat vera religio, post mortem verò Christi, & cessationem legalium, est vitium superstitionis, prudentia ipsum non regulans: Ergo idem habitus potest amittere rationem virtutis, & induere rationem vitii. Major probatur: Quia Iudæus eadem facilitate offert sacrificia post Christi mortem, ac antea: Ergo signum est quod remanet idem habitus.

Secundò probatur Antecedens: Qui eliceret actus indeliberatos circa materiam temperantiæ, acquireret habitum inclinãtem ad actus circa eandem materiam eliciendos cum deliberatione & dictamine prudentiæ: Sed ille habitus

primò

primò non esset virtus, ex defectu deliberationis, bene tamen postea, adveniente deliberatione & dictamine prudentiæ, quia esset principium actuũ deliberatorum, & conformium dictamini prudentiæ: Ergo idem habitus transire potest à non esse virtutis ad esse virtutis.

14 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Majorem, quia mutatur habitus. Et ad probationem in contrarium dico, facilitatem, quâ Judæus offert sacrificia post mortem Christi, & legis Mosaicæ cessationem, non procedere per se ab habitu religionis quem antea habebat, sed solùm per accidens, inquantum scilicet per actûs elicitos ex præcedenti habitu removit impedimenta, quæ possent retardare oblationem sacrificiorum post mortem Christi & legalium cessationem. Quod explicari potest in hæretico, qui ubi pertinaciter erravit discredendo unum fidei articulum, putà præsentiam corporis Christi in Sacramento, non minùs facilè videtur assentiri aliis articulis, ac antea, & tamen certum est hanc facilitatem non provenire ex influxu fidei, ex quo priùs oriebatur, utpote quam ampliùs non habet: Oportet ergo quòd proveniat ex remotione impedimentorum, facta per præcedentes actus fidei.

Ad secundam probationem dicendum, ex actibus indeliberatis nullum habitum generari: quare si aliquis post actus indeliberatos, sæpiùs repetitos circa materiam temperantiæ, sentiret majorem aliquam facilitatem ad veros actus temperantiæ, hæc facilitas non esset ex aliquo præacquisito habitu sed ex sola impedimentorum remotione facta per actus illos indeliberatos.

15 Objicies tertiò: Ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico: Atqui hæc comparatur ad substantiam physicam actûs, sicut accidens ad subjectum: Ergo & illa ad habitum. Major probatur: Ideo bonitas moralis actûs est accidentalis entitati actûs, quia esse morale supponit esse physicum in quo fundatur, & ordo physicus est distinctus ab ordine morali: Atqui etiam ratio virtutis pertinet ad genus moris, & ratio habitûs ad ordinem physicum: Ergo ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico.

16 Respondeo negando Majorem: quia habitus per se primò dantur & inclinant ad actum & objectum, prout simul habent moralitatem; imò per se primò inclinant ad ipsam moralitatem in actu virtuoso attingendam: unde cùm hæc habitudo sit prima, debet consequenter esse essentialis. Ad verò in actibus tendentia ad objectum in esse moris non est prima, sed supponit aliam tendentiam ad objectum in esse physico. Unde ad probationem in contrarium respondeo, quòd quamvis esse morale, quod est formaliter tale, supponat entitatem physicam, quia esse morale superducitur entitati naturali ab agente moraliter, non tamen esse morale, quod est tale solùm causaliter & virtualiter: est autem hæc differentia inter actum & habitum virtuosum, quòd in illo reperitur esse morale formaliter ut tale, non autem in isto, qui sicut non est formaliter liber, ita nec est formaliter moralis: quare non ideo dicitur moralis, quasi in eo existat formaliter moralitas, sed quia est causa moralitatis, & eam virtute connet. Quia ergo illud quod est virtualiter tale, non distinguitur ab eo quod est formaliter tale, sicut calor virtualis Solis non distinguitur à luce, ideo moralitas habitus, quæ est tantum virtualis, non debet distingui ab entitate physica, nec pertinet ad genus moris, nisi reductivè, quatenus est principium moralitatis. Et hujus rei exemplum habemus in esse artificioso, prout reperitur in habitu artis: nam secundùm priorem rationem pertinet formaliter ad genus artificiale, & ideo præsupponit aliquam entitatem naturalem in quâ fundatur; secundùm posteriorem verò non pertinet ad genus entis artificialis, sed ad ordinem naturæ; & ita non præsupponit aliquam entitatem tanquam fundamentum, sed pertinet ad primam & substantialem entitatem actûs. Aliam solutionem adhibent Salmanticenses, sustinendo quod moralitas reperiatur etiam formaliter in habitu: sed ista videtur melior & facilior.

ARTICULUS II.

An virtus humana sit habitus operativus, & quæ sit ratio ex parte actûs ad quam per se concurrit.

17 DUrandus, Aureolus, & alii antiqui Theologi negant habitum virtutis influere activè in operationem, & volunt ad illam solùm dispositionem passivam ipsius potentiæ. Alij verò Theologi communiter docent habitum virtutis simul cum potentia efficienter influere in ipsum actum: sed quia multæ rationes in eo reperiuntur, nempe entitas & substantias physica, bonitas moralis, modus intensionis seu radicationis in subjecto, facilitas & promptitudo, adhuc difficultas est & controversia inter Authores, quid ex his virtus per se attingat in actu? Gotfredus enim quodlib. 9. qu. 4. existimat habitum virtutis non concurrere nisi ad intensionem actûs, confortando potentiam, & adjuvando illam ut fortiùs & intensiùs operetur. Vazquez autem & Montesino asserunt concurrere solùm ad modum facilitatis; Suarez verò ad moralitatem, non verò ad facilitatem, quam dicit non esse modum in actu, sed puram denominationem extrinsecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Alii denique asserunt, habitum virtutis influere in omnia quæ reperiuntur in actu virtuoso. Ita Capreolus, Cajetanus, Martinez, & communiter Thomistæ.

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

18 DIco primò, virtutem humanam esse habitum operativum, simulque cum potentia in actum virtutis influere. Ita D. Thomas art. 2. ubi sic concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ est, quòd sit habitus operativus.* Idem docet D. Augustinus libro de bono conjugali, ubi virtutem ait esse *habitum quo aliquid agitur.* Item Cicero lib. 1. de natura Deorum, vocat virtutem *actuosam.* Demum Patroclus apud Homerum Iliade 31. Achillem objurgat, quòd virtus in eo nihil

excuſat, ut ſempiterno igne non ardeat ; ſi propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet; ſed fortaſſis ut mitiùs ardeat : non enim ſine cauſa dictum eſt effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt. Quæ verba non poſſunt exponi de ignorantia vincibili, cùm S. Doctor non loquatur de ignorantia eorum *qui ſcire nolunt* ſed eorum *qui ſimpliciter neſciunt*. Alter locus habetur Epiſt. 205. ubi idem S. Doctor hæc habet : *Humana ſuperbia, tanquam præſumens de viribus liberi arbitrij, excuſatam ſe putat, quando ignorantiæ, non voluntatis eſt quod peccat.* Quo etiam teſtimonio putat Janſenius invictè ſe probare ignorantiam invincibilem juria naturalis non excuſare à peccato.

242 Verum hæc teſtimonia magis ei nocent quàm proſint; cùm D. Auguſtinus ibi expreſsè agat de ignorantia juris poſitivi, quam Janſenius docet excuſare à peccato, quando invincibilis eſt: loquitur enim de ignorantia Evangelij, ut patet ex verbis illis: *Si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet.* Unde ad primum reſpondeo, D. Auguſtinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis Evangelicæ, quam docet non exigit & interpretatur Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 22. ubi ait : *Eſt autem ignorantia triplex, & eorum ſcilicet qui ſcire nolunt cùm poſſint ; quæ non excuſat quia & ipſa peccatum eſt: & eorum qui quaſi ſimpliciter neſciunt, non renuentes, vel proponentes ſcire; quæ neminem plenè excuſat, ſed ſic fortaſſe ut minùs puniatur. Unde Auguſtinus ad Valentinũ* (lib. de gratia & lib arbit. cap. 3.) *ignorantia quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed qui tanquam ſimpliciter neſciunt, nullum ſic excuſat, ut æterno igne non ardeat, ſed fortaſſe ut mitiùs ardeat.*

243 Hanc interpretationem pluria confirmant. Primò quia non ait S. Auguſtinus illam ignorantiam eſſe eorum *qui ſimpliciter neſciunt*, ſed *qui* TANQUAM *ſimpliciter neſciunt*: hæc autem particula *tanquam* ſatis indicat ſermonem non eſſe de ignorantia prorſus invincibili. Secundò ſtatuit hanc ignorantiam *neminem ſic excuſare ut ſempiterno igne non ardeat, ſed* FORTASSE *ut mitiùs ardeat*: ut vero de ignorantia invincibili loqueretur, non adjeciſſet *fortaſſe*, nihil enim certius, illum mitius ſaltem puniendum, qui ex ignorantia invincibili peccavit, quàm qui peccavit ex malitia, vel ex ignorantia invincibili & culpabili. Sed idcirco voce illâ inſeruit, ut innueret ſe loqui de ignorãtia vincibili, non affectata, ſed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit, poteſt eſſe tam modica, quòd ſi contingat ex illa aliquid mali agi, poſſit actus ille aliqualiter excuſari, ſubindeque mitius puniri. Tertiò confirmatur exemplo ſervi neſcientis voluntatem domini &c. quod Auguſtinus ante verba recitata adducit: nam ut obſervat Theodoretus ſuprà relatus, *Ille punitur ignorans, quia cùm ſcire potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe ſuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

244 Ad ſecundum ſimiliter dico, hæc Auguſtini verba, ad Evangelij, non verò juris naturalis ignorantiam referri, ſubindeque non favere Adverſariis, qui fatentur ignorantiam invincibilem juris poſitivi excuſare à peccato. Ibi ergo intendit reprehendere Pelagianos, qui adeo de viribus liberi arbitrij præſumebant, ut exiſtimarent ad credendam gratiam internam non eſſe neceſſarium, ſed ſufficere ſibi relationem extrinſecam myſteriorum fidei, adeòque hanc præterire excuſationem, *non audivimus, ideò non credidimus*, quam vanam eſſe ibidem docet, quia quòd non audierint, pœna peccati eſt Ejus verba ſunt : *Ac per hoc inexcuſabilis eſt omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento propriæ voluntatis, ſive qui novit, ſive qui ignorat : quia & ipſa ignorantia in his qui intelligere noluerunt ſine dubitationes peccatum eſt; in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.*

Objicit tertiò Janſenius: D. Auguſtinus & D. 245
Hieronymus in concertationibus, quas habebant cum Pelagianis, ſæpè aſſerebant *ignorantiam eorum qui intelligere non potuerunt*, ſive *quæ erat neceſſitatis & non voluntatis peccatum eſſe, pœnam peccati*: Sed hæc ignorantia eſt invincibilis, ut patet. Ergo juxta illos SS. Patres ignorantia invincibilis eſt culpabilis & peccaminoſa.

Confirmatur : Auguſtino & Hieronymo hac 246
in re conſonant Orientales illi Antiſtites, qui Dioſpoli in Paleſtina ſynodaliter congregati, Pelagium Hæreſiarcham ad proferendam in ſe ſuoſque ſententiam, Epiſcopali diſtrictione coarctarunt ; quos numero quatuordecim nominatim expreſſos Auguſtinus in confirmationem ſuæ ſententiæ adverſus Julianum lib. 1. cap. 5. adducere non dubitavit, Coram hic in Synodo, præſente Hæreſiarchâ Pelagio, recitata fuere quædam capitula de libro Celeſtij Hæretici excerpta, quorum unum erat : *Oblivio & ignorantia non ſubiacent peccato, quoniam non ſecundùm naturam evenium, ſed ſecundùm neceſſitatem.* Emitâ recitatione Synodus dixit : *Quid ad hæc quæ lecta ſunt capitula dicit præſens Pelagius Monachus ? Hæc enim reprobat Sancta Synodus, & Sancta Dei Eccleſia Catholica.* Ita refert Auguſtinus lib. de geſtis Paleſtinis cap. 19 Planum igitur eſt, juxta mentem tam illius Synodi, quam Auguſtini, eam hac in parte approbantis, oblivionem & ignorantiam ſubjacere peccato, non ſolùm quando eveniunt ſecundùm voluntatem, ſed etiam quando ſecundum neceſſitatem. De ſolo enim poſteriori iſto caſu viguit controverſia Catholicorum cum Pelagianis, non autem de priori: neque enim Pelagiani dubitabant, quin oblivio & ignorantia ſubjacerent peccato, quando evenirent ſecundum voluntatem. Unde Auguſtinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. loquens de Pelagio, & refellens quendam ejus librum ſeu tractatum, ſic : *Tractat etiam iſte de peccatis ignorantiæ & dicit hominem prævigilare debere, ne ignoret, ideòque eſſe culpandam ignorantiam, quia id homo neſcit negligentiâ ſuâ, quod adhibitâ diligentia ſcire debuiſſet : dum tamen omnia potiùs diſputet, quàm ut oret & dicat, Da mihi intellectum ut diſcam mandata tua.* Ergo juxta Auguſtinum, & Patres Synodi Dioſpolitanæ, ignorantia invincibilis ſubjacet peccato, ſubindeque quod ex tali ignorantia communiter, peccatum eſt.

Reſpondeo primò : Ut hoc argumentum ejuſ- 247
que confirmatio Adverſarijs proſint, ipſis probandum incumbere, Pelagianos locutos fuiſſe de ſola ignorantia invincibili juris naturalis, & non de ignorantia facti vel juris poſitivi (quippe quæ excuſatâ peccato, juxta doctrinam Janſenij) & errorum Cœleſtij eodem ſenſu damnatum fuiſſe à Synodo Paleſtina, impugnatumque ab Auguſtino, Hieronymo, aliis fidei deſeſoribus. At hoc nulla ratione probari poteſt, imò potius oppoſitum manifeſtè patet, tum ex propoſitione Celeſtij damnatâ prædicta Synodo, quæ generalis eſt, & omnem ignorantiam & oblivionem

nem invincibilem comprehendit. Tum etiam ex ratione quam suæ condemnationi subjungit Synodus post verba suprà recitata : *Cùm in lege sacrificia pro ignorantia, sint pro peccato offerantur.* Nam ex Levitici 5. & 22. aliisque locis manifestum est, offerri debuisse in lege sacrificia pro ignorantia facti & juris positivi. Addo SS. Patres Augustinum & Hieronymum dum contra Pelagianos disputant, & contra ipsos contendunt, ignorantiam malam esse, & peccatum, plurima ignorantiæ facti & juris positivi, quæ suprà retulimus, exempla producere.

348 Respondeo secundo, cùm S. Augustinus, aliique Patres, ignorantiam, & quod ex illa sit, peccatum esse aiunt, de ignorantia vincibili loqui, & B de ipsâ pariter debere intelligi definitionem Palestinæ Synodi damnantis propositionem Celestij. Patet hoc ex Augustino libro de gestis Pelagij cap. 18. ubi cum hanc Celestij propositionem recitasset: *Oblivionem & ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundùm voluntatem eveniunt, sed secundùm necessitatem*, ad eam confutandam, sive ex sua, sive ex Patrum orthodoxorum sententia, hæc inquit: *Cùm David dicat: Delicta juventutis meæ & ignorantias ne memineris, cùm sub lege facta sint pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur:* Et lib. 3. de lib. arbitr. capit. 18. & libro primo retract. capite nono utitur his verbis Apostoli: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ut quædam esse ignorantiæ peccata confirmet. Atqui his omnibus locis fit mentio de ignorantia vincibili, præsertim in ultimo: un- C de D. Thomas 1. 2. quæst. 86. articul. 4. ignorantiam quæ indirectè voluntaria est, atque adeò vincibilis, peccatum extenuare inde probat, quòd Apostolus dicat: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Quem S. Doctoris locum ita Conradus illustrat: *Patet quòd verbum Apostoli intelligitur de ignorantia, quæ fuit causa peccati, non tamen fuit invincibilis, sed vincibilis*, Ergo D. Augustinus & Patres Palestinæ Synodi, non loquuntur de ignorantia invincibili, sed vincibili.

Nec obstat quod allegatur in contrarium, nem- D
349 pè Pelagianos non negasse ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & fuisse peccatum, sed potius hoc expressè asseruisse Pelagium, ut refert Augustinus suprà citatus. Non obstat inquam, quia hoc familiare Pelagianis fuit, ut Catholicorum argumentis oppressi, cederent nonnunquam, atque ut dogmatis sui partem tuerentur, alia quædam remitterent: sic ab illis tandem in Sanctus Augustinus extorsit, ut fatererentur fieri in baptismo remissionem peccatorum, & Christi gratiam, non in solo libero arbitrio gratis concesso, nec in solis exemplis, aut lege atque doctrina forinsecus sonante, sed etiam in interna illuminatione intel- E lectûs, & interna excitatione voluntatis consistere, ut patet ex Augustino libro de gratia Christi capite septimo & decimo. Quid ergo mirum, quod similiter in posteriori cum eodem S. Doctore certamine Pelagius profiteri coactus fuerit, quod in priori pertinaciter negabat, nempè ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & subjacere peccato.

350 Addo quòd Pelagiani existimabant omnem ignorantiam, quæ viribus naturæ superari non poterat, etsi viribus gratiæ vinci posset, excusare à peccato: quia ipsi non admittebant veram & propriè dictam gratiam esse necessariam ad cognoscendas veritates supernaturales. Contra quem errorem disputabant SS. Patres, præsertim Augustinus & Hieronymus, & contendebant eos esse culpabiles qui negligunt precibus à Deo postulare & impetrare gratiam, & lumen supernaturale necessarium ad expellendam ignorantiam veritatum supernaturalium, quæ viribus naturæ vinci & superari non potest. Item Concilium Palestinum contra eos definit talem ignorantiam non excusare: quia vincibilis est virtute gratiæ, & per orationem expelli potest. Unde Augustinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. suprà laudato, reprehendit Pelagium, quod *omnia possit disputet, quàm sit* 351 *& dicat: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua.*

Non obstat etiam quod in hac Celestij propositione, quam damnat Synodus Palestina: *Oblivio & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundùm voluntatem eveniunt, sed secundùm necessitatem*, hæc posteriora verba ignorantiam invincibilem videantur excludere. His enim verbis excluditur quidem illa ignorantia, cujus voluntas ipsa causa est, quæque affectata, seu directe voluntaria appellatur, quia secundùm voluntatem evenit, voluntate nimirum illam procurante & affectante, at non ea quæ ex voluntate originem non habet, quæque idcirco tantum indirecte voluntaria nuncupatur, quod voluntas ad eam repellendam non adhibeat diligentiâ omnem quam potest & debet. Vel etiam dici potest, ignorantiam illam esse necessitatis, & non voluntatis, respectu naturæ modæ, & viribus gratiæ destitutæ, non vero respectu naturæ ad ordinem supernaturalem elevatæ; nam respectu illius talis ignorantia non est necessitatis, sed voluntatis negligentis postulare à Deo lumen & auxilium supernaturale ad eam vincendam ac depellendam.

Denique ad principale argumentum; & ejus 352 confirmationem respondeti potest, quod sicut concupiscentia in baptizatis, etsi non sit vere peccatum, dicitur tamen peccatum, eò quòd materialiter peccatum sit, & in peccati pœnam inflicta, ut docet Augustinus libro quinto contra Julianum capite tertio & ex eo Tridentinum sess. 5. cap 5. ita ignorantia invincibilis in baptizato non est vere peccatum, appellatur tamen peccatum a S. Augustino & Patribus Synodi Palestinæ, quia materialiter peccatum est, & in pœnam irrogata: *ignorantia enim & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut conversio ad bonum commutabile in peccato actuali* inquit S. Thomas quæst. 3. de malo art. 7. 353

Hanc responsionem valide confirmat celebris Augustini locus ex libro quinto de libero arbitrio cap. 19. ubi sic ait: *Illud quod ignorans quisque non rectè facit, & quod rectè volens facere non potest, idèo dicuntur peccata, quia de peccato illo libera voluntas* (nempè Adami) *originem ducunt. Id enim præcedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus non solùm membrum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod hujus membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundùm quem alia dicitur lingua græca, alia lingua Latina: sic non solùm peccatum illud dicimus, quod propriè vocatur peccatum, libera enim voluntate & à scientia committitur; sed etiam illud quod jam de hujus supplicio consequatur necesse est.*

Hæc solutio seu interpretatio præsentem diffi- 354 cultatem plenè evacuat: nam cùm Pelagiani negarem peccatum originale ab Adamo in posteros per generationem traduci, consequenter etiam negabant concupiscentiam & ignorantiam ab

eos derivari, & dicebant eas esse naturales defectus, & non peccati supplicia, ut testatur Augustinus lib. de dono persever. cap. 11. his verbis: Dicunt Pelagiani ignorantia & difficultatem (id est concupiscentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honestum) sine quibus nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse natura.) Hinc laudes illæ, quibus Julianus in omnibus ferè operibus suis concupiscentiam exornat, cum illam, naturale bonum, & ejus motus, naturaliter bonos appellat. Concupiscentia naturalis (ejus verba sunt apud S. Augustinum lib. 3. contra ipsum cap. 3.) qui modum tenet, bono benè utitur; qui modum non tenet, bono male utitur.) Nec minori curâ ignorantiam commendavit: nam eodem lib. cap. 19. contendit perfectam ignorantiam bonam esse, & justitiam appellari: (Ex hoc, inquit, intelligi debet perfectam ignorantiam, justitiam nominari, quid dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sara erat concubiturus, ignorans quod uxor esset aliena; & ego sciebam, quia in corde mundo fecisti hoc.) Ut ergo hunc Pelagianorum errorem Augustinus & Patres Synodi Palæstinæ destruerunt, dicebant ignorantiam subjacere peccato, imo & esse peccatum; quia materialiter peccatum est (cum ignorantia & fomes sint materialia in peccato originali, ut ex D. Thoma supra vidimus) & est effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur.

255. Objicit quarto Jansenius: Ignorantia juris naturalis per culpam primi parentis in hominum mentes invecta est; si enim felicissimus innocentiæ status perseveraret, homines in eo nihil ignorarent eorum quæ ad jus naturale pertinent: Ergo cùm culpa Adami sit hominibus voluntaria; quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut totius humani generis capitis, quodammodo continebantur, ignorantia invincibilis ex ea fluens & proveniens, ipsis voluntaria censetur, subindeque mala & culpabilis est.

Huic argumento, quod est præcipuum fundamentum & veluti Achillies Jansenii, patet solutio ex dictis 9. præcedenti, ubi primò ostendimus, quod si hoc argumentum valeret, probaret non solum ignorantiam invincibilem juris naturalis, sed etiam ignorantiam invincibilem juris positivi, esse malam & culpabilem, cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & per culpam primi parentis in hominum mentes invecta sit. Ostendimus etiam quod etsi peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate capitis, quantum ad privationem gratiæ & justitiæ originalis, quâ in pœnam illius spoliati sumus, tamen omnes effectus ex eo promanantes non censentur nobis voluntarij & culpabiles; alioquin infidelitas negativa, & motus inordinati concupiscentiæ, prævenientes consensum voluntatis, imò & ei repugnantes, essent peccata; cùm infidelitas negativa, & fomes concupiscentiæ, sint effectus & pœnæ originalis peccati. Unde egregiè D. Thomas in 2. distin. 30. quæst. 1. artic. 2. in corp. oportet inquit quòd secundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarij in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur: ad culpam verò naturæ (id est originale peccatum) non requiritur nisi voluntas in natura illa.) Cùm ergò ignorantia invincibilis juris naturalis non sit voluntaria voluntate personæ, esto sit voluntaria voluntate naturæ, sicut peccatum originale à quo fluit; non est peccatum formaliter, sed tantùm materialiter, ut ex supra dictis patet.

Objicies quintò: Non potest dari ignorantia invincibilis de jure naturali, sicut nec de existentia 257. DEI: Ergo omnis ignorantia juris naturalis, vincibilis & culpabilis est, subindeque à peccato non excusat. Consequentia manifesta est, Antecedens verò docetur à pluribus antiquis Theologis, quos refert Vazquez in 1. 2. disp. 120. cap. 2. Inter quos præcipui sunt Albertus Magnus, Alensis, D. Bonaventura, Guilielmus Parisiensis, Durandus, Gabriel, & Adrianus. Imò Gerson lib. de vita spirituali lect. 14. corol. 3. testatur eam sententiam esse concordem: *Quidquid sit* (inquit) *de ignorantia facti aut juris humani positivi, concors est sententia, nullam in his, quæ legis divinæ sunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Favet etiam D. Thomas 1. 2. quæst. 91. art. 2. in cor. ubi docet jus naturale esse conceptionem homini naturaliter inditam, quâ dirigitur ad convenienter agendum in propriis actionibus, & quandam legis æternæ in creatura rationali participationem, juxta illud Prophetæ Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

Respondeo, in jure naturali tria esse genera præceptorum, quædam notissima & universalissima, 258. quæ non tam dicenda sunt præcepta, quàm præceptorum omnium principia: cujusmodi sunt ista: *Bonum est faciendum: Malum est fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris.* Ad hæc reduci possunt quædam ex præceptis Decalogi, quæ ex eis nullo negotio à quovis ratione utente cito deducuntur: ut quod Deus sit colendus, quòd parentes sint honorandi, &c. Alia sunt, quæ licet immediatè etiam ex iisdem principijs inferantur, non tamen ita facilè & evidenter sicut ea quæ modò diximus: hujusmodi sunt alia præcepta Decalogi, ut non furari, non mentiri &c. Alia denique sunt præcepta in jure naturali non per se nota, sed velut conclusiones aliorum quæ diximus, & quæ non nisi ditcursu & labore ex eis deducuntur. Quamvis ergo omnes conveniant, quod non possit dari ignorantia invincibilis de præceptis primi & secundi generis; certum tamen & indubitatum est apud Theologos, de ultimis posse dari ignorantiam invincibilem, nedum apud rudes & agrestres, sed etiam apud doctos & litteratos, qui sæpè dubitant, & aliquando in contrarias dividuntur sententias, an aliquid jure naturæ vel jure tantùm positivo præceptum aut prohibitum sit. Plures etiam graves Theologi existimant, apud rudes & indisciplinatos posse dari ignorantiam invincibilem saltem per aliquod temporis spatium, de præceptis tertiæ classis, imò & toto tempore vitæ, si hujusmodi præcepta negativa, verbi gratia non occidere, non furari, non mentiri, considerentur ut vestita aliquâ circumstantiâ, vel conditione; sicut furari ad dandam eleemosynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, occidere eum qui est morti proximus, ne diu agonizet. Unde refert Vazquez ubi suprà dis. 122. capit. 2. se vidisse rusticum, qui pium existimabat, ægrotum jam jam moriturum in alteram partem versare, quo citiùs exhalaret animam, ne diu mortis dolore detineretur: neque umquam id illicitum, imò honestum & pium semper illi apparuisse; eumque facto sufficienti examine à se depre-

depre henſum ignorantiâ invincibili laboraſſe. Unde cùm Albertus magnus, Alenſis, D. Bonaventura, & alij antiqui Theologi ſupra citati, docen t non poſſe dari ignorantiam invincibilẽ juris n aturalis, loquuntur de jure naturali ut continet præcepta primi & ſecundi generis non verò de præceptis tertiæ & quartæ claſſis. Eodem modo intelligendus eſt D. Thomas, cùm docet jus natu ale eſſe conceptionem homini naturaliter inditam: hoc enim verum eſt de jure natu æ ut dicit notiſſima illa & gene aliſſima principa morum, quæ nullo indigent diſcurſu, ſed ſtatim habitâ notitiâ terminorum, ipſo lumine naturalis rationis innoteſcunt; non verò de aliis, quæ non niſi diſcurſu & labore ex iſtis deducuntur. § VI.

Diluuntur præcipua argumenta Wendrochij.

LICET ex principijs jam ſtatutis facilè ſolvi poſſint præcipua fundamenta Wendrochiij; ne tamen quicquam inſolutum maneat, ea breviter hic referemus ac diluemus.

259 In primis ergo probat authoritate Doctoris Angelici, opinionem probabilem falſam, & juri naturali repugnantem, neminem a peccato penitùs eximere, & tria adducit ejus teſtimonia ex quodlibetis deſumpta. Primum habetur quodlib. 8. art. 13. ubi S. Doctor ait: *Illud quod agit ur contra legem, ſemper eſt malum, nec excuſatur per hoc quod eſt ſecundum conſcientiam.* Secundum ſumitur ex quodlib. 9. art. 15. ubi dicit: *Error quo non creditur eſſe peccatum mortale quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat à toto, licet fortè à tanto.* Tertium depromit ex quodlib. 3. art. 10. ubi ſic habet; *Nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem erroneam alicuius Magiſtri; in talibus enim ignorantia non excuſat.*

260 Addit S. Doctorem hanc doctrinam ex ingenio proprio non peperiſſe, ſed ex certiſſimis Scripturæ oraculis deſumpſiſſe. Quid enim clarius (inquit) quàm illa Chriſti vox: *ſi cæcus cæco ducatum præſtet, ambo in foveam cadunt?* Quis autem neget cæcum eſſe qui opinionem probabilem falſam ſequitur, cùm veritatem, id eſt verum lumen non cernat? Corruet ergo ipſe in foveam, ſi ſecutus fuerit fallax illud lumen, quod ipſi falſitatem exhibet, ſimilitudine veritatis indutam. quid validius (addit) quam ille Proverbiorum locus: *eſt via quæ videtur homini rectiſſima, & noviſſima illius deducunt ad mortem.* Quid enim aliud via, quæ videtur recta, & non eſt, niſi falſa probabilitas; Omnino certè conſcientia illa probabilis ab erronea nihil differt, cum falſum amplectitur: Ergo falſa probabilitas quantolibet ſuffragantium numero, ſeu adventitiâ authoritate muniatur & juvetur, non excuſat à peccato, ſed ducit ad mortem.

261 Id confirmat exemplo deſumpto ex Evangelio. Nulla enim inquit, opinio falſa probabilior fuit, quam ea, quâ Judæi, quibus minus benè cum uxoribus conveniebat, fas ſibi eſſe cenſebant dare illis libellum repudij; nullus ſiquidem apud ipſos doctus id ſuſpicabatur illicitũ: & tamen ex Chriſti verbis, qui repudium tantum adduritiam cordis declarat Judæis eſſe cõceſſum, & dimiſſam ab aliquo uxorem ſine adulterio duci non poſſe, conſtans Patrum traditio concluſit nunquam Judæis repudium licuiſſe.

262 Addit aliqua SS. Patrum teſtimonia, præſertim illud Tertulliani de ſpectaculis cap. 20. (*Erramus, nuſquam & nũquam excuſatur quod Deus damnat: nuſquam & nunquam licet, quod ſemper & ubique non licet*) Et illud S. Bernardi de præcep & diſpenſ. cap. 14. probabilitates falſas (inquit) funditus diſjicit: (*Vt interior oculus vere ſit ſimplex, duo illi arbitror neceſſaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem: nam ſi bonum quidem diligat ſed verum non elegat, habet quidem zelũ Dei, ſed nõ ſecũdũ ſcientiã, & neſcio quomodo judicio veritatis vera ſit cũ fallitate ſimplicitas*

263 Reſpondeo primò, hæc teſtimonia magis nocere, quam prodeſſe Wendrochio: Tum quia hæc generaliter probant, ea quæ fiunt ex ignorantia ſive juris naturalis, ſive poſitivi, non excuſari à peccato; & tamen ille ſect. 3. §. 7. expreſſe docet, ea quæ fiunt ex ignorantia invincibili juris poſitivi non eſſe peccata, etiãſi ſint legi poſitivæ contraria: Tum etiam, quia illa ſuadent, non ſolum non licere ſequi opinionem probabilem, ſed nec probabiliorem, imò nec probabiliſſimam, cum contingere poſſit quòd opinio etiam probabiliſſima ſit falſa, & legi naturali contraria. Cum ergo hæc teſtimonia nimis probent, nihil omnino ſuadent. Vnde

264 Ad primum locum D. Thomæ reſpondeo. (illud quod eſt contra legem ſẽper eſſe malũ. nec excuſari per hoc quod eſt ſecundũ conſcientiã,) erroneam errore craſſo & affectato, qui non excuſat à peccato; benè tamen id quod eſt ſecundũ conſcientiam erroneam, errore invincibili & inculpabili, quem à peccato eximere docet S. Doctor, non ſolum locis ſupra citatis, ſed etiam in illo articulo 13. quodlib. 8. in argumẽto, (ſed contra, ubi ſic ait (Si aliquis adhibet diligentiã, inquirens an habere plures præbendas ſit licitũ, nec invenit aliquid quod ipſum moveat ad hoc quod ſit illicitum, videtur quod ſine peccato plures poſſit præbendas habere) at fieri poteſt quod ſit contra legem divinam habere plures præbendas: Ergo ex S. Thoma ille non peccat, qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Ex quo patet reſponſio ad alium locum ex quodlibeto 9 deſũptum: quando enim S. Doctor ait: *Error quo non creditur eſſe peccatum mortale, quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat à toto, licet fortè à tanto*, loquitur de errore craſſo & affectato, non verò de invincibili & inculpabili. Idem prorſus dicendum ad tertiũ textũ quodlibeti 3. art 10. ubi legitur: *Nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem erroneam alicuius Magiſtri*: hoc enim intelligendum eſt de eo, qui ex ignorantia vincibili & culpabili opinionẽ illam ſequitur; ſecus vero de illo, qui invincibiliter & inculpabiliter talẽ errorẽ ignorat.

Eodem modo exponi debet illud Matt. 15. *Si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadent*: & illud Proverb 14. *Eſt via quæ videtur homini iuſta, noviſſima autem eius deducunt ad mortem.* Nam in primo ſermo eſt de cœcitate affectata & volũtaria, qua revera Phariſæi tenebantur: in ſecundo de via, quæ per ignorantiam craſſam & voluntariam videtur homini recta, non verò de illa quæ invincibiliter & inculpabiliter recta exiſtimatur.

quod verò ſubnectit Wendrochius de libello repudii, nempe nunquam repudium Judæis 265 licuiſſe, & hoc conſtanti Patrum traditione conſtare, non eſt certum: nam S. Thomas in

Supplemento qu. 67. art. 3. docet probabiliter dici posse, sub lege Moysi licitum fuisse ex permissione divina repudiare uxorem, quod etiã asserunt Scotus, Durandus, Paludanus, & alij antiqui Theologi in 4. Sentent. dist. 33. ubi docent indissolubile matrimonij vinculum divina lege initio fuisse institutum; in hac deinde per Moysem, Dei jussu, ad majus malum vitandum, fuisse dispensatum, seu indultum, ut hoc vinculum propter graves aliquas causas dissolvi posset; ac demum à Christo in nova lege indultum illud repudij abrogatum ac revocatum fuisse.

266 Errat etiam hic Author, dum confundit opinionem probabilem falsam cum opinione erronea. Prima enim illa est, quæ licèt reipsa veritatem non attingat, & ei consona non sit, probabili tamen rationi seu verisimilitudini nititur: secunda verò probabili rationi vel authoritati non nititur, sed communi Ecclesiæ testimonio, vel SS. Patrũ traditioni repugnat. Unde Theologi in tractatu de fide distinguere solent inter propositionem falsam, temerariam, erroneam, & hæreticam.

267 Tertulliani locus de spectac c. 20. non multùm urget: facilè enim respondetur, *nunquam excusari quod Deus damnat.* quando scienter & voluntariè fit; secùs verò, si ignoranter & involuntariò fiat. Deus enim damnat accessum ad uxorem alterius, illeque lege naturali prohibitus est, ignorans tamen invincibiliter non esse suam excusatur apud Deum, ut patet in Jacob quãdo primò accessit ad Liam. Idem cum proportione dicendum de eo qui operatur ex opinione probabili falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter credit esse veram, & legi divinæ conformem: nam licèt faciat aliquid illicitum absolutè & secundùm se, ratione tamen ignorãtiæ invincibilis, quæ ut suprà ostendimus, tollit rationem voluntarij, excusatur apud Deum.

Locus etiam D. Bernardi ad rem non facit, nec militat contra nos, qui asserimus hominem semper teneri eligere id quod probabilius, & veritati cõformius seu vicinius ipsi apparet, sed solùm contra recẽtiores Casuistas, affirmantes posse eligi sententiam minus probabilem in concursu probabilioris: qui enim sic operatur, non habet in electione veritatem. cùm non eligat, sed rejiciat id quod ipsi videtur conformius aut vicinius veritati, ut suprà art. 2. §. 2. ponderatum est

§ V.

Alia Wendrochij argumenta solvuntur

268 POSTQVAM Wendrochius Scripturæ & SS. Patrum testimoniis dogma illud, quo asserit nullam opinionem probabilem falsam excusare à peccato, etsi ejus falsitas invincibiliter ignoretur, probare conatus est, Theologicis argumentis illud nititur suadere sect. 2. §. 3. ubi primò ut arguit. Sine gratia nullum opus bonum fieri potest: Sed nunquam gratia est sine cognitione veritatis, & nunquam veritas cum opinione probabili falsa: Igitur ex opinione probabili falsa nullum opus bonum fieri potest.

Deinde sic ratiocinatur: Peccatum, juxta D.
269 Augustinum & S. Thomam *est factum, dictum, concupitum contra legem æternam*: Sed opus factum ex opinione probabili falsa ab æterna lege dissidet: igitur tale opus peccatum est. Unde Augustinus serm. 44. de diversis c. 6. ait quod *nisi homo secundum justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*; & D. Thomas 2. 2. qu. 19. art. 4 docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna* ex quo sequitur voluntatem, cum æterna lege pugnantem, bonam non esse, ac proinde pravam esse.

Tertiò arguit ex verbis illis Apostoli ad Ro- 270
man 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*, quod de vera & Christiana fide D. Augustinus & S. Bernardus intelligunt; aut si de conscientia accipiatur, ut vult S. Thomas, certè de conscientia intelligendum est quam dirigit fides, ut idem significatur unde cum opus procedens ex opinione probabili falsa non sit ex fide, nec ab ea derigatur, peccatum est.

Denique objicit: *Si opinio probabilis falsa,* 271
ratione ignorãtiæ invincibilis, à peccato excusaret, sequeretur quod merè opinantiũ melior esset conditio, quã eorum qui veritatẽ cognoscunt, illi enim excusãrẽtur à peccato, non verò illi: *Sed hoc videtur absurdum*: Ergo & illud.

Hæc sunt præcipua Wendrochij fundamẽta, 272
quæ si quid probant, ostendunt non solum non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, imò nec probabilissimam; cum contingere possit, ut suprà dicebamus, quòd opinio probabilissima sit falsa, & legi æternæ contraria: unde hæc argumenta contra ipsum militant, & ab eo solvenda sunt, cum ille sect. 4. §. 1. expresè doceat, è duabus opinionibus contrariis licere amplecti probabiliorem: videat ergo quomodo tela projecta in ipsum projicientem redeant Hoc præmisso,

Ad primum argumentum respondeo negan- 273
do Majorem, & Minorem: utraque enim propositio falsa est, & à communi Theologorum sensu aliena. In primis falsum est, sine gratia nullum opus bonum fieri posse: licèt enim sine illa non posset fieri ullum opus bonum bonitate supernaturali, & meritoria vitæ æternæ, potest tamen sine illa elici opus bonum bonitate morali naturali, seu opus honestum & rationi consonum v. g colere patrẽtes, subvenire egenis, diligere amicos &c ut expresè docet S. Thomas qu. 24. de verit. art. 14. ubi quærit, *Num liberum arbitrium possit in bonum sine gratia* Et respondet. *Quod nulla res agit ultra suam speciem: sed secundùm exigentiã suæ speciei unaquæque res agere potest, cùm nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum; quoddam quod est naturæ humanæ proportionatum; quoddam verò quod excedit humanæ naturæ facultatem: putà iste actus, qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundùm quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autem humanæ naturæ facultatem, secundùm quod homo ad hoc inducitur ex charitate, quæ mentem hominis Deo unit, Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia: quia per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur: constat autem quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum, quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.* De quo plura contra Bajum & Jansenium dicemus in tractatu de gratia. Dis. 3. sect. 1.

Similiter falsum est quod addit Wendro- 274
chius, nempe *gratiam nunquam esse sine cognitione veritatis, & ardore charitatis*, cùm enim ignorantia inculpata & invincibilis juris saltem positivi excuset à peccato, ut ipse fatetur sect. 3. §. 7. stare potest cum gratia habituali & sanctificante, quæ solùm per peccatũ expellitur. Similiter

ter etiam dari poteſt gratia actualis ſine charitatis ardore. ut patet in attritione concepta ex metu gehennæ; illa enim procedit à gratia auxiliante, & juſtificationem præveniente, ſive ut loquitur Tridentinum, à Spiritu Sancto nondum inhabitante animam, ſed eam movente ac diſponente ad juſtificationem in ſacramento obtinendam: unde perperam Adverſarius falſum illud dogma Tridentino affingit. Malè etiam uſurpat illud quod Eccleſia de Spiritu Sancto canit: *Sine tuo numine nihil eſt in homine, nihil eſt innoxium:* ſenſus enim in hominem ſine auxilio Spiritus Sancti, vel generali, vel ſpeciali, vel ordinis naturalis, vel ſupernaturalis, nullum opus bonum & honeſtum poſſe efficere, nec ullam veritatem etiam naturalem agnoſcere; non verò per hoc ſignificatur, hominem indigere gratiâ ſanctificante, vel ſpeciali ac ſupernaturali Spiritus Sancti auxilio, ad opera bona & honeſta ordinis naturalis eliciendа, & veritates naturales cognoſcendas. Unde D. Thomas 1.2.qu.109.art. 1. ad 1. exponens hæc verba Apoſtoli 1. ad Corinth.12. *Nemo poteſt dicere Dominus Ieſus, niſi in Spiritu Sancto.* Et ita Ambroſius: *Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu Sancto eſt* ſic ait: *Dicendum quod omne verum à quocunque dicatur, eſt à Spiritu Sancto, ſicut ab infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum & loquendum veritatem; non autem ſicut ab inhabitante per gratiam gratum faciente, vel ſicut largiente aliquod habituale donum naturæ ſuperadditum. Sed hoc ſolum eſt in quibuſdam veris cognoſcendis & loquendis, & maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apoſtolus loquebatur.* Et ſuper caput 15. Joan. lect 1. exponens verba illa Chriſti, *ſine me nihil poteſtis facere*, ſubdit: *Opera noſtra aut ſunt virtute naturæ aut ex gratia divina: ſi virtute naturæ, cum omnes motus naturæ fiant ab ipſo Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri poteſt ſine ipſo: ſi verò virtute gratiæ, cum ipſe ſit author gratiæ, manifeſtum eſt quod nullum opus meritorium ſine ipſo fieri poteſt.*

275 Ad ſecundum reſpondeo, quod quando à D. Auguſtino peccatum definitur *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligendum eſt de lege æterna, ut intimata & participata à dictamine rationis, quod eſt proxima regula actuum humanorum & quædam æternæ legis impreſſio, participatio, & denuntiatio, ut docet S. Thomas 1.2.qu.19.art. 4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectûs, ſeu dictamen rationis hominis non intimatur, ſed invincibiliter & inculpabiliter ignoratur, ſeu quando nullum eſt dictamen rationis actum prohibens, quamvis legi æternæ contrarius ſit, non eſt peccatum formaliter; ſed duntaxat materialiter; ut patet in exemplo ſupra adducto de Patriarcha Jacob, qui non peccavit, cùm primò acceſſit ad Liam, putans eſſe Rachelem: quia licèt ille actus materialiter ſumptus, eſſet diſformis legi æternæ, prohibenti accedere ad non ſuam, non tamen formaliter, defectu cognitionis & dictaminis rationis, ei intimantis & ſignificantis illam non eſſe ſuam uxorem. Similiter ſi quis invincibiliter existimans non eſſe illicitum mentiri ad tribuendam eleemoſinam, mentiatur, vel furetur, non peccat; quia nullum habet dictamen rationis hujuſmodi actus prohibens, ut dicunt Salmanticenſes in tract. de peccatis diſp.7. dubio 1. num. 5. & alij Theologi communiter docent, aſſerentes de ratione omnis peccati eſſe, ut ſit contra dictamen rationis, quæ eſt proxima regula actuum humanorum, & ideirco eſſe peccatum, quia eſt contra tale dictamen, in qua *tanquam in naturali indicatorio* jus naturale continetur, ut loquitur S. Thomas 1. 2. quæſt. 7. art. 6. ad 4. Unde quando loco in objectione citato docet *bonitatem voluntatis pendere à lege æterna*, hoc intelligendum eſt de lege æterna, ut per divinam revelationem, aut dictamen naturale rationis nobis intimata, ſicut patet ex ſolut. ad 3. ubi ſic ait: *Licèt lex æterna ſit nobis ignota ſecundum quod eſt in mente divina: innoteſcit tamen nobis, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem ſuperadditam.* Similiter cùm Auguſtinus ait: *Niſi homo ſecundum juſtitiæ regulam direxerit actus ſuos, in errore iniquitatis impingit*, hoc debet intelligi de juſtitiæ regula, ut per dictamen naturale rationis, aut per lumen ſupernaturale divinæ revelationis, nobis manifeſtata & intimata: nam ſi talis intimatio & manifeſtatio deſit, ut contingit in his qui ignorantiâ invincibili juris naturalis aut poſitivi laborant, nulla committitur injuſtitia vel iniquitas; quia tunc nulla eſt legis naturalis aut poſitivæ obligatio; ut enim lex aliqua obliget, priùs intimari ſeu denuntiari debet, ut ex D. Thoma ſupra oſtendimus.

Ad tertium reſpondeo, quod quando Apoſtolus ait, *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, 276
ly *non ex fide* debet ſumi non ſolùm negativè, ſed etiam contrariè, ita ut ſit ſenſus, id quod non eſt ex fide, ſed ex infidelitate, peccatum eſt, ut exponit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, ubi hæc ſcribit: *Cum dicitur opus omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt, ſic eſt intelligendum: Omne quod eſt contra fidem, vel contra conſcientiam, peccatum eſt, etſi ex genere ſuo bonum videatur; putà ſi paganus ad honorem ſuorum Deorum virginitatem ſervet, vel eleemoſynam det, hoc ipſo peccat.* Unde ibidem ſubditur: *Quia omnis infidelis vivens, vel agens, vehementer peccat*, ut notat idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 10 art. 4. ad 1 ubi eodem modo intelligit & interpretatur hæc verba Apoſtolis.

Ad quartum nego ſequelam, nempe *quod ſi opi-* 277
nio probabilis falſa, ratione ignorantiæ invincibilis à peccato excuſaret, mere opinantium, imò & ignorantium melior eſſet conditio, quàm eorum qui veritatem cognoſcunt: nam ſi hoc diſcurſus valeret pariter ego dicerem meliorem eſſe hominis infirmi quam ſani conditionem; quia hic tenetur lege jejunij, à qua ille ratione infirmitatis liberatur. Item melior eſſet hominis dormientis quàm vigilantis conditio, aut ebrij quàm temperantis; quia hic in multis peccare poteſt, quæ licèt ille admittat, non peccat.

Ex his ſatis patet quàm levia & frivola ſint fundamenta Wendrohij, & *quàm parvo negotio veritatis calor frigentium verborū prunas liquefecerit*, ut loquitur Claudius Mametcus lib.1.de ſtatu animæ cap. 11.

Alia hujus Authoris augmenta ſolum oſten- 278
dunt quodcumque probabile non excuſare à peccato, nec ad honeſtandas actiones humanas ſufficere: unde non infirmant, ſed potiùs confirmant noſtram ſententiam, quæ licèt à prudentiæ regno, & conſcientiæ tribunali, omnem probabilitatem non abigat, aſſent tamen ſi rebus dubijs, & opinionum probabilium conflictu, eligi debere probabiliorem ſententiam, quæ

ſtat pro præcepto, & relinquendam eſſe unius probabilem, faventem libertati. Unde veritas Thomiſtica inter novorum Caſuiſtarum lasitates, & Janſenianorum exceſſus media ſtat, & hoc Phœbi præceptum (dum apud Poëtam, Phaëtonem filium quadrigam ſuam temerè conſcenſurum commonuit) meritò ſervandum agnoſcit:

Altius egreſſus, cœleſtia ſigna cremabis.
Inferiùs terras, MEDIO TUTISSIMUS IBIS.

Certè ſi hoc medium ſervaretur, & opinionum probabilitas cum moderamine illo & temperamento ab omnibus reciperetur, morum uniformitas & puritas inter fideles conſervaretur faciliùs; Divina & Eccleſiaſtica mandata non periclitarentur, *brevique tempore* (inquid Gravina in ſuo Cherubim Paradiſi) *reformaretur mundus qui ex licentia opinandi præceps ruit, latiſſimam viam ingredien, quæ ducit ad perditionem.* Unde Julius Clemens Scotus de poteſtate Pontificis in Societatem Jeſu, part. 7. folio 365. & Martinez de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. quæſt. ultima, pagina 634. referunt quod R. P. Mutius Vitelleſcus, Generalis Societatis Jeſu, anno 1617. die 4. Januarij litteris datis ad Superiores ejuſdem Societatis, inter A ſeptem quæ impensè illis commendavit, hoc reponit. *Quartò nonnullorum ex Societate ſententia (in rebus præſertim ad mores ſpectantibus) plus nimiò libera, non modò periculum eſt ne ipſam evertant, ſed ne etiam Eccleſiæ Dei univerſæ inſignia afferant detrimenta. Omni itaque ſtudio perficiant, ut qui docent, ſcribuntve, minimè hac regula & norma in delectu ſententiarum utantur.* TUERI QUIS POTEST. PROBABILIS EST. AUTHORE NON CARET. *Verùm ad eas ſententias accedant.* QUÆ TUTIORES, *quæ graviorum, maiorisque nominis Doctorum ſuffragijs ſunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodeſſe queant, non vaſtare, non perdere. Quoniam verò Conſtitutiones, Decreta, Regulas probè callent de S. Thoma ſequendo, de non provehendis ad cathedras, aut etiam removendis, qui eiuſmodi doctrinam parvi facere, aut cordi non habere præ ſe ferunt: præſertim ſi novitatum amantes deprehendantur, qui nulla ratione ſunt ferendi: reliquum præterea mihi nihil eſt, niſi ut hæc ipſa ſerventur, ut maximi rei momenti, quàm ardentiſſimè poſſum urgere.* Utinam hujus ſapientiſſimi Generalis conſilia & Decreta ad amuſſim ſervarentur: *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latiſſimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem.*

TRACTATUS QVARTVS.

DE VIRTVTIBVS ET DONIS.

Ad Quæſtionem 55. Divi Thomæ, uſque ad 71.

PRÆFATIO.

QVod de tribus olim Græcia florentiſſimis urbibus à Seneca patre dictum eſt, *omnibus ſua decora eſſe: Athenas eloquentiâ inclytas eſſe, Thebas ſacris, Spartas armis*; pari jure de variis Theologiæ partibus dicendum exiſtimo, cuilibet ſuam dotem ſingularem eſſe, quâ cæteris ſuperior ſit, eaſque antecedat. Nihil dicam de cæteris Theologiæ partibus, de quibus hactenus egimus, vel poſtea acturi ſumus; ſed quod attinet ad hanc utilitate & emolumento, quod inde maximum provenire poteſt, ſuperet, aut cum ea jure contendat. Quid enim virtute utilius, & melius, quæ, ut inquit Ariſtoteles, *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, laude & præmio dignum? Sanè cùm cæteris rebus, fortitudine, pulchritudine, viſûs acumine, aliiſque dotibus, quæ partes corporis, & membris affixa organa veluti proprias ſedes obtinent, eaque afficiunt, animantibus homo inferior ſit, ſolâ virtute eſt impreſſa animo, quâ cætera ſuperat, ea regit, & in ea imperium exercet. Vt enim egregiè advertit Seneca, cætera homini cum animantibus communia ſunt; niſi quod in brutis potiora eſſe, & magis vigere natura noluit, quo minùs capacia ſunt eorum, quæ rationem conſequuntur, vel juvant. *Eſt fortis, & leones: formoſus eſt, & pavones: velox eſt, & equus: habet vocem, ſed quantò clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, ſuaviorem luſcinię?* Sed in unam virtutis participationem non veniunt: hanc ſibi integram homo vendicat, hæc unius hominis una & ſatis ampla poſſeſſio: ut propterea aliarum rerum hominem, vel cupidum, vel ſollicitum eſſe natura vetuerit, quòd una virtus ſit, quæ cupidinem jure accendat, & ſollicitudinem mereatur; nec tam aliorum quæ brutis indulſit, jacturam una virtus compenſat, quàm ea omnia, quibus ſcire uti minimè brutis conceſſum eſt, una virtus obtineat, & eorum uſum tribuat. Nemo eſt, ſi ſua rebus pretia ſtatuat, nec à ſenſibus rationem illudi ſinat, qui dubitet ſuam pulchritudinem, & ſanitatem virtuti ineſſe, ſuas delicias, & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulchritudo, fœdæ deliciæ, & tam faciles deperdi divitiæ, quàm haberi difficiles, non aliud quàm umbræ quædam exiſtimandæ ſint. Idque Cicero advertit, & his verbis præclarè explicuit: *Sicut eſt ſanitas & pulchritudo corporis, ita eſt ſanitas animæ. Vt enim corporis eſt quædam apta figura membrorum cum coloris quadam ſuavitate, eaque dicitur pulchritudo: ſic in animo, opinionum, judiciorumque æqualitas, & conſtantia, cum firmitate quadam & ſtabilitate, virtutem ſubſequens, aut virtutis vim ipſam continens, pulchritudo vocatur.* 4. Tuſculã. qu. Sed quæ deliciæ eſſe poſſint, quæ hominem decrant rationis compotem, & ad cœleſtia natum? Non ſolùm nullæ ſunt ſine virtute, ſed nec præter virtutem. Vnde acutè notat Gregorius, Iobi filios virtute exercitatiſſimos, conviviis quotidie vacare; quòd nimirum jugem animis, perpetuamque lætitiam, puriſſimamque voluptatem, virtus afferat. *Filii*, inquit, *per domos convivium faciunt, dum virtutes ſingulæ juxta modum proprium mentem paſcunt.* Et ipſe Seneca Lucilio ſuo penè indignatus, quòd ægrè ferret ſibi voluptates omnes interdici, quibus res externæ ſenſus alliciunt: *Exiſtimas*, inquit, *me detrahere tibi multas voluptates, qui ſortita ſubmoveo, qui dulciſſima ſpei oblectamenta conſeco divitanda: imò contra, volo tibi nunquam deeſſe lætitiam, volo illam tibi domi naſci.* Sanè cæteræ voluptates vix

ſummam cutem, extremamque corporis ſuperficiem attingunt; cùm eæ deliciæ quas virtus parit, in ultimos uſque receſſus penetrent, animamque omnem, perfundant. Neque id mirum, cum ſtillicidium quoddam ſint cœleſtis beatitudinis, quo dum à cœleſti patria exulamus, hujus exilij tædia demulcentur, & calamitates aſperguntur, ut facilius ferantur. Vnde Auguſtinus: *In regione illa intelligibilium, beata vita in fonte bibitur, indeque aſpergitur huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus ſæculi temperantèr, fortiter, juſtè, prudenterque vivatur.* Et D. Gregorius, qui præcipuas, & aliarum cardines, quatuor virtutes confert cum Paradiſi quatuor fluminibus, quæ univerſam terræ ſuperficiem irrigabant. *Quatuor*, inquit, *Paradiſi flumina terram irrigant; quia dum his quatuor virtutibus cor inſunditur, ab omni deſideriorum carnalium æſtu temperatur.* Sed quid diutiùs de virtute malè mereor, dum penè violatâ ſanctitate, & deturpata venuſtate, rudibus adeò lineamentis, hujus depingere imaginem tentare audeo? Vtinam ſeſe ipſa proderet, & in omnium conſpectum veniret! Mirabiles ſanè, ut olim dicebat Plato, & omnium amores ſibi conciliaret, & violatam pulchritudinem, ſolo ſui conſpectu repararet. Si aves (amice Lector) de virtute pro meritis ſtatuere, hæc tibi in primis comparanda eſt, quæ ſui duntaxat pretium & agnoſcit, & docet. Interim quod Apelli contigiſſe ferunt, tibi votis omnibus exopto. Ferunt enim quòd cùm amaſiæ Alexandri Compaſpis imaginem pingeret, ita hujus amore captus eſt, ut eam ſibi jungi connubio ab Alexandro poſtularit, ac impetrarit etiam; cùm nullum ſatis amplum pretium reperiri unquam poſſe exiſtimaret Alexander, præter unam Compaſpem, quo ſatis tanta induſtria & arte elaboratam imaginem compenſaret. Vtinam virtutis, cujus tibi imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo rapiat, ut eam velut ſponſam tibi jungi connubio à Deo poſtules, quem *Dominum virtutum* Vates nuncupat! Major tibi fœlicitas quàm Apelli continget: nec enim perituræ pulchritudinis, aut unius duntaxat virtutis, ſed Dei ipſius poſſeſſionem, ultra quam nihil unquam optandum ſuperſit, tibi comparabis: Vt enim dixit Auguſtinus, *Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit.* Didicerat id D. Thomas, & ita ſuis ſtudiis, & contemplandæ divinæ pulchritudini incumbebat, ut non aliam laborum ſuorum mercedem, quàm Deum ipſum poſtularet. Et ſanè is erat quo Eccleſiam defendebat indefeſſus labor ut nil minùs deberet, ea etiam qua labor compenſaretur merce, ut nil majus poſſe eligere. Malè ſcripſerat, ſi aliter elegiſſet: ſed benè ſcripſit, & meliùs elegit. Vnus eſt (Amice Lector) Angelicus Præceptor, à quo utrumque diſcas: Sed utrumque diſce, ne fruſtra hujus diſcipulus ſis. Vale, & virtuti ſtude.

Lib 22. de civit. cap. 2.

DISPU-

DISPVTATIO PRIMA

DE NATVRA VIRTVTIS.

Ad Quæſtionem 55. Divi Thomæ.

CUm natura cujuſcunque rei ex ipſius ratione generica & differentiali conſtet; ut natura virtutis plenè innoteſcat, ejus genus ac differentia breviter hîc explicanda ſunt.

ARTICULVS PRIMUS.

Quodnam ſit genus remotum, & proximum virtutis;

1 VIrtutis nomen multipliciter uſurpari ſolet: Primò pro perfectione cujuſcunque rei, mediatè vel immediatè ad operandum ordinata; quomodo robur & ſanitas virtutes dicuntur. Secundò pro re immediatè ad operandum ordinata; ſic qualitates cœlorum, quibus influunt in hæc inferiora, potentiæ animæ, & hujusmodi, cœlorum & animæ virtutes dicuntur. Tertiò, pro objecto & effecta alicujus facultatis; in quo ſenſu Ariſtoteles 1. de cœlo cap. 11. vocat eam, *ultimum potentiæ*; & Ioel 2. dicitur: *Fitus & vinea dederunt virtutes ſuas.* in eodem ſenſu miracula in Scriptura dicuntur virtutes, quia ſunt effectus ſpeciales & extraordinariæ facultatis. Demum virtus ſumitur pro quadam diſpoſitione & facultate ſuperaddita potentiis humanis, eaſque perficiente ad attingendum operationem bonam, ut talem. Et hæc eſt propria acceptio virtutis, de qua in præſenti agimus, ejuſque genus remotum & proximum invelligamus. Hoc præmiſſo, ſit

§. I.

Difficultas propoſita duplici concluſione reſolvitur.

2 DIco primò: Virtus non eſt in genere relationis, ſed qualitatis. Eſt contra Scotum in 2. diſt. 17. quæſt 2. ubi docet virtutem non eſſe qualitatem, ſed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, aut conjunctionis cum prudentia.

Probatur primò ex hac definitione virtutis communiter recepta, quam adducit D. Thomas hîc art 4. *Virtus eſt bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* Ex quibus conſtat, quòd qualitas eſt genus remotum virtutis. & ita virtus eſt in genere qualitatis, & non in genere relationis. Unde Auguſtinus lib. 1. de moribus Eccleſiæ cap 6. dicit virtutem eſſe *ſapientiæ animi qualitatem.*

3 Probatur ſecundò ratione: Virtus eſt quædam perfectio potentiæ ſuperaddita in ordine ad operationem, quaſi ipſam inclinans & facilitans ad operandum in determinata materia, A ut patebit ex dicendis articulo ſequenti: Sed omnis perfectio potentiæ ſuperaddita, in ordine ad operationem, eſt qualitas; nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationem, præter qualitatem, maximè verò relatio prædicamentalis, quæ operativa non eſt: Ergo virtus non eſt in genere relationis, ſed in genere qualitatis.

4 Probatur tertiò, deſtruendo præcipuum Scoti fundamentum, & oſtendendo virtutem non conſtitui per relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, vel prudentiam. Quod præſupponit virtutem in ſua eſſentia conſtitutam, non conſtituit eam ſed relatio prædicamentalis, quam virtus dicit ad rationem, vel prudentiam, ſupponit virtutem jam conſti- B tutam: Ergo eam non conſtituit, Major patet, Minor probatur. Unde intelligitur fundamentum relationis habitus virtuoſi ad prudentiam, quàm ipſa actualis relatio: Sed ubi primò concipitur tale fundamentum, intelligitur virtus jam in ſua eſſentia conſtituta: Ergo &c. Minor probatur: quia quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quàm alius non fundat, non poteſt aliunde provenire, niſi quia eſt habitus bonus conformis ipſi prudentiæ; in qua conformitate ſita eſt eſſentia virtutis moralis.

Quod explicatur magis: Relatio prædicamentalis quam dicit virtus moralis ad prudentiam, eſt relatio tertii generis, fundata in relatione tranſcendentali dependentiæ menſurabilis ad menſuram: quam proinde neceſſariò ſupponit, quia relatio prædicamentalis ſupponit ſuum fundamentum: Sed per illam habitudinem tranſcendentalem conſtituitur ſufficienter habitus in eſſe virtutis moralis; ſiquidem per hoc diſtinguitur à cæteris habitibus, qui à prudentia non dependent: Ergo &c.

5 Dico ſecundò, virtutem eſſe eſſentialiter habitum, illumque habere pro genere proximo. Eſt etiam contra Scotum citatum, ubi aſſerit virtutem ſubjectivè tantùm & de materiali importare habitum, eique accidere, ſicut habitus D accidit potentiæ quam afficit.

Probatur primò ex Ariſtotele in prædicamentis cap. de qualitate, ubi virtutes conſtituit ſub genere habitûs. Et 2. Ethic. cap. 5. Poſtquã oſtendit virtutem non eſſe potentiam, nec actũ ſeu affectionem, concludit eſſe habitum, dicens: *Si ergo virtutes neque affectus ſunt, neque facultates habitus neceſſe eſt ſint.*

6 Probatur ſecundò ex D. Thomâ hîc art. 4. ubi ſic habet: *Genus virtutis qualitas eſt, differentia autem, bonum: eſſet tamen convenientior definitio, ſi loco qualitatis haberetur ponereturque, quæ eſt genus propinquum*

7 Probatur tertiò: Virtus eſt ſub genere qualitatis,

primò non esset virtus, ex defectu deliberationis, bene tamen postea, adveniente deliberatione & dictamine prudentiæ, quia esset principium actuũ deliberatorum, & conformium dictamini prudentiæ: Ergo idem habitus transire potest à non esse virtutis ad esse virtutis.

14 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Majorem, quia mutatur habitus. Et ad probationem in contrarium dico, facilitatem, quâ Judæus offert sacrificia post mortem Christi, & legis Mosaicæ cessationem, non procedere per se ab habitu religionis quem antea habebat, sed solùm per accidens, inquantum scilicet per actûs elicitos ex præcedenti habitu removit impedimenta, quæ possent retardare oblationem sacrificiorum post mortem Christi & legalium cessationem. Quod explicari potest in hæretico, qui ubi pertinaciter erravit discredendo unum fidei articulum, putà præsentiam corporis Christi in Sacramento, non minùs facilè videtur assentiri aliis articulis, ac antea, & tamen certum est hanc facilitatem non provenire ex influxu fidei, ex quo priùs oriebatur, utpote quam ampliùs non habet: Oportet ergo quòd proveniat ex remotione impedimentorum, facta per præcedentes actus fidei.

Ad secundam probationem dicendum, ex actibus indeliberatis nullum habitum generari: quare si aliquis post actus indeliberatos, sæpiùs repetitos circa materiam temperantiæ, sentiret majorem aliquam facilitatem ad veros actus temperantiæ, hæc facilitas non esset ex aliquo præacquisito habitu sed ex sola impedimentorum remotione facta per actus illos indeliberatos.

15 Objicies tertiò: Ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico: Atqui hæc comparatur ad substantiam physicam actûs, sicut accidens ad subjectum: Ergo & illa ad habitum. Major probatur: Ideo bonitas moralis actûs est accidentalis entitati actûs, quia esse morale supponit esse physicum in quo fundatur, & ordo physicus est distinctus ab ordine morali: Atqui etiam ratio virtutis pertinet ad genus moris, & ratio habitûs ad ordinem physicum: Ergo ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico.

16 Respondeo negando Majorem: quia habitus per se primò dantur & inclinant ad actum & objectum, prout simul habent moralitatem; imò per se primò inclinant ad ipsam moralitatem in actu virtuoso attingendam: unde cùm hæc habitudo sit prima, debet consequenter esse essentialis. Ad verò in actibus tendentia ad objectum in esse moris non est prima, sed supponit aliam tendentiam ad objectum in esse physico. Unde ad probationem in contrarium respondeo, quòd quamvis esse morale, quod est formaliter tale, supponat entitatem physicam, quia esse morale superducitur entitati naturali ab agente moraliter, non tamen esse morale, quod est tale solùm causaliter & virtualiter: est autem hæc differentia inter actum & habitum virtuosum, quòd in illo reperitur esse morale formaliter ut tale, non autem in isto, qui sicut non est formaliter liber, ita nec est formaliter moralis: quare non ideo dicitur moralis, quasi in eo existat formaliter moralitas, sed quia est causa moralitatis, & eam virtute continet. Quia ergo illud quod est virtualiter tale, non distinguitur ab eo quod est formaliter tale, sicut calor virtualis Solis non distinguitur à luce, ideo moralitas habitus, quæ est tantum virtualis, non debet distingui ab entitate physica, nec pertinet ad genus moris, nisi reductivè, quatenus est principium moralitatis. Et hujus rei exemplum habemus in esse artificioso, prout reperitur in habitu artis: nam secundùm priorem rationem pertinet formaliter ad genus artificiale, & ideo præsupponit aliquam entitatem naturalem in quâ fundatur; secundùm posteriorem verò non pertinet ad genus entis artificialis, sed ad ordinem naturæ; & ita non præsupponit aliquam entitatem tanquam fundamentum, sed pertinet ad primam & substantialem entitatem actûs. Aliam solutionem adhibent Salmanticenses, sustinendo quod moralitas reperiatur etiam formaliter in habitu: sed ista videtur melior & facilior.

ARTICULUS II.

An virtus humana sit habitus operativus, & quæ sit ratio ex parte actûs, ad quam per se concurrit.

17 DUrandus, Aureolus, & alii antiqui Theologi negant habitum virtutis influere activè in operationem, & volunt ad illam solùm dispositionem passivam ipsius potentiæ. Alij verò Theologi communiter docent habitum virtutis simul cum potentia efficienter influere in ipsum actum: sed quia multæ rationes in eo reperiuntur, nempe entitas & substantias physica, bonitas moralis, modus intensionis seu radicationis in subjecto, facilitas & promptitudo, adhuc difficultas est & controversia inter Authores, quid ex his virtus per se attingat in actu? Gotfredus enim quodlib. 9. qu. 4. existimat habitum virtutis non concurrere nisi ad intensionem actûs. confortando potentiam, & adjuvando illam ut fortiùs & intensiùs operetur. Vazquez autem & Montesino asserunt concurrere solùm ad modum facilitatis; Suarez verò ad moralitatem, non verò ad facilitatem, quam dicit non esse modum in actu, sed puram denominationem extrinsecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Alii denique asserunt, habitum virtutis influere in omnia quæ reperiuntur in actu virtuoso. Ita Capreolus, Cajetanus, Martinez, & communiter Thomistæ.

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

18 DIco primò, virtutem humanam esse habitum operativum, simulque cum potentia in actum virtutis influere. Ita D. Thomas art. 2. ubi sic concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ est, quòd sit habitus operativus.* Idem docet D. Augustinus libro de bono conjugali, ubi virtutem ait esse *habitum quo aliquid agitur.* Idem Cicero lib. 1. de natura Deorum, vocat virtutem *actuosam.* Demum Patroclus apud Homerum Iliade 31. Achillem objurgat, quòd virtus in eo nihil

hil ageret : *O virtute quidem & nullius pradita fru-*
gis, quasi contra virtutis naturam sit, non uti illâ
ad operandum, seu esse sterilem ac infœcundam.
Unde Ambrosius lib. de Isaac cap. 7. virtutis
propriam esse fœcunditatem, vitij è contra ste-
ritatem; indeque summam virtutis pulchritudinem
ac speciem, vitii autem deformitatem existere
demonstrat in hunc modum : *Speciosa fœcunditas*
est bonorum operum, contraria enim speciositati ste-
rilitas; quoniam qui privatur specie vel decore, in eo
est malum; quod autem malum, hoc sterile & infœcun-
dum. Cuius rei quod evidentius iudicium quàm natu-
ra est? Terra enim quæ bona est, fertilis atque fœcun-
da; quæ autem mala, ea ieiuna atque sterilis, quæ ve-
rò fertilis, hæc decora. Quid enim pleno agro pulchrius,
cùm seges fluctuat, cùm poma rutilant, vel cùm uvarum
serta dependent, aut baccis onusta olea curvescit,
vel viridanti gramine montium vertices, & vallium
humilia vestiuntur ? Confirmat hoc nonnullis
Scripturæ locis, tum concludit : *Liquet igitur, de-*
corum id esse quod fœcundum, indecorum quod infœ-
cundum. Simile est causa animæ soli, quia ea decora
anima, quæ fœcunda sit meritis, fœcunda consiliis; ea
indecora, quæ sterilis infirmitate. Constat igitur ex
SS. Patribus virtutem habitum operativum esse,
neque illam, ut bellè quidam ait, lyræ quam ne-
mo unquam tangat vel gladio, qui nunquam è
vagina exmatur, similem esse, aut navi quæ ad
profectionem adornata, in portu semper consistat.

19 Ratio etiam suffragatur: Perfectio enim poten-
tiæ ut activæ, non potest non esse activa : Sed vir-
tus humana seu moralis est perfectio potentiæ ut
activæ : Ergo operativa est. Major patet : nam
perfectio debet esse juxta naturam rei perfectibilis;
unde perfectio potentiæ activæ debet ad lineam
activi pertinere. Minor verò suadetur : tum quia
virtus moralis perficit potentiam in ordine ad su-
um finem, nempe operationem : tum etiam quia
virtus moralis, cùm sit habitus mensuratus per re-
gulas rationis, debet perficere potentiam ad viven-
dum secundum rationem : unde cùm vivere dicat
actum secundum seu operationem, virtus moralis
perficit potentiam ad operandum, subindeque est
perfectio potentiæ ut activæ.

20 Confirmatur : Virtus est potentiæ ratio agen-
di Ergo est activa. Consequentia patet, Ante-
cedens probatur. Illud dicitur ratio agendi re-
spectu potentiæ, cui assimilatur effectus proce-
dens à potentia ; sed actus virtuosus proce-
dens à potentia, assimilatur virtuti; nam dicit
eandem tendentiam, & sub eadem ratione ad ob-
jectum, quàm virtus : Ergo virtus est potentiæ ra-
tio agendi.

21 Dico secundò, virtutem moralem concurre-
re ad omnes rationes, tam physicas, quàm mora-
les, repertas in actu : cùm hac tamen differentia,
quòd per se primò concurrit ad bonitatem mora-
lem, tanquam ad rationem productam, & ad fa-
cilitatem, tanquam ad complementum &
modum ipsius, ita ut de formali per se attingat u-
trumque; ad entitatem verò physicam ipsius præ-
cisè sumptam non concurrit per se, benè ta-
men ut subsistatum bonitati morali, ejusque fa-
cilitati.

22 Probatur prima pars conclusionis : Potentia
& habitus virtutis moralis indivisè concurrunt
ad actum, quia efficiunt unicum principium, ex
facultate naturali & complemento ipsius con-
stitutum ; unde habitus virtutis moralis debet
A priùs in ipsa potentia recipi vitaliter, ad hoc ut det
ipsi facilè & delectabiliter operari, antequam ip-
sa operetur, & consequenter dat illi facilitatem ad
totum actum : Ergo habitus virtutis moralis con-
currit ad omnes rationes, tam physicas quàm mo-
rales, repertas in actu virtutis. Consequentia pa-
tet : nam si influxus potentiæ & habitus sit indi-
visus ex parte principii, erit etiam indivisus ex
parte termini.

Deinde suadetur eadem pars, impugnando in 23
particulari tres sententias oppositas suprà relatas.
Et in primis quòd habitus virtutis non habeat so-
lùm concurrere ad intensionem actûs, patet : quia
stat potentiam habere habitum, & tamen non ha-
B bere actum intensiorem, sed minùs intensum; ha-
bitibus enim utimur quãdo & quomodo volumus.

Deinde, quòd non concurrat ad solam facilita-
tem actûs, probatur : Tum quia non potest intel-
ligi concurrere ad facilitatem, nisi hoc ipso con-
currat ad substantiam actûs, & moralitatem; nam
ideo habitus concurrit ad facilitatem actûs, quia
reddit actum facilem potentiæ; ideo autem red-
dit actum facilem, quia dat potentiæ virtutem
completam ad speciem tam physicam quàm mo-
ralem : si enim potentia esset secundùm se ad hoc
completa, facilè illum produceret, ut patet de illis
actibus ad quos non indiget habitu : tum etiam
quia actus est per se effectus habitûs in omni ea
C ratione in qua illi assimilatur : Sed non assimilatur
in sola facilitate, sed etiam in specie & tendentia
ad objectum, Ergo, &c.

Tertiò quòd habitus virtutis concurrat ad ip- 24
sum modum facilitatis, ex eo patet quòd habitus
det potentiæ faciliter & delectabiliter operari.
Nec valet si dicas, facilitatem in actu virtutis non
esse modum, sed puram denominationem extrin-
secam, provenientem à potentia per habitum
completa, & facilè operante. Nam quòd facilitas
sit modus intrinsecus, quo actus redditur facilis,
docet expressè S. Thomas in 1. dist. 17. quæst. 2. art.
4. ubi sic ait : *In actu animæ est plura considerare,*
scilicet speciem, & modum, & effectum. Et explicans
hunc modum subdit : *Modus autem quem ponit ha-*
D *bitus in opere, est facilitas & delectatio, ut dicit Phi-*
losophus . . Ethicorum.

Secunda verò pars conclusionis, quæ asserit
virtutem per se primò concurrere ad bonitatem
moralem, tanquam ad rationem productam, &
ad facilitatem, tanquam ad complementum &
modum ipsius, ostenditur quoad utrumque. Quo-
ad primum quidem ex Aristotele, & D. Thoma :
Aristoteles enim 2. Ethic. cap. 5. dicit potentias esse
per quas simus potentes in actu vel misereri, sed ha-
bitus, quibus benè vel malè. Et D. Thomas in
4. dist. 49. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. *In ac-*
tu (inquit) *duo est considerare, scilicet substantia ac-*
tûs, & forma ipsius à qua perfectionem habet : actus
ergo secundùm substantiam principium est naturalis
potentia, sed secundùm formam suam principium est
E *eius habitus.*

Deinde probatur ratione : Ad illud per se 25
primò concurrit habitus virtutis moralis, ad
quod producendum potentia naturalis indiget
tali habitu, ut constat ex ipsis terminis : Sed po-
tentia naturalis indiget habitu virtutis mora-
lis ad producendum actum moraliter bonum,
sive ad causandam in actu bonitatem moralem ;
potentia quippe naturalis secundùm se est tan-
tùm potens producere actum, quantum ad sub-

stantiam

Digitized by Google

ſtantiam, ut autem ipſum producat quantùm ad bonitatem moralem, indiget habitu virtutis moralis, ex influxu rationis cauſato : Ergo habitus virtutis moralis per ſe primò concurrit ad bonitatem moralem actûs, tanquam ad rationem productum.

Quod verò per ſe concurrat ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipſius, manifeſtum videtur : Nam in hoc differt vis potentiæ ſuperioris communicata inferiori per modum tranſeuntis, ab ea quæ communicatur per modum habitûs, ſeu formæ completæ, conſtituentis principium perfectum & connaturale actûs, quòd prima non tollit difficultatem, ſecunda verò inducit facilitatem & delectabilitatem : Ergo habitus virtutis moralis per ſe primò concurrit ad facilitatem conjunctam bonitati morali actûs, tanquam ad complementum & modum ipſius bonitatis, ita ut de formali & per ſe attingat utramque.

Tertia denique pars, quæ dicit habitum virtutis moralis non efficere per ſe entitatem actûs, virtuoſi, ſed ſolùm per accidens & ſecundariò, inquantum ſcilicet eſt ſubſtrata bonitati morali, ejuſque facilitati, probatur primò ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 5. dicente, *potentiæ eſſe per quas ſumus potentes iraſci & miſereri, ſed habitus, quibus benè vel malè* : ubi Ariſtoteles reducit influxum habitûs ſolùm in bonitatem vel malitiam actûs, nequaquam verò in ſubſtantiam & entitatem. Idem docet D. Thomas in 4. diſt. 49. quæſt 1. art. 2. quæſtiunc. 2. ubi etiam attribuit totam ſubſtantiam actûs ſoli potentiæ, formam verò nempe bonitatem habitui, ut conſtat ex verbis quæ ſuprà retulimus.

27 Probatur ſecundò eadem pars ratione fundamentali : Habitus ſolùm influit per ſe in id quod vires potentiæ excedit : Sed entitas phyſica actûs virtuoſi non excedit vires potentiæ : Ergo habitus virtutis moralis & acquiſitæ, non influit per ſe in entitatem phyſicam actûs virtuoſi, ſed per accidens tantùm & ſecundariò, inquantùm ſcilicet talis entitas eſt ſubſtrata bonitati morali, ejuſque facultati. Major patet : nam ut ait D. Thomas quæſt. ſequenti art 6. *Cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, ubi ad hoc non ſufficit propria ratio potentiæ.* Minor verò ſuadetur : Actus enim v. g potentiæ irraſcibilis aut concupiſcibilis, ſecundùm entitatem phyſicam conſideratus, nihil aliud dicit quàm paſſionem appetitûs ſenſitivi, ut præſcindit ab ordine rationis : Atqui paſſio illa ſic ſumpta, nihil habet quod excedat vires potentiæ elicitivæ ; vel quod participet ex alterâ potentia ; cùm videamus hujuſmodi potentias in brutis elicere ſimiles actus paſſionum, & ſæpiùs magis intenſos, quamvis non ſit in eis potentia ſuperior à qua dependeant. Adde quod in quolibet actu debet aſſignari aliquid per ſe correſpondens potentiæ elicitivæ, quod aliud eſſe non poteſt, quàm entitas phyſica : Ergo, &c.

A

B

C

D

E

§. II.

Solvuntur obiectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem : Effectus cauſæ æquivoce non producit effectum ſimilem ſuæ cauſæ ; ſicut quia omne generabili poteſt producere effectum ejuſdem rationis cum Sole : Sed actus moralis eſt cauſa æquivoca virtutis, cùm non ſint ejuſdem ſpeciei & rationis : Ergo virtus non cauſat actum moralem, ſubindeque non eſt habitus operativus. 28

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem : actus enim moralis non eſt propriè cauſa æquivoca habitûs, quia cauſa æquivoca eſt principalis, actus autem non cauſat habitum principaliter, ſed inſtrumentaliter, ſaltem quantùm ad permanentiam, in qua habitus excedit actum, quamvis ſit cauſa principalis ſecundùm tendentiam quam habitus dicit ad objectum, cùm ſecundùm hanc rationem ſit ejuſdem ſpeciei cum illo. Habitus ergo & actus quantùm ad aliquid ſunt cauſæ univocæ, & quantùm ad aliud cauſæ inſtrumentales : ſi enim conſiderentur quantùm ad tendentiam ad objectum, cùm ſit ejuſdem ſpeciei in utroque, ſecundùm hanc tendentiam ſunt cauſæ univocæ, & ſic non implicat actum cauſare tendentiam in habitu, & habitum ſimilem tendentiam in actu ; ſicut non repugnat filium gentium generare alium patri ſimilem. Si verò ſpectentur quantùm ad diverſum modum quo participant hujuſmodi tendentiam ad objectum, ſunt ſibi cauſæ inſtrumentales & principales, ſecundùm diverſam rationem : nam habitus dicit hanc tendentiam per modum permanentis, in quo excedit actum, qui eam ſolùm participat per modum tranſeuntis : è contra verò actus ex alio capite eam importat per modum actus ſecundi, & ultimæ actualitatis ; & ſecundùm hanc rationem excedit habitum, qui eam ſolùm habet per modum actûs primi ; & ſic actus inſtrumentaliter ſolum, & ut virtus potentiæ ſuperioris, producit ſimilem habitum, ut hic dicit tendentiam permanentem ; & habitus etiam inſtrumentaliter ſimilem actum, ut actus importet tendentiam per modum ultimæ actualitatis. Præterea habitus ut dicit tendentiam permanentem, producit principaliter, ſeu, ut cauſa principalis, actum, ut hic importat tendentiam tranſeuntem ; è contra verò actus, ut dicit ultimam actualitatem, producit principaliter habitum, inquantum iſte importat ſolum rationem actûs primi.

Objicies ſecundò : Si habitus virtutis concurrit activè cum potentia ad producendum actum, vel concurrunt ut duæ cauſæ totales, vel ut partiales ? Non primum, quia plures cauſæ totales non concurrunt ad eundem numero effectum : nec ſecundum, quia cauſa partialis nequit ſe ſola producere effectum quem cauſat cum conſortio alterius ; potentia autem ſe ſola poteſt producere actum quem cauſat cum habitu virtutis : Ergo, &c. 30

Reſpondeo, habitum & potentiam in ratione cauſæ non ponere in numero nec eſſe plures cauſas, atque adeo neque propriè totales, neque partiales, ſed potentiam ſe habere ut cauſam, & habitum ut complementum, ex quo & potentia 31

conſurgit unica cauſa completa : ita idem poſſe potentiam ſe ſola, quod cum habitu, ſed cum habitu completè & perfectè, ſine illo autem incompletè & imperfectè. A

32 Objicies tertiò : Virtus habet ſolùm diſponere potentiam ad agendum : Ergo non concurrit effectivè ad actum. Conſequentia probatur: Complexio enim, ſeu temperamentum corporis, ſanitas, & alia ſimilia, diſponunt potentiam operativam ad actus virtutis, & tamen non concurrunt effectivè. Ergo nec virtus.

33 Reſpondeo negando Conſequentiam, & paritatem : Virtus enim potentiam operativam diſponit per ſe, directè, & poſitivè, tanquam perfecto illam intrinſecè, determinans & complens ad operandum : complexio verò, ſanitas, & alia hujuſmodi, per accidens tantùm, & indirectè diſponunt potentias operativas, removendo ſolùm prohibens, non autem influendo in actum : unde non mirum ſi effectivè non concurrant cum potentia ad actum virtutis, ſicut virtus. B

34 Objicies quartò contra ſecundam concluſionem : In actibus vitioſis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus vitiorum, ſed totum quod eſt in illis correſpondet voluntati : Ergo etiam in actibus virtutis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus virtutum, ſed totum in ipſam potentiam reduci debet. Conſequentia manifeſta videtur ex paritate rationis. Antecedens probatur : ad entitatem enim & intenſionem actûs vitioſi ſufficit innata virtus voluntatis, motione divinâ applicata. Idem videtur dicendum de malitia morali, & facilitate ipſius: quæ hæc non excedunt vim defectivam voluntatis ; per hoc enim quod eſt ex nihilo, poteſt in infinitum & maxima facilitate ſeipsâ deficere : Ergo in actibus vitioſis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus vitiorum, ſed totum quod eſt in illis correſpondet voluntati. C

35 Reſpondeo negando Antecedens : In actibus enim vitioſis eſt aliquid per ſe correſpondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta ſunt de actibus virtutum. Unde habitus cujuſcumque vitij concurrit ad omnes rationes, tam phyſicas, quàm morales, repertas in actu vitioſo ; cum hac differentia, quòd per ſe primò concurrit ad malitiam moralem, tanquam ad rationem productam, & facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipſius, ita ut de formali & per ſe attingat utrumque ; ad entitatem verò phyſicam ipſius, præcisè ſumptam, non concurrit per ſe, bene tamen ad illam ut ſubſtantiam malitiæ moralis, ejuſque facilitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum, quòd ad entitatem & intenſionem phyſicam actus vitioſi ſufficit innata virtus voluntatis, divinâ motione applicatâ, ſi talis entitas & intenſio præcisè ſumatur, ut ſunt in ordine phyſico ; ad malitiam verò moralem, & ad facilitatem ipſius, non ſufficit innata virtus voluntatis, ſed requiritur ad hæc habitus vitioſus : quamvis enim voluntas ex ſe ſit defectibilis in actu primo, quia eſt ex nihilo, ut tamen deficiat in ordine morali facilè, & delectabiliter, requiritur ut radicalis ejus defectibilitas per habitus vitiorum compleatur. D E

36 Objicies quintò : Si virtus moralis attingeret per ſe primò moralitatem, ſpecificaretur ab ea : Conſequens eſt falſum : Ergo & Antecedens. Sequela Majoris patet, Minor probatur. Si virtus ſpecificaretur à moralitate, deficiente hujuſmodi moralitate, deficeret pariter virtus : Sed hoc dici nequit, nam eadem charitas perſeverat in patria, ubi tamen non perſeverat moralitas, defectu libertatis, quæ eſt ejus fundamentum: Ergo, &c.

Reſpondeo conceſsâ Sequela, de virtute ineſſe morali, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Et ad ejus probationem dico quòd charitas non perſeverat in patria, ſub ratione virtutis moralis, ſed ſolùm ſub ratione virtutis Theologicæ.

ARTICULUS III.

Quomodo virtus ſit definienda?

37 INter omnes virtutis definitiones, quæ tum ex Philoſopho, tum ex Patribus communiter afferuntur, ea eſt potiſſima, quam ex D. Auguſtini doctrina deſumptam tradit Magiſter in 2. diſt. 27. & defendit hîc D. Thomas art. 4. quæ eſt hujuſmodi : *Virtus eſt bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* In qua definitione qualitas tenet locum generis, reliquæ verò particulæ explicant varias ejus differentias. Nec mirum eſſe debet quod hæc definitio tradatur per genus remotiſſimum, quod eſt qualitas, quia hic modus definiendi, ut docetur in Logica, eſt legitimus, dummodo per alias particulas aſſignentur omnes differentiæ, uſque ad infimam ; quod reperitur in propoſito. Unde per primam particulam, *bona*, explicatur differentia virtutis à vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem malè diſponunt. Per particulam, *mentis*, deſignatur ſubjectum virtutis, quod eſt potentia rationalis, vel eſſentialiter, vel participativè, qualis eſt appetitus ſenſitivus, qui ut ſubeſt rationi, aliquid ex illa participat, & eſt ſubjectum virtutis, ut dicemus diſputatione ſequenti ; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus purè corporeis, ſive bonis, ſive malis. Per particulam, *quâ rectè vivitur*, virtus diſtinguitur à qualitatibus non operativis immediatè, cujuſmodi ſunt pulchritudo & ſanitas in corporalibus, in ſpiritualibus verò gratia habitualis, quæ immediatè inhæret ſubſtantiæ animæ : ly enim *vivitur*, ſignificat in propoſito operationem vitalem. Per illam particulam, *quâ nemo malè utitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus, quæ poſſunt ad malum vel falſum inclinare, ſive quibus aliquis poteſt benè vel malè uti, cujuſmodi ſunt opinio, fides humana, charactet, & ſimilia. Demum ultimæ particulæ, nempe *quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, conveniunt ſolis virtutibus infuſis per ſe : quæ in eo diſtinguuntur ab acquiſitis, quod iſtæ acquiruntur nobis operantibus, & activè ad earum acquiſitionem concurrentibus ; illæ verò ſine noſtro activo concurſu producuntur in nobis, quamvis diſpoſitivè ad earum receptionem per noſtros actus Deo cooperemur. Unde ſi hæ ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti tam intellectuali, & Theologicæ, quàm morali.

38 Objicies primò : Hæc definitio convenit donis Spiritus Sancti, ſecundùm omnes ſuas partes ; ſunt enim qualitates bonæ, à Deo nobis infuſæ, quibus rectè operamur, & quibus nemo poteſt male

malè uti, ut patebit ex infrà dicendis. Convenit etiam continentiæ, & perſeverantiæ, reſidentibus in voluntate ne à paſſionibus vincatur, quæ tamen, ut docet D. Thomas, veræ virtutes non ſunt. Denique convenit ſyndereſi, quæ nec virtus moralis eſt, nec intellectualis: Ergo non eſt legitima definitio.

39 Reſpondeo cum D. Thoma infrà quæſt. 68. art. 1. ad 3. non definiri hic virtutem, ſecundùm quod diſtinguitur à donis, ſed ſecundùm rationem utriſque communem. Quod ſi velimus reſtringere definitionem ad virtutes, prout diſtinguuntur à donis, hæc particula, *quâ rectè vivitur*, intelligenda eſt de rectitudine vitæ quæ accipitur ſecundum regulam rationis: in hoc enim diſtinguuntur virtutes à donis, quòd virtutes reddunt hominem mobilem à ratione, ſive illum perficiunt ad ſequendum dictamen rationis, per prudentiam perfectæ; dona verò reddunt animam mobilem à Spiritu Sancto, ſive diſponunt ad ſequendum motum & illuſtrationem extraordinariam Spiritûs Sancti, qualis fuit in Beata Apollonia, dum ſe ultro in ignem pro ipſius martyrio paratum conjecit, majori Spiritûs Sancti igne intus accenſa. Ad illud quod de continentia & perſeverantia additur, dicendum eas non eſſe virtutes propriè & ſimpliciter, quia non ſunt principia operationis rectæ, perfectæ & completæ rectitudine, cùm non reducant paſſiones ad mediocritatem, ſed cum illis valde immoderatis permaneant: unde illis non convenit definitio virtutis, in qua particula iſta, *quâ rectè vivitur*, intelligitur de completa & perfecta rectitudine. Quoad ſyndereſim autem dico illam non eſſe quidem virtutem moralem, ſed quid ſuperius ad virtutes morales, & comparari ad illas ſicut ſubjectum & radicem, eſſe tamen virtutem intellectualem; & ſic non eſſe mirum, ſi definitio virtutis modo explicato illi conveniat.

40 Objicies ſecundò: Poteſt quis malè uti virtute: Ergo illa malè definitur, *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus male utitur.* Conſequentia patet. Antecedens probatur. Poteſt quis uti religionis virtute v. g. ad orandum propter vanam gloriam: Sed hoc eſt malè uti virtute: Ergo, &c.

Confirmatur ex Auguſtino dicente in regula, ſuperbiam bonis operibus inſidiari; & ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 4. aſſerente ea quæ fiunt à virtutibus, licèt ſint juſta & temperata, non tamen ſemper fieri juſtè & temperatè.

41 Reſpondeo, cum D. Thoma hîc art. 4. ad 5. poſſe aliquem malè uti virtute tanquam objecto, non tanquam principio effectus: quamvis enim virtus non poſſit efficere actum malum, poteſt tamen quis, conſiderando virtutes quas acquiſivit, ex illis ſuperbire: & hæc eſt mens D. Auguſtini. Cùm verò quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, reverà exercet actum malum, licèt talis actus in æſtimatione hominum, qui de interiori non judicant, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo ſenſu loquitur Ariſtoteles propterea etiam Deuteron. 16. præcepit Deus ut juſte quod juſtum eſt exequamur.

42 Dices: Non minus eſt de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum ſpeculativum, vel practicum, quàm moralis ad bonum morale: Sed hoc non obſtante poteſt virtus intellectualis inclinare ad opus defectuoſum, & practicè falſum: poteſt enim pictor v. g. uti ſua arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poëta ad condenda carmina defectuoſa: Ergo ſimiliter poterit virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd quâvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illum tamen reduplicativè ſumptum ars non concurrit, ſed ſolùm ad id quod in ejus opere eſt bonum in genere artis. Cæterùm aliquando optimus artifex de induſtria deficit, aut ſimulat ſe deficere, & in hac ſimulatione artem maximè manifeſtat: unde ad hoc artificium apparenter defectuoſum concurrit ars, ſed non ad verum defectum, ut talem.

Addo, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri diſcrimen: nam bonitas artificialis, ſeu conformitas ad unam regulam artis, non deſtruitur propter defectum & deformitatem ad aliam; quia in una & eadem arte ſunt multæ & diverſæ regulæ, quarum una non dependet ab alia. At verò bonitas moralis per quamcumq; malam circumſtantiam tollitur, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum oſtendimus: illa enim deſumitur ex una regula, & uno judicio prudentiæ, quod non conſiderat actum humanum ſecundùm aliquam rationem abſtractam & præciſam, ſed ut eſt hic & nunc omnibus ſuis circumſtantiis veſtitus. Diſp. 4. art. 1.

Præter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Auguſtino deſumptam, tres aliæ circumferuntur. Prima traditur ab Ariſtitole 2. Ethic. cap. 6. 43 his verbis: *Virtus eſt habitus, qui bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium ſubjectum, tanquam eius forma, dum dicitur bonum habentem; & alia ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus eius bonum reddit*: & convenit non ſolùm virtutibus moralibus & Theologicis, ſed etiam ſuo modo virtutibus intellectualibus; quia etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in ſuo ordine, nec poſſunt unquam ad falſum concurrere, ut ex ſuprà dictis patet.

Secunda habetur apud eundem Philoſophum eodem loco, his verbis: *Virtus eſt habitus electivus, in mediocritate conſiſtens, prout ſapiens & prudens dictaverit.* Eſt iſta definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, ſed ſolùm moralibus; virtutes enim intellectuales non ſunt electivæ, cùm electio ſit ſolùm in voluntate; virtutes verò Theologicæ non exigunt propriè mediocritatem, ut infrà explicabitur, ſed ſolùm morales, ut juſtitia, temperantia, & ſimiles, quæ verſantur circa objectum medium inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur ſecundùm rem, & non ſit in indivisibile & invariabile, ſed ſecundum rationem, juxta exigentiam perſonæ, loci, & aliarum circumſtantiarum: aliquando enim cibus v. g. qui eſt mediocris & temperatus reſpectu unius, eſt excedens & intemperatus reſpectu alterius, & propterea additur: *prout ſapiens & prudens dictaverit.*

Tertia deſumitur etiam ex Ariſtotele 3. Phyſic. 3. ubi virtus dicitur *Diſpoſitio perfecti ad optimum*, id eſt diſpoſitio conſtituens perfectum, ſeu complens potentiam in ordine ad actum elicien-

ciendum ; nam per ly, *optimum*, intelligitur actus, quia hic pertinet ad ultimum potentiæ complementum.

DISPVTATIO II.

De subiecto virtutum.

Ad quæstionem 66. Divi Thomæ.

CErtum est virtutes cùm sint habitus immediatè operativi, non in ipsa essentia animæ, sed in ejus potentiis residere, ut probat D. Thomas hic art. 1. Constat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentiis vegetativis, neque in sensibus externis subjectari posse : quia hujusmodi facultates non sunt indifferentes ad operandum benè vel malè, sed omnino determinatæ ad unum modum operandi, subindeque nullam secundum se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Unde de quatuor solùm potentiis dubitari potest, utrum sint subjectum virtutis, nimirum de intellectu, de sensibus internis, de appetitu sensitivo & de voluntate : de quibus breviter hic agendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum intellectus & sensus interni possint esse subiectum virtutum ?

1 NOtandum primò, intellectum posse considerari dupliciter : primò, secundum se, seu secundùm id quod ei competit ex propria linea : secundò ut subest motioni voluntatis, cujus proprium est movere quod exercitium intellectum, cæteraſque potentias, in ordine ad proprium objectum, quod est finis

2 Notandum secundò, ex D Thoma hic art. 3. duplicem solere distingui virtutem ; unam quæ est talis simpliciter, quæ scilicet facit actum bonum simpliciter, & reddit simpliciter bonum habentem, neque solùm dat facultatem benè operandi, sed etiam rectum usum illius : aliam verò quæ est virtus tantùm secundùm quid, quia nec reddit bonum simpliciter habentem, nec dat bonum usum, sed duntaxat facultatem benè agendi. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ.

Dico primò, intellectum secundùm se consideratum, esse subjectum virtutis ; non tamen virtutis simpliciter, sed tantum virtutis secundum quid.

3 Prima pars patet : Virtus enim ponitur in illis potentiis, quæ sunt differentes ad diversum modum operandi circa proprium objectum, benè scilicet aut malè, & quæ secundùm se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus : Sed utrumque convenit intellectui secundùm se considerato ; ille enim est indifferens ad intelligendum benè vel malè, sed ad attingendum objectum sub ratione veri vel falsi, & ad attingendum verum patitur difficultatem : Ergo in illo poni debet aliquis habitus, quo determinetur, inclinetur, & facilitetur ad A attingendum verum. Unde, ut infrà dicemus, in intellectu speculativo dantur tres habitus, nimirum intelligentia, scientia, & sapientia, quibus disponitur, inclinatur, & determinatur ad attingendum verum immediatè & sine discursu, atq; mediatè & cum discursu.

Secunda verò pars, quæ asserit hujusmodi habitus in intellectu speculativo residentes, non esse virtutes simpliciter, sed tantùm secundùm quid, 4 probatur duplici ratione quam insinuat D. Thomas hic art. 3. Prima est : Virtus secundùm quid est illa quæ tribuit tantum facultatem benè operandi, non verò rectum usum illius, seu applicationem ejus in ordine ad finem honestum : Sed virtus recepta in intellectu secundum se considerato, B & ut prævenit motionem voluntatis, tribuit solùm facultatem benè operandi, putà scientia benè intelligendi, non verò rectum usum illius, seu applicationem actûs in ordine ad finem honestum ; quia cum finis honestus sit objectum voluntatis, nulla potentia potest ad eum ordinare suum actum, nisi ex voluntatis motione : Ergo solùm virtus secundùm quid potest recipi in intellectu, secundùm se considerato, & ut prævenit motionem voluntatis in ordine ad finem honestum.

Secunda ratio D. Thomæ est : Virtus simpliciter reddit habentem simpliciter bonum : Sed C virtus intellectûs secundùm se sumpti non reddit 5 habentem simpliciter bonum : Ergo non est virtus simpliciter. Major patet, Minor probatur. Ex hoc enim quod aliquis habet scientiam Theologiæ, vel Philosophiæ v. g. non dicitur bonus simpliciter & absolutè, sed secundùm quid, & cum addito, scilicet bonus Theologus, & bonus Philosophus : unde Theologus, si sit peccator, denominatur simpliciter malus.

Dico secundo, intellectum, ut mobilem à voluntate per affectum boni honesti & moralis, esse subjectum virtutis simpliciter. Ita S. Thomas 6 art. citato, & sequitur ex præcedenti conclusione. Habitus enim, qui nedum dant facultatem benè operandi, sed etiam rectum usum illius facultatis, D sunt virtutes simpliciter : Atqui habitus afficiens intellectum, ut mobilem à voluntate per affectum boni honesti & moralis, dant nedum facultatem benè operandi, sed etiam rectum usum illius : Ergo sunt virtutes simpliciter. Major patet ex dictis in præcedenti conclusione, Minor verò probatur. Ex eo enim quod aliquis habitus afficit intellectum, ut mobilem à voluntate ex affectu boni honesti & moralis, nedum rectificat intellectum, sed etiam voluntatem, moventem & eam inclinat ad rectè movendum : Sed hoc est dare rectum usum : Ergo, *&c.*

Confirmatur : Virtus quæ est in intellectu, ut mobilis à voluntate per affectum boni honesti, tendit in bonum honestum & morale, quod est bonum simpliciter, & denominat simpliciter bonum E habentem : Ergo est virtus simpliciter. Ex quo 7

Inferes primò, prudentiam esse virtutem simpliciter, non verò fidem, vel artem. Nam prudentia afficit intellectum practicum, ut mobilem ex amore boni honesti & moralis ; licèt enim tendat ad verum agibile, tanquam ad rationem *sub qua*, ejus tamen ratio *qua*, est bonum morale, ut tale, vel est verum, non purè intellectuale & speculativum, sed morale & practicum, quod

quod conſiſtit in conformitate ad appetitum rectum : fides verò & ars, licèt ſint in intellectu ut mobili à voluntate. non afficiunt tamen ipſum. ut mobilem per affectum boni honeſti & moralis, ſed fides perficit ipſum formaliter ut mobilem affectu veri revelati à prima veritate, & ars ut mobilem affectu rectitudinis artificioſæ. Ex quo fit, quod aliquis poſſit exercere opus artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria : quia vana gloria, utpote malum morale, non repugnat fini & bonitati artis, neque veritati ſpeculativæ, quam inſpicit fides.

8 Nec dicas hanc doctrinam eſſe contrariam D. Thomæ, qui hîc art. 3. formaliter aſſerit fidem eſſe virtutem ſimpliciter. Reſpondetur enim D. Thomam loqui de fide, non ſecundum ſe præciſè ſumpta, quomodo in præſenti eam ſumimus, ſed ut formata per charitatem, quâ ratione induit ſimpliciter eſſe virtutis

Addo fortè D. Thomam numerare fidem inter virtutes ſimpliciter, quia licèt ex ſe non faciat actum omni ex parte bonum, ſed tolùm in certo genere ; in hoc tamen convenit cum virtute ſimpliciter dictâ, quòd quia inclinat voluntatem in ſui uſum in propria materia. non poteſt actum oppoſitum compati, ſicut eum compatiuntur virtutes ſecundùm quid : ſi enim aliqui s etiam ex induſtria diſcredat aliquem fidei articulum. aut de ipſo dubitet fidem amittit, cùm tamen faciens demonſtrationem ex induſtria malè concludentem, in nullo lædat habitum Logicæ. Imò fides in hoc excedit virtutes morales acquiſitas, quòd illa nec etiam in ſtatu imperfecto compatitur actum oppoſitum, quem tamen virtutes morales utcumque compatiuntur ; ſiquidem iuſtitia acquiſita non deſtruitur omnino primo actu contrario. quamvis à ſtatu perfectio dimeatur : fides verò etiam ſimplici dubio evaneſcit.

9 Inferes ſecundò, virtutem non dici univocè, ſed analogicæ de virtute purè intellectuali (cujuſmodi ſunt ſcientia. ſapientia, intelligentia, & ars) & de virtute morali, quæ habet tendere in bonum morale : ita colligitur ex S. Thoma infrà quæſt. 61. art. 1. ad 1 ubi dicit ; quòd ſicut ratio entis, etiam ſecundùm rationē cōmunem entis, participatur inæqualiter à ſubſtantia & accidente, & conſequenter analogicè ; ita & ratio communis virtutis à virtute morali & purè intellectuali. Et ratio eſt quia virtus eſt nomen impoſitum ad ſignificandum ſimpliciter principium rectitudinis moralis, ex quo poſtea tranſlatum eſt ad ſignificandam per quandam metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in eſſe phyſico, qualis eſt rectitudo intellectus cognoſcentis res ut ſunt in ſe : unde conſequenter dicendum eſt, hanc analogiam eſſe proportionalitatis metaphoricæ.

Nec obſtat, quòd virtutes intellectuales (ut infrà dicemus) ſint ſimpliciter perfectiores moralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem potentiam : quia bene ſtat, illud quod eſt ſimpliciter minùs perfectum alio, ſignificari aliquò nomine, quod ſibi ſoli ſimpliciter conveniat, alteri verò perfectiori, ſecundùm quid tantùm ex eo quod tale nomen eſt primatiò impoſitum ad ſignificandum imperfectius, ut contingit in propoſito.

Dico tertiò, in ſenſibus internis nullas ſubjectari virtutes. Ita S. Thomas hic art. 5.

10 Probatur ratione ipſius : Virtus debet poni in illa potentia, quæ eſt conſummativa boni operis : At cognitio veri, quæ eſt opus bonum potentiæ cognoſcitivæ, non conſummatur in potentijs ſenſitivis apprehenſivis, ſed duntaxat in intellectu : Ergo licet ponantur virtutes in intellectu, non tamen in ſenſibus internis. Major patet : virtus enim habet opus perfectum, cùm ſit diſpoſitio perfecti ad optimum. Minor etiam non eſt minùs evidens : nam potentiæ ſenſitivæ apprehenſivæ, ſunt quaſi præparatoriæ & diſpoſitivæ ad cognitionem intellectûs cujus proprium eſt attingere verum : Ergo cognitio veri non conſummatur in ſenſibus internis, ſed ſolùm in potentia intellectiva.

ARTICULUS II.

Vtrum in appetitu ſenſitivo ſint virtutes propriè dictæ ?

11 CErtum eſt apud omnes, quòd ſi appetitus ſenſitivus ſumatur ſecundùm rationem communem hominis & bruti, non poteſt eſſe ſubjectum virtutis, nec ullus habitus : ſed ſi conſiderentur prout in homine obedire poteſt voluntati, non deſpoticè ſicut membra externa, ſed duntaxat politicè, concedunt quidem omnes habitum aliquem, ſubjectari in appetitu ſenſitivo hominis, quo inclinetur & determinetur ad obediendum voluntati ; ſed negant aliqui talem habitum veram rationem virtutis moralis habere, ſubindeque exiſtimant virtutes propriè dictas in appetitu ſenſitivo non reperiri : Ita docent D. Bonaventura in 3. diſt. 33. art. 1. quæſt. 3. Scotus ibid. quæſt. unicâ, & Vazquez hic diſp. 87. cap. 2. Oppoſita tamen ſententia, quæ veras virtutes in appetitu ſenſitivo hominis agnoſcit, eſt expreſſa D. Thomæ hîc art. 4. & Diſcipulorum ejus, quos ſequuntur plures ex Recentioribus. Unde ſit.

§. I.

Sententia D. Thomæ ſuadetur.

12 DIco igitur, appetitum ſenſitivum hominis, ut natum obedire politicè rationi, eſſe ſubjectum virtutis propriè dictæ, putà fortitudinis, & temperantiæ.

Probatur primò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait quòd temperantia & fortitudo ſunt partium irrationalium : per partem autem irrationalem intelligit appetitum ſenſitivum ; quia cùm intellectus & voluntas ſint potentiæ ſpirituales animæ, pertinent conſequenter ad ejus rationem : Ergo juxta Ariſtotelem aliquæ virtutes propriè dictæ reſident appetitu ſenſitivo.

Nec valet quod dicunt aliqui ex Adverſarijs, nimirum Ariſtotelem per partem irrationalem intelligere voluntatem, ſicut & per rationalem, ſolum intellectum. Non valet, inquam, tum quia tùm voluntas conſequatur rationem, & ſit apetitus rationalis, non mìi incongruè pars irrationalis dici poteſt : tum etiam quia idem Philoſophus 1. Ethic. cap. ultimò, partem illam irrationalem, quam dicit eſſe ſubjectum virtutis, *vocat vim concupiſcendi*, quô nemine non poteſt intelligi voluntas, ſed ſolùm appetitus concupiſcibilis.

13 Probatur ſecundò concluſio : Temperantiæ

v.g. prout reſidet in appetitu ſenſitivo, convenit cum proprietate definitio virtutis ex Auguſtino deſumpta, & diſp. præcedenti art 3. explanata : Ergo illa ex virtus propriè dicta, ſubindeque in appetitu ſenſitivo hominis virtutes propriè dictæ ſubiectari poſſunt. Utraque conſequentia patet, Antecedens probatur diſcurrendo per ſingulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiſcibilis inclinatur ad appetendum cibum v.g iuxta regulam rationis eſt bona qualitas, cùm benè & conſonè ad naturam hominis diſponat talem potentiam. Deinde eſt qualitas mentis : quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur ſubſtantia animæ, vel ſolus intellectus, aut voluntas, ſed quælibet potentia particeps rationis, qualis eſt appetitus ſenſitivus ut B eſt in homine, ut patebit ex infrà dicendis. Rurſus eſt id quo rectè vivitur : quia eſt principium actûs temperati, rectæque rationi conformis. Demum tali habitu non poſſumus malè uti, quia cùm ſit impreſſio quædam ſuo participatio rationis & prudentiæ, eſſentialiter reſpicit actum rectum & virtuoſum, neque ad actum aliquâ parte vitioſum, qui eſſet malus ejus uſus, poteſt concurrere. Nihil ergo deeſt illi ad veram virtutis rationem.

14 Nec minùs propriè tali habitui conveniunt definitiones Ariſtotelis quas loco citato adduximus. Eſt enim *diſpoſitio perfecti ad optimum*, cùm reddat perfectum appetitum, & diſponat ad optimum ejus actum, qui eſt appetere ſecundum regulam rationis. Similiter eſt *habitus electivus in mediocritate conſiſtens*; cùm appetitus ratione temperantiæ attingat medium inter extrema vitiota, & producat actum in ea mediocritate quam prudentia dictat. Imò ex eo quod talis habitus ſit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in paſſionibus, juxta præceptum & regulam prudentiæ; quatenus appetitus rectè diſpoſitus, inducit intellectum, ut rectè judicet ſecundùm illam diſpoſitionem, ac proinde voluntatem ut rectè eligat; quia qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei, & talia appetit, ſicque judicat, ſicut eſt affectus.

Probatur tertiò, concluſio ratione deducta ex doctrina quam tradit S. Thomas in quæſtione de D virtutibus art. 4. docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes propriè dictæ, tres conditiones requiri. Prima eſt quod talis potentia apta ſit moveri & regulari à potentia ſuperiori : & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla eſt virtus. Secunda eſt, quod non ſit omnino determinata ad unum modum operandi, ſed habeat aliquam indifferentiam, ratione cujus poſſit ferri in contrarium : & defectu iſtius condionis (ut ſuprà annotavimus) in membris externis, & in ſenſibus tam internis, quàm externis nulla eſt virtus. Tertia denique, quòd talis potentia ſit conſummativa actus virtuoſi, & non tantùm præparativa vel inchoativa : quia virtus habet opus perfectum, cùm ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, perfectio autem conſiſtit in conſummatione : unde quia cognitio veri non conſummatur in viribus ſenſitivis apprehenſivis, in illis non ſunt virtutes, quibus cognoſcitur verum, ſed ſolùm in intellectu, ut articulo præcedenti oſtendimus. Atqui tres illæ conditiones reperiuntur in appetitu ſenſitivo hominis in ordine ad proprios actus : Ergo ille ſubjectum virtutis propriè dictæ eſſe poteſt. Minor probatur quoad ſingulas A conditiones. Et in primis quod appetitus ſenſitivus ſit potentia apta moveri, & regulari per potentiam ſuperiorem, ſcilicet per rationem, conſtat experientiâ : nam viri probi moderantur paſſiones appetitûs ſenſitivi ſecundùm dictamen rationis, & ſic in eis appetitus ſenſitivus obedit rationi moventi & regulanti. Deinde quòd appetitus ſenſitivus, ut eſt in homine, non ſit omnino determinatus ad unum modum operandi, patet ex eo quod ſæpe contra rationem operatur, & aliquando ſequitur ductum rationis. Demum quod idem appetitus ſit conſummativus actus virtuoſi, & non tantùm præparativus vel inchoativus illius, non minùs videtur manifeſtum : cùm enim virtutes morales verſentur circa paſſiones quæ in appetitu ſenſitivo, ſubjectantur completè habent ſuum opus, ubi actus & paſſiones ipſius appetitus ad medium & regulam rationis fuerint reducta, quidquid ſit de actibus externis; unde ſufficeret ut aliquis eſſet fortis, quod haberet paſſiones iraſcibilis perfectè rationi ſubjectas, licèt exteriùs pugnant non ſuſtineret : Ergo tres conditiones requiſitæ, ut aliqua potentia ſit ſubjectum virtutis, in appetitu ſenſitivo reperiuntur.

Denique ſuaderi poteſt concluſio, oſtendendo fortitudinem & temperantiam in appetitu iraſcibili concupiſcibili ſubjectari. Ibi ponenda eſt aliqua virtus, ubi eſt difficultas ad attingendū illius objectum : Atqui voluntas nullam habet difficultatem ad attingendum objectum fortitudinis aut temperantiæ, ſed tantùm appetitus ſenſitivus : C Ergo fortitudo & temperantia non in voluntate, ſed in appetitu ſenſitivo ſubjectantur. Minor conſtat : quia eſſentia & effectus formalis habitus, maximè virtuoſi, eſt tollere difficultatem, ſeu facilitate potentiam in qua eſt, ad attingendum prompte & faciliter proprium objectum. Minor autem probatur : Objectum à quo ſpecificantur prædictæ virtutes, moderantia paſſionum : Sed potentia quæ patitur difficultatem ad attingendum tale objectum, eſt ſolus appetitus ſenſitivus, non autem voluntas : Ergo, &c. Major conſtat : fortitudo enim habet moderari paſſiones irāſcibilis, ſcilicet timorem & audaciam, maximè contra pericula mortis *, temperantia verò amorem, delidetium, atque delectationem, circa delectabilia tactûs & guſtûs. Minor probatur : Voluntas non habet difficultatem circa bonum rationis proprium, ut infrà dicemus : Sed moderantia paſſionum eſt bonum rationis proprium, & proportionarum reſpectu voluntatis moderatio enim paſſionum eſt bonum coforme rationi & inclinationi naturali voluntatis, ut magis patebit ex dicendis articulô ſequenti : Ergo voluntas nullam patitur difficultatem in admittendo obiecto prædictarum virtutum, ſed tantùm appetitus ſenſitivus, ſubindeque in illo ſunt ponendæ E virtutes moderativæ paſſionum, non verò in voluntate.

Si autem quæratur, quomodo illæ virtutes 16 habeant moderari paſſiones? Reſpondeo illas moderari dupliciter, efficienter ſcilicet, & formaliter : efficienter quidem, quatenus eliciunt actus oppoſitos paſſionibus immoderatis; formaliter verò, quatenus informando appetitum, diſponunt & inclinant ipſum ad propria objecta, conformiter tamen ad rationem, ac per hoc iſtæ paſſiones non inſurgunt ita vehementes.

§. II.

§. III.
Solvuntur obiectiones.

16 Objicies primò cum Scoto: Virtus humana ſolùm poteſt eſſe in illa potentia, quæ eſt propria hominis inquantum homo eſt: Atqui appetitus ſenſitivus non eſt hujuſmodi, ſed communis hominibus & brutis: Ergo virtus humana ſeu moralis non poteſt in illo ſubjectari.

17 Huic argumento patet reſponſio ex dictis initio hujus articuli ubi advertimus non eſſe ſermonem de appetitu ſenſitivo ſecundùm ſe, ſed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

18 Objicies ſecundò: Virtus moralis eſt habitus electivus ut patet ex ejus definitione, diſputatione præcedendi adducta: Sed habitus exiſtens in appetitu ſenſitivo non eſt electivus; cùm electio non ſit actus appetitûs ſenſitivi, ſed ſolius voluntatis, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 13. art. 2. Ergo habitus exiſtens in appetitu ſenſitivo virtus moralis eſſe nequit; ſubindeque non in tali appetitu, ſed in ſola voluntate, virtutes morales ſubjectantur.

19 Reſpondeo omnem virtutem moralem eſſe quidem habitum electivum; in eo tamen differre virtutes morales quæ verſantur circa paſſiones, & reſident in appetitu ſenſitivo, ab aliis quæ non habent moderari paſſiones & in voluntate ſubjectantur, quòd iſtæ ſunt habitus electivi formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediate efficiunt electionem, quæ in voluntate reſidet; illæ verò ſunt habitus electivi ſolùm participativè, indirectè, mediatè, & completivè: tum quia eliciunt actum appetitûs in quo electio voluntatis & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando paſſiones appetitûs, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt: tum denique, quia licèt ipſam electionem directè non eliciant, efficiunt tamen actum appetitûs ſenſitivi executivum & completivum illius, ſubindeque habitus electivi executivè & completivè dici poſſunt. Quàm doctrinam & ſolutionem fusè expendunt Salmanticenſes hic diſp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ teſtimoniis illuſtrant.

Dices Ex hac ſolutione ſequi, quod in voluntate
20 debeat poni virtus aliqua ad producendum illam electionem ad quam indirectè ſolùm & mediatè virtutes temperantiæ & fortitudinis in appetitu ſenſitivo exiſtentes concurrunt: Sed hoc dici nequit alioquin ad moderantas paſſiones requirerentur duo genera virtutum moralium quarum aliæ in voluntate, aliæ in appetitu ſenſitivo exiſterent: Ergo, &c. Secunda probatur: Antequam paſſiones appetitûs ſenſitivi ſint moderatæ per habitus fortitudinis & temperantiæ, voluntas patitur difficultatem in eligendo illarum objecto: Ergo ad vincendam talem difficultatem, & ad reſiſtendum paſſionibus appetitûs iraſcibilis & concupiſcibilis, requiritur aliqua virtus in voluntate.

Reſpondeo negando Sequelam: Ut enim ar-
21 ticulo ſequenti oſtendemus, voluntas non eget virtute ſuperadditâ, ut tendat in bonum proprium, quale eſt illud ad quod ordinantur temperantia & fortitudo. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, illam ſolùm probare, quod voluntas ob conjunctionem quam habet cum appetitu rebelli, indigeat habitu continentiæ ad reſiſtendum paſſionibus concupiſcibilis, & habitu conſtantiæ ſeu perſeverantiæ ad reſiſtendum paſſionibus iraſcibilis: illi tamen habitus non habent rationem virtutis, ut docet S. Thomas infrà quæſt. 58. art. 3. ad 2 quia vera virtus non eſt in voluntate circa paſſiones, quamdiu non ſunt ſedatæ, cùm virtus ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, id eſt ad perfectam operationem: patet autem quod continentia & perſeverantia non ſunt in voluntate abſque perturbatione paſſionum, imò ad hoc ponuntur in illa, ut reſiſtat paſſionibus contra rationem inſurgentibus: Ergo ſicut prædicti habitus non habent conſummare bonum ad quod ordinantur, nimirum moderantiam paſſionum, ita nec habent rationem virtutis.

Objicies tertiò: Virtus moralis debet habere 22
pro ſubjecto potentiam liberam: Sed appetitus ſenſitivus non eſt potentia libera: Ergo non eſt ſubjectum virtutis moralis. Major eſt certa: virtus enim moralis debet eſſe principium actûs liberi, & moralis, ſubindeque ſubjectari in potentia libera, Minor etiam videtur manifeſta; cùm libertas non in parte inferiori & ſenſitiva, ſed in ſuperiori & intellectiva reſideat, & ſit formaliter in voluntate, & in intellectu radicaliter.

Reſpondet primò Martinez, appetitum ſenſiti- 23
vum eſſe principium actûs liberi, non intrinſecè à libertate exiſtente in ipſo, ſed extrinſecè ab ea quæ eſt in actu voluntatis. Sed hæc reſponſio difficultatem non ſolvit: cùm enim omnis actus virtutis ſit intrinſecè bonus & moralis, debet etiam eſſe intrinſecè liber, præſertim cùm bonitas moralis ſupra ipſam libertatem fundetur.

Reſpondent ſecundò alii ex noſtris Thomiſtis, 24
quod ſicut cogitativa in homine ex conjunctione, quam habet cum intellectu, vim aliquam diſcurrendi participat, ut colligitur ex S. Thoma 1. p. qu. 78. art. 4 in corp. & ad 5. ita appetitus ſenſitivus, ut eſt in homine, ex conjunctione quam habet cum voluntate, & ex eo quod utraque potentia radicetur in eadem anima, aliquam libertatem intrinſecam participat, ut docet idem S. Doctor in 2. diſt. 21. quæſt. 1. art. 2. ad 5. his verbis: *Appetitus concupiſcibilis habet quandam libertatem in homine, ſecundùm quod poteſt obedire imperio rationis, & ſic in concupiſcibili poteſt eſſe peccatum.*

Verùm licèt hæc doctrina veriſſima ſit, & men- 25
ti Angelici Doctoris conſona, non ſufficit tamen ad evacuandam difficultatem argumenti propoſiti: nam actus virtutis debet eſſe ſimpliciter liber, ſicut eſt ſimpliciter bonus & honeſtus: libertas verò, quàm appetitus à voluntate participat, ob conjunctionem illam habitualem, & radicationem quam habent in eadem anima, tantùm eſt ſecundum quid eſt imperfecta, & ideo non ſufficit ad peccandum mortaliter, niſi conſenſus voluntatis accedat, ſed ſolum venialiter, ut in Tractatu de peccatis fusè oſtendemus. Unde Diſp. 5. art. 2.

Ad objectionem dicendum eſt cum Salmanti- 26
cenſibus, quod licet appetitus ſenſitivus hominis, ex vi conjunctionis quam habet cum voluntate, non evadat ſimpliciter liber, ſed ſolùm ſecundùm quid, exactuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipſum applicat ad operandum, participat intrinſecè libertatem perfectam: unde ſicut in ipſo ut actualiter moto à voluntate poteſt reperiri vitium, & peccatum, non ſolùm veniale, ſed etiam mortale; ita prout ſic poteſt eſſe principium

pium actûs virtuosi, & subjectum virtutis moralis elicitivæ talis actûs.

27 Objicies quartò: In ea solum potentia residet virtus moralis, quæ potest attingere bonum honestum: Sed appetitus sensitivus nequit hoc bonum attingere; cùm ejus obiectum adæquatum sit bonum sensibile corporeum, honesto valde inferius, & ei sæpe contrarium: Ergo virtus moralis in appetitu sensitivo subjectari nequit.

28 Respondeo concessa Majori, negando Minorem: quamvis enim appetitus rationalis per se primò attingat bonum honestum in communi, & immediatè regulatum per rationem; appetitus tamen sensitivus, ut actualiter motus à ratione & voluntate, per quandam participationem rationis attingit bonum honestum in particulari, & regulatum per cogitativam; illum enim non est omnino extra limcam sensibilis & corporei, quia licèt sit B bonum secundùm rationem, non tamen nisi ut participativè ordo rationis in actu sensitivo habetur; quo pacto induit rationem boni corporei & sensibilis: cùm non sit aliud quàm corporea & sensibilis conformitas hujus actûs cum actu rationis.

29 Objicies quintò, & simul instabis contra præcedentem solutionem: Regula virtutis moralis est prudentia: Sed appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Minor probatur: Appetitus sensitivus regulatur per apprehensionem sensûs: Sed in sensu non est prudentia: Ergo appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam. Major patet, Minor probatur. Prudentia debet attendere ad omnes circumstantias, & omnia quæ possunt accidere, præcavere: Sed hoc repugnat sensui: Ergo in C

30 eo prudentia esse nequit.

Respondeo non omnem actum virtutis regulari immediatè per veram prudentiam, sed mediatè, quatenus intellectus per veram prudentiam proponit obiectum honestum sensui, & sensus proponit appetitui bonum auditum ab intellectu: unde non opus est quòd sensus attendat ad omnes circumstantias, sed hanc circumspectionem supponit factam ab intellectu. Si tamen velis dicere, quòd sicut in appetitu est quædam libertas participata à voluntate, ita in apprehensione sensitiva, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circumstantias actûs ab appetitu eliciti potest attingere; nihil dices à veritate, & à principijs supra statutis alienum, D

ARTICULUS III.

Vtrum in voluntate ponenda sit virtus non solùm in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienum, sed etiam in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi? E

CErtum est apud omnes, virtutem non poni in voluntate, nisi ad attingendum bonum honestum & morale, seu mensuratum ad rectam rationem & dictamen prudentiæ: sed cùm tale bonum sit duplex, aliud supernaturale & divinum, quod non potest cognosci nisi per lumen supernaturale, & aliud naturale, quod sumitur per conformitatem ad dictamen naturale A intellectûs & prudentiæ; & rursum naturale aliud sit proprium illius suppositi in quo est voluntas, cujusmodi est moderatio propriarum passionum; & aliud alienum, quale est reddere alteri quod suum est; quærunt Theologi, an, & in ordine ad quod bonum honestum ex allignatis, ponenda sit in voluntate virtus?

§. I.

Triplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primò, voluntatem indigere habitu virtutis ad attingendum bonum supernaturale. 31

Probatur breviter: Voluntas indiget virtute ad attingendum obiectum quod excedit proportionem volentis: Sed bonum supernaturale excedit proportionem volentis, quantùm ad speciem, cùm illud sit supra totam speciem naturæ humanæ: Ergo voluntas indiget virtute superadditâ ad attingendum bonum divinum & supernaturale, nimirum spe & charitate.

Dico secundò, requiri etiam in voluntate habitum virtutis ad attingendum promptè & faciliter bonum alienum, etiam naturale.

Probatur: Licèt bonum alienum naturale non 32 excedat proportionem voluntatis, quantùm ad speciem, sicut bonum supernaturale, eam tamen excedit, quantùm ad individuum; quia uniuscujusque voluntas, hoc ipso quod est radicata in hoc numero suppositi, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprij suppositi, juxta illud Philosophi: *Amabile bonum, unicuique verò proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale, ut creditoris, patris, benefactoris, &c. Et ideo Theologi collocant in ea justitiam, & ejus partes, non tantum subjectivas, nimirum commutativam, distributivam, legalem, & epikeiam, sed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem observantiam, religionem, &c. Per quod excluditur error Flamini, qui lib. 2. de felicitate, non sine temeritatis nota, ausus est dicere, *Errorem maximum esse, quod Philosophi et Theologi arbitrantur virtutes aliquas morales esse in voluntate.*

Dico tertiò, voluntatem respectu proprij boni, 33 saltem ordinis naturalis, non indigere virtute, ac proinde omnes virtutes, respicientes hujusmodi bonitatem, residere duntaxat in appetitu sentiente. Ita communiter docent Thomistæ contra Scotistas, & Patres Societatis; videturque hæc sententia esse expressè Aristotelis, & D. Thomæ: Philosophus enim 3. Ethic. cap. 10. temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu sensitivo, solamque justitiam collocat in voluntate. Idem clarè docet S. Doctor quæst. 1. de virtutibus art. 5. ubi sic concludit *Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet charitas & iustitia, &c. Illas autem virtutes, quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipsis passionibus est quod est secundùm rationem, & ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cùm sit proprium obiectum voluntatis.* Quibus ultimis verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat. Nulla enim potentia eget habitu virtutis ad attingendum obiectum in ordine ad

quod

quod eſt per ſeipſam completa, determinata, & proportionata: Sed voluntas eſt completa, determinata, & proportionata ad attingendum bonum honeſtum proprii ſuppoſiti: Ergo non indiget habitu virtutis ad illud attingendum. Maior patet: habitus enim ad hoc tantùm requiritur, ut potentiam ultimò compleat & determinet ad attingendum objectum; unde ſi potentia per ſeipſam eſt completa & proportionata, ſuperfluè in ea ponitur habitus. Minor verò probatur: Tum quia bonum honeſtum proprii ſuppoſiti non excedit proportionem volentis, neque quantùm ad ſpeciem, cùm ſit ordinis naturalis, neque quantùm ad individuum, cùm non ſit alienum, ſed proprium ſuppoſiti appetentis. Tum etiam, quia ſicut voluntas, ex quo eſt appetitus naturæ rationalis, naturâ ſuâ inclinatur & propendet in bonum ut ſic, ideòque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex quo eſt appetitus talis hominis, inclinatur ex ſe in bonum honeſtum talis ſuppoſiti: ſicut enim differentia individualis contrahit voluntatem ut ſic hæc numero, ita & eius inclinationem determinat ad bonũ huius ſuppoſiti. A B

34 Nec valet quod dicunt Adverſarii, voluntatem eſſe quidem naturaliter completam, determinatam, & inclinatam ad bonum phyſicum proprii ſuppoſiti, non tamen ad bonum morale, ſeu honeſtum. Non valet, inquam, tum quia voluntas, cùm ſit inclinatio naturæ rationalis, conſequens cognitionem intellectivam, debet habere ex ſe vim proportionatam ad attingendum bonum proprij ſuppoſiti rationi conſonũ; ſicut appetitus ſenſitivus ex eo quod eſt inclinatio naturæ ſenſitivæ, ſequens cognitionem ſenſitivam, habet ex ſe vim completam & proportionatam ad attingendum bonum ſentibile ſeu delectabile proprii ſuppoſiti. Tum etiam quia, ut ſupra dicebamus, bonum morale & honeſtum proprii ſuppoſiti, non excedit virtutem volentis, neque quantùm ad ſpeciem, neque quantùm ad individuum. C

Addunt aliqui, quod ſicut cogitativa ex conjunctione ad intellectum, & appetitus ſenſitivus conjunctione ad voluntatem, imperfectam vim quandam diſcurrendi, & modum aliquem libertatis participant: ita voluntas ex conjunctione quam habet cum intellectu, ut eſt regula humanorum actuum, mediante ſyndereſi, rectitudinem quandam naturalem ſortitur, per quam inclinatio ejus naturalis ad bonum honeſtum juvatur & completur. De quo videri poſſunt Salmanticenſes hic diſp. 2 dubio 3. §. 1. ubi hanc doctrinam fuſè ac eruditè expendunt. D

35 Non magis juvat alia reſponſio Adverſariorum, dicentium non ſufficere ad hoc quòd voluntas virtute non indigeat ad attingendum bonum honeſtum proprii ſuppoſiti, quòd poſſit abſolutè illud attingere, ſed inſuper requiri quòd poſſit facilè & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura ſua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facilè & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc reſponſio: nam ratio adducta probat, voluntatem poſſe attingere bonum honeſtum proprii ſuppoſiti, facilè, & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facilè & delectabiliter ad illud tendit; quia difficultas non poteſt provenire niſi ex exceſſu & improportione objecti cum potentia, vel quantùm ad ſpeciem, vel quantùm ad individuum; adeòque ſi voluntas ſit completa & proportionata ex natura ſua ad attingendum bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, taleque bonum neque quantùm ad ſpeciem, neque quantùm ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut ſupra oſtenſum eſt, facilè & delectabiliter illud attinget, totaque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, ſe tenebit ex parte appetitus, in quo ſunt immoderatæ paſſiones, electionem boni honeſti impedientes vel retardantes: unde in ipſo quidem appetitu ſenſitivo ponendæ ſunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad ſubjiciendas vel moderandas hujuſmodi paſſiones, non verò in voluntate, in qua ſolùm collocatur juſtitia, cum alijs virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantùm ad individuum, ut in ſecunda concluſione declaravimus, & magis patebit ex ſolutione argumentorum. E

§. II.

Solvuntur obiectiones.

OBjicies primò: Intellectus ad quodcumque verum rectè attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipſa prima principia, tam ſpeculativa, quàm practica; nam ad ſpeculativa ponitur in habitus intelligentiæ, & ad practica ſyndereſis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honeſtum rectè attingendum, etiam ad bonum in communi: & ad bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, indigebit habitu virtutis moralis. 36

Reſpondeo ex D. Thoma infrà quæſt. 62. art. 3. ad 1. & quæſt. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando conſequentiam, & paritatem: quia intellectus non eſt de ſe in actu primo completus ad cognoſcendum, ſed ſicut indiget ſpeciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas verò non indiget habitu inclinante in bonum honeſtum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cùm ſit eſſentialiter appetitus, quia cùm ſit eſſentialiter appetitus rationalis, eſt ex ſe in actu primo inclinata reſpectu boni honeſti in communi; & cùm ſit appetitus rationalis talis ſuppoſiti, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur. 37

Objicies ſecundò: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum eliciente: Sed à voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, cum quis eligit ſumere cibum in debita quantitate & alijs circumſtantijs: Ergò & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari. 38

Confirmatur primò: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuoſis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur ſecundò: Voluntas per actus vitioſos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitij: Ergo per virtuoſos acquiret habitum virtutis. Conſequentia patet, tum à paritate rationis: tum etiam quia contraria debent verſari circa idem ſubjectum, atque adeo potentia, quæ poteſt eſſe ſubjectum vitij circa proprium bonum, etiam poterit eſſe ſubjectum contrariæ virtutis.

requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter prosequendum tale bonum. A

Respondeo quòd licèt voluntas in exercendo actu justitiæ, & reddendo unicuique quod suum est, patiatur aliquam difficultatem ex passionibus appetitûs sensitivi provenientem, hæc tamen non est tota difficultas quàm patitur: in exercitio illius actûs, sed simul cum difficultate illa extrinseca, ex passionibus appetitûs proveniente, habet aliam sibi intrinsecam, petitam ex excessu & improportione hujusmodi actûs, non quantùm ad speciem, sed quantùm ad individuû; cùm enim cujuscumque voluntas sit radicata in hoc numero suppositо, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprij suppositi, subindeque ex majori & vehementiori inclinatione, quam habet ad bonum proprium, à prosecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus justitiæ. Cæterum ad proprium bonum honestum voluntas nullam patitur difficultatem intrinsecam, ortam ex excessu & improportione illius, cùm tale bonum, neque quantum ad speciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; sed tota difficultas, quæ in hujus boni prosecutione reperitur, ex intrinsecis impedimentis, & passionibus immoderatis appetitus sensitivi provenit: unde ad faciè & delectabiliter prosequendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, sed sufficit ponere in appetitu irascibili & concupiscibili virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius passiones cohibeantur, & temperentur. B C

44 Objices quartò: Humilitas versatur circa bonum proprium; ponitur enim ad moderandum affectum spei, & appetitum propriæ excellentiæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 61. art. 4. Sed humilitas residet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honestum. Major patet. Minor probatur. Idem est subjectum contrariorum: Sed superbia humilitati contraria est in voluntate, ut docet S. Doctor 2. 2. quæst. 162. art. 3. & patet ex eo quòd in Angelis prævaricatoribus, in quibus non est appetitus sensitivus, superbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non verò in appetitu sensitivo residet. D

Respondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu sensitivo, solámque hanc posteriorem, quæ est pars potentialis temperantiæ, versari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentiæ absolutè sumptæ, non curando de subordinatione ad alium; illam verò quæ residet in voluntate, & est pars potentialis justitiæ, respicere bonum alienum, quia respicit propriam excellentiam, non E absolute, sed ut subordinatam Deo, cùm deceat subjectionem hominis ad Deum, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 161. art. 1. ad 5. his verbis:

Humilitas secundum quod est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam alium humiliando se subjicit.

DISPVTATIO III.

De distinctione virtutum.

Ad quæstionem 57. Divi Thomæ.

VARIÆ solent tradi divisiones virtutis in communi: sed cæteris clarior & compendiosior ea est, quam S. Doctor hic prosequitur, quâ scilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam distribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hic agemus: de Theologicis verò specialem Tractatum instituemus infra, post Tractatum de justificatione impii, & merito justi. Cui alium brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis eis oppositis, subnectemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De virtutibus intellectualibus.

VIrtus intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, sive speculativum, sive practicum; soletque dividi in quinque species, quæ vocantur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, ars, & prudentia. Ratio verò hujus divisionis hæc est: Cùm virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot esse debent virtutes intellectuales, quot sunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum sunt tantùm quinque enumerati: Ergo illi soli sunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quod certò & infallibiliter ab intellectu attingi potest, vel est universale, & consequenter necessarium, vel singulare & contingens? Si universale, vel est attingibile immediatè, vel absque medio, & ex sola terminorum notitia, ut sunt prima principia? & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel est attingibile mediatè, & per proprias causas, quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si verò causæ fuerint altissimæ & universalissimæ, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile? & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Præter has quinq; virtutes intellectuales, dantur alii habitus seu dispositiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis quia non attingunt infallibiliter verum, ut sunt fides humana, opinio, suspicio, dubium, solertia, &c. Differere verò in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non est hujus loci, cum de his agatur in Philosophia: unde hic totum vanas illarum species & divisiones expendemus. 2

Habitus ergo primorum principiorum dividitur in intelligentiam, & synderesim. Illa attingit prima principia speculativa, quæ deserviunt ad scientiarum acquisitionem: hæc verò prima principia practica, quæ ad rectam operationem & morum directionem conducunt; 3

& hæc tanquam nihil ſit aliud intueri; temperantiæ terrenas cupiditates non reprimere, ſed penitùs obliviſci; fortitudini, paſſiones ignorare, non vincere; iuſtitiæ, ita cum divina mente ſociari, ut ſervet perpetuum cum ea fœdus imitando.

9 Diſputant verò Theologi, an hæc diviſio ſit in diverſas ſpecies virtutis, ſed ſolùm in diverſos ſtatus ejuſdem virtutis? Quæ difficultas non procedit de virtutibus exemplaribus: cùm enim virtutes illæ non ſint humanæ, ſed divinæ, evidens eſt illas pluſquam ſpecie differre à noſtris. Solùm ergo quæritur de aliis tribus, quæ politicæ, purgatoriæ, & purgati animi dicuntur, an eſſentialiter differant, & dividant genus virtutis, an ſolùm accidentaliter, & penes diverſos ſtatus ejuſdem virtutis?

10 Reſpondeo breviter cum Cajetano & aliis Thomiſtis, has tres virtutes, politicas, purgatorias & purgati animi, non eſſe ſpecie diverſas, ſed diverſos ſtatus ejuſdem virtutis, ſecundum diverſas perfectiones; ſicut pueritia, adoleſcentia, & virilitas, non faciunt diverſos homines, ſed diverſos ſtatus ejuſdem hominis. Idem enim habitus qui initio ſunt virtutes politicæ, quia paſſiones ad medium rationis reducunt (per quod homo fit animal perfectè politicum, & rectè diſponitur ut benè ſe habeat in rebus humanis gerendis) perficiunt intantum ut paſſionum immoderantiam tollant, & tandem uſque adeo aſcendunt, ut animum omnino purgent à terrenis cupiditatibus, & paſſionum perturbationibus liberent.

11 Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas habemus in via, poſt reſurrectionem remanebunt in patria eædem ſpecie, & aliquando eædem numero: Sed in patria omnes ſunt purgati animi, in via autem ut plurimum politicæ, vel ad ſummum purgatoriæ: Igitur hæc diviſio eſt in diverſo ſtatus accidentales virtutis. Nec obſtat quod habeant diverſos actus: illi enim non differunt eſſentialiter, ſed tantum accidentaliter, quia ſemper producuntur ſub eadem ratione formali unius & ejuſdem virtuti.

12 Solet etiam dividi virtus moralis in heroicam & communem, ſeu vulgarem. Quæ diſtinctio ſumpta eſt ex Ariſtotele 7. Ethicorum, ubi cum diſtinxiſſet tria circa mores fugienda, vitium, incontinentiam, veritatem; vitio ait opponi virtutem, nempe vulgarem & communiter dictam, continentiæ verò incontinentiam; tandem veritati (quæ eſt ſtatus viti deterrimus & immanis, quo homo in beſtiam prope degenerat) virtutem heroicam, quæ ſive ob excellentiam operis, ſive ob circumſtantiam intervenientem, quæ opus reddat difficillimum, erumpit in actum ſuperantem communem modum operandi humanum.

Hæc etiam diviſio non eſt eſſentialis, ſed dumtaxat accidentalis: cum enim ſit eadem virtutis communis & heroicæ ratio motiva, eadem item utriuſque natura & ſubjectum, non eſt unde eas virtutes ſecernamus ſpecie, ſed ſufficit ſi ſtatu & perfectione accidentia ita diſtinguantur; quo pacto vir à puero perfectione eſſentiali non differt, ſed ſtatu intra eandem ſpeciem vario.

DISPVTATIO IV.

De virtutibus moralibus infuſis.

Ad quæſtionem 63. Divi Thomæ.

HUCuſque egimus de virtutibus moralibus acquiſitis, quæ à ratione naturali dependent, & ex ejus influxu in nobis cauſantur: nunc diſputandum eſt de aliis virtutibus moralibus, quæ ab aliquo alio altiori principio, ſcilicet Deo, cauſantur in nobis, & unà cum gratia habituali infunduntur, ideòque infuſæ appellantur; de quibus diſſerit S. Thomas hîc quæſtione 63. art. 3. & 4.

ARTICULUS PRIMUS.

An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ?

1 QUòd dentur virtutes aliquæ per ſe infuſæ, nempe Theologicæ, fides, ſpes, & charitas, certum & indubitatum eſt apud Theologos, ac definitum in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. his verbis: *In ipſa iuſtificatione cum remiſſione peccatorum hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Unde ſolùm difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an præter virtutes Theologicas, dentur etiam virtutes morales per ſe infuſæ cum gratia ſanctificante, & cum ea indiſſolubiliter diſtinguantur? Ad cujus evidentiam.

Sciendum eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe infuſa dupliciter, vel per ſe, vel per accidens. Eſt infuſa per ſe, quando ex propria natura habet ut à ſolo Deo effectivè producatur, quia eſt ordinis ſupernaturalis & divini. Et hoc modo charitas, & aliæ virtutes Theologicæ, dicuntur per ſe infuſæ, quia à natura nulla ſunt indita principia, quibus acquirantur. Dicitur autem virtus infuſa per accidens, quando ex propria natura habet ut poſſit per actus noſtros acquiri, & tamen per accidens, ex aliqua diſpenſatione divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur infuſæ primo Parenti, & etiam Chriſto Domino, virtutes ex genere ſuo acquiſibiles. Præſens ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc ſecundo modo infuſis, ſed de virtutibus moralibus infuſis per ſe, ſeu quæ de ſe, & ex natura ſua petunt à Deo infundi. Has enim negant Scotus, & ejus diſcipuli; admittunt verò cæteri Theologi, cum S. Thoma hîc art. 3. Scoti ſententiam, ut erroneam, vel temerariam, aut ſaltem ut omnino improbabilem, poſt definitionem Clementis V. in Concilio Viennenſi, rejicientes.

curæ. Sed in ordine naturæ perficitur homo non A
ſolùm circa finem ultimum, quod habet à naturali ſyndereſi, naturalique rectitudine voluntatis, ſed etiam circa fines non ultimos, quod habet per virtutes morales acquiſitas: Ergo ſimiliter in ordine ſupernaturali utramque perfectionem habere debet, ſubindeque ordini gratiæ debentur non ſolùm virtutes Theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſed etiam virtutes morales infuſæ, quibus in ordine ſupernaturali perficiatur in ordine ad media, quæ ad illam conducunt. Virtutes enim morales acquiſitæ, cùm ſint ordinis naturalis, & à prudentia naturali regulentur, nec finem ſupernaturalem, nec media ad illum conducentia valent attingere. B

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: 7
Natura humana v. g. eſt radix omnis perfectionis, quæ ſibi debetur, ſive circa finem, circa media, ideoque nulla eſt virtus acquiſita, quæ non ſit aliquomodo à tali natura mediante dictamine prudentiæ, & influxu rationis: Ergo ſimiliter gratia debet eſſe radix omnis perfectionis, omnisq; virtutis ſibi debitæ; aliàs ita erit ſibi minùs ſufficiens, illiuque ope indigebit: Cùm igitur gratiæ debeantur non ſolùm virtutes perficientes hominem circa ultimum finem ſupernaturalem, quæ ſunt virtutes Theologicæ, ſed etiam perficientes circa media; quæ ſunt virtutes morales, debent omnes ab ipſa gratia oriri, atque adeo præter virtutes C
Theologicas admitti debent virtutes morales ſupernaturales, & infuſæ.

Reſpondent primò Adverſarii, virtutes morales 8
acquiſitas ſufficienter elevari per imperium charitatis ad attingenda media ſupernaturalia, neceſſaria pro obtinendo fine ſupernaturali, ſubindeque virtutes morales infuſas ad hoc non eſſe neceſſarias, nec ordini gratiæ debitas.

Sed contra primò: Licèt per imperium charitatis virtutes morales acquiſitæ eleventur ad finem ſupernaturalem, ad illum tamen elevantur ut quid improportionatum & inferioris ordinis, tantùmque eis imperat charitas, ut extraneis miniſtris & alienis inſtrumentis: Ergo niſi dentur virtutes morales infuſæ ex propria natura aptæ D
natæ charitati inſervire, & operari propter ejus finem, non manebit ſupernaturalis ordo perfectus.

Contra ſecundò: Licèt charitas de virtutibus moralibus acquiſitis relationem ad finem ultimum tanquam ad finem extrinſecum, non tamen immutat earum objecta, neque facit, ut attingant in noſtris operationibus medium; quod ratio ſupernaturalis conſtituit, quod eſt bonum ſupernaturale honeſtum; aliàs tales virtutes non modò quoad relationem charitatis; ſed etiam quoad tendentiam ad objectum & ſecundùm ſuam ſubſtantiam eſſent ſupernaturales: Ergo ex eò quod charitas imperet virtutibus moralibus acquiſitis, non tollitur neceſſitas virtutum moralium infuſarum, quibus medium ſupernaturale attingitur.

Tertiò: ut virtus acquiſita, v. g. fortitudo, E
poſſit imperari à charitate, debet prius naturâ imperari à fortitudine infuſa, ita ut hoc imperium ſit diſpoſitio ad illud: cùm enim virtus acquiſita, & ejus actus ſint infimum in ordine morali, & virtus charitatis ſupremum, nequit ab illis ad hujus imperium perveniri, niſi per aliquod medium quod eſt virtus moralis infuſa. Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ, quæ infima movet per media, & hæc per ſuperiora. Deficiente ergo virtute morali infuſâ, non poſſet motio charitatis ad acquiſitam pertingere, neque ejus actum meritorium reddere; ut expreſsè docet S. Thomas quæſt. de virtutibus art. 10. ad 4. his verbis: *Cùm nullum meritum ſit ſine charitate actus virtutis acquiſitæ non poteſt eſſe meritorius ſine charitate. Cùm charitate autem ſimul infunduntur aliæ virtutes: undè actus virtutis acquiſitæ non poteſt eſſe meritorius, niſi mediante virtute infuſâ; nam virtus ordinata in finem inferiorem, non facit actum ordinatum ad finem ſuperiorem, niſi mediante virtute ſuperiori.*

Reſpondent ſecundò Adverſari, ad attin- 9
genda media ſupernaturalia ſufficere Spiritus ſancti dona.

Sed contra: Dona Spiritus ſancti ponuntur ſolùm ad operandum modò extraordinario, etiam intra ordinem ſupernaturalem, ex inſtinctu ſcilicet & motione ſpeciali Spiritûs ſancti, ut dicemus in ultima diſputatione: Ergo præter dona admitti debent virtutes morales infuſæ ad operandum modò ordinariò intra ordinem ſupernaturalem.

Secunda ratio eſt, quàm D. Thomas hîc art. 10
aſſignat. Virtutes Theologicæ ſe habent in ordine gratiæ, ſicut ſe habent ſyndereſis & appetitus naturalis beatitudinis in ordine naturæ; nam ſicut per hæc principia naturalia ordinatur creatura intellectualis ad finem naturalem, ſic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem ſupernaturalem: Sed ex efficacia horum principiorum naturalium habentur virtutes morales ordinis naturalis, ac proinde acquiſitæ, ut communiter conceditur: Ergo cùm non ſit minor efficacia virtutum Theologicarum, ex illis procedunt virtutes morales ejuſdem ordinis, in eodem inſtanti cum ipſis infuſæ; quicquid enim eſt in nobis ordinis ſupernaturalis, debet à Deo ut authore ſupernaturali produci, ac nobis infundi.

Tertia ratio: Tot debent poni potentiæ & 11
habitus, quot ſunt objecta formaliter diſtincta: Sed in materia morali, circa quam verſantur virtutes morales, dari poteſt duplex objectum formaliter diverſum, unum naturale, & aliud ſupernaturale: Ergo etiam diſtingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales & acquiſitas, admitti aliæ, quæ ſint ſupernaturales & infuſæ. Major conſtat: unitas enim & diſtinctio ſpecifica potentiarum & habitum ſumitur ex unitate & diſtinctione objectorum formalium, ut docetur in Philoſophia. Minor verò ſuadetur: Objectum formale virtutis moralis eſt medium per prudentiam & rectam rationem in paſſionibus & operationibus humanis conſtitutum: Sed tale medium poteſt eſſe duplex, naturale ſcilicet, & ſupernaturale: Ergo & objectum formale virtutum moralium. Minor probatur: nam ſi prudentia innixa principiis practicis naturalibus, per ſyndereſim cognitis, dictet & conſtituat tale medium, illud erit naturale; ſupernaturale verò, ſi conſtituatur à prudentia ſupernaturali & infuſa, quæ innititur virtuti Theologicæ fidei: hæc enim ſe habet in ordine ſupernaturali ut ſyndereſis.

Poteſt hoc variis exemplis illuſtrari & decla- 12
rari. Primum eſt in materia temperantiæ:

moderatio enim paſſionum & delectationum guſtûs & tactûs, quæ eſt medium hujus virtutis, vel poteſt elici ut expedit ad rectum uſum rationis naturalis, & vitam corporalem ſecundùm regulam naturalis rationis, & ſic eſt objectum naturale; vel prout expedit ad ſupernaturalem vitam gratiæ ſecundùm regulas fidei, & prudentiæ infuſæ, quæ multoties pènitus majorem parcitatem, aut etiam omnimodam abſtinentiam, adverſam ſanitati corporali, ſive ad liberiùs Deo vacandum ſive ad ſatisfaciendum pro peccatis, ſive ad corporis caſtigationem, & ſubjectionem carnis ad ſpiritum, & ſub hac ratione eſt objectum ſupernaturale. Similiter æqualitas in operationibus ad alterum, quæ eſt medium virtutis juſtitiæ, vel poteſt fieri inter homines, ut ſunt cives humanæ civitatis, hujus univerſi virtâ & ratione naturali præditi, inter quos debet ſervari humana ſocietas & pax; & hoc modo eſt medium naturale ſpecificans juſtitiam acquiſitam: vel poteſt fieri inter homines, quatenus ſunt cives Sanctorum & domeſtici Dei, præditi ſupernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet aliquo rationè pax & ſocietas conſervari, & hoc pacto eſt medium ſupernaturale, & objectum juſtitiæ infuſæ. Idem proportionaliter de fortitudine dicendum eſt: nam ſi habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea menſura, quam ratio naturalis ſervandam eſſe dictat, conſtitueretur objectum fortitudinis acquiſitæ; ut ſi quis pro defenſione patriæ firmus maneat contra pericula mortis: ſi verò firmet in bono ſupernaturali, ut cóngit in martyrio, in quo pro defenſione fidei Chriſtianæ Martyres ſuſtinent mortem erit objectum fortitudinis infuſæ.

12 Quarta ratio: Ubi eſt diverſum eſſe, & diverſa vita, ibi ſunt diverſæ operationes & diverſæ virtutes: Sed homo per gratiam habet diverſum eſſe ſcil. divinum, & diverſam vitam quam moralem, nempe divinam & ſupernaturalem: Ergo in ordine gratiæ dantur diverſæ operationes, & diverſæ virtutes, non ſolùm Theologicæ, ſed etiam morales.

13 Ultima ratio: Datur prudentia infuſa: Ergo dantur etiam aliæ virtutes morales per ſe infuſæ. Conſequentia patet: requiritur enim neceſſariò virtus in appetitu proportionata ad illud eligendum & exequendum, quod prudentia dictat. Antecedens verò probatur: Licèt enim per fidem & Theologiam cognoſcatur in univerſali & ſpeculativè medium in paſſionibus & actionibus humanis ſervandum in ordine ad finem & beatitudinem ſupernaturalem; illæ tamen non ſufficiunt ad dictandum tale medium in particulari hic & nunc eſſe eligendum, ut operatio ſit recta, & fini ſupernaturali accommodata; & multò minùs ad judicandum practicè per modum imperij, tale medium eſſe executioni mandandum: Ergo ad hæc munera obeunda prudentia infuſa & ſupernaturalis neceſſariò admittenda eſt.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

14 OBjicies primò: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem reſpectu actûs: Sed homo per infuſionem gratiæ non recipit hanc facilitatem, cùm non minùs difficilè operetur bonum, quàm ſi gratiam recepiſſet, ut experientiâ patet, peccatores enim operibus vitioſis aſſuefacti, quando convertuntur, & gratiam conſequuntur, operantur cum magna difficultate, & reniſu appetitûs ſenſitivi, opera vitioſa, donec per illorum exercitium virtutes acquirant: Ergo in juſtificatione non infunduntur illis habitus virtutum moralium una cum gratia ſanctificante.

Confirmatur: Signum virtutis eſt operari cum delectatione: Sed peccator, qui in juſtificatione recipit gratiam, non ſtatim cum delectatione elicit actus virtutum moralium: Ergo non recipit cum ea virtutes morales. 15

Ad objectionem reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem, intrinſecam conſiſtentem in complemento & ultima perfectione potentiæ operativæ, concedo Majorem: facilitatem extrinſecam, quæ provenit ex remotione impedimentorum, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Homo per infuſionem gratiæ non recipit facilitatem ad operandum, extrinſecam, concedo Minorem: intrinſecam, nego Minorem, & Conſequentiam. 16

Explicatur ſolutio: Duplex dari poteſt facilitas reſpectu alicujus actûs; alia per ſe & intrinſeca, quæ conſiſtit in eo, quod principium elicitivum talis actûs ſit ſufficienter proportionatum & completum reſpectu illius: alia extrinſeca, quæ provenit ex remotione impedimentorum, aut diſpoſitionum, quæ etiam exiſtente perfecto & completo prædicto principio impediunt, vel reddunt difficile exercitium operationis. Virtus ergo ſive acquiſita, ſive infuſa, tribuit primam facilitatem, quia eſſentialiter habet complere potentiam elicitivam actûs: ſecundam verò tribuit virtûs acquiſita, non formaliter, quaſi ipſa ſit abſolutio talium impedimentorum, ſed concomitanter, quia requirit ad ſui generationem exercitium multorum actuum, per quos illa impedimenta tolluntur. Ex quo patet cur in peccatoribus de novo converſis & juſtificatis exercitium bonorum operum laborioſum, illique cum magna difficultate & reniſu appetitûs ſenſitivi operentur; quia nempe per virtutes infuſas, una cum gratia ſanctificante in juſtificatione receptas, non fuerunt ſublata impedimenta extrinſeca, quæ bonorum operum exercitium laborioſum & difficile reddunt; hæc enim non tolluntur, niſi per actus virtutum ſæpiùs repetitos.

Ad confirmationem reſpondet Divus Thomas quæſt. de virtutibus art. 10. ad 15. *quod quia à principio virtus infuſa non ſemper ita tollit ſenſum paſſionum, ſicut virtus acquiſita, propter hoc à principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc eſt contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem ſufficit ſine triſtitia operari nec requiritur quòd delectabiliter operetur propter moleſtias quas ſentit, ſicut Philoſophus dicit 3. Ethic quòd fortis ſufficit ſine triſtitia operari.* Neque quælibet triſtitia contrariatur virtuti infuſæ, ſed ea tantùm, quæ graviter adverſatur rationi & legi Dei. 17

Objicies ſecundò: Virtus per ſe infuſa debet habere objectum & motivum intrinſecum ſupernaturale: Sed motivum intrinſecum temperantiæ v.g. non poteſt eſſe ſupernaturale: Ergo 18

neque ipsa virtus. Major patet : virtus enim per se infusa est quoad substantiam supernaturalis; virtus autem supernaturalis quoad substantiam debet habere objectum & motivum intrinsecum supernaturale. Minor etiam manifesta videtur : nam motivum intrinsecum temperantiæ est mediocritas in cibo & potu : Sed hæc non excedit ordinem naturæ, sicut nec materia, in qua reperitur: Ergo &c. A

19 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem distinguo Minorem: mediocritas ut constituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem non excedit ordinem naturæ, concedo Minorem : ut constituta per prudentiam infusam, & in ordine ad finem supernaturalē nego Minorē & Consequentiā. B

20 Objicies tertiò: Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent à justificato vitia præexistentia; contraria enim non possunt esse simul, sed mutuò se expellunt: At hoc est contra manifestam experientiam; videmus enim recenter justificatos manere per aliquod tempus ita vitiis affectos, proclivesque ad peccandum, sicut antea. Ergo &c.

21 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 4. dist. 14. qu. 2. art. 2. ad 4. vitia non habere formalem oppositionem cum virtutibus infusis : Tum quia opponuntur formaliter virtutibus acquisitis; uni verò unum tantùm est contrarium, ut ait Aristoteles 1. de cœlo cap. 2. Tùm etiam, quia oppositio formalis non reperitur nisi inter ea, quæ sunt ejusdem generis : vitia autem non sunt ejusdem generis cum virtutibus infusis, cùm vitia sint ordinis naturalis, virtutes verò infusæ supernaturalis ; & naturalia, ac supernaturalia non solum differant genere proximo, sed etiam remoto, ut plures gravissimi Theologi docent. Undè nihil mirum si vitia adhuc remaneant introductis virtutibus infusis. C

Addit idem S. Doctor quæst. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. *In eo, qui habet habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, sed in via corruptionis quasi dispositio quædam: dispositio autem non contrariatur habitui perfecto. De quo fusiùs in tract. de vitiis & peccatis.* D

Disp. 1. art. 1.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò : virtutes morales per se infusas distingui specie ab acquisitis : respiciunt enim objecta formaliter diversa, ut in secunda ratione ostendimus, & declarat D. Thomas qu. 1. de virtut. art. 10. ad 8. his verbis : *Temperantia infusa & acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactûs, sed non conveniunt in forma effectus, vel actûs : licèt enim utraque quærat medium, tamen aliâ ratione quærit medium temperantia infusa, quam temperantia acquisita : nam temperantia infusa exquirit medium secundùm rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem : temperantia autem acquisita accipit medium secundùm inferiores rationes in ordine ad bonum præsentis vitæ.* E

22

23 Inferes secundò, virtutes morales infusas infundi simul cum gratia sanctificante in instanti justificationis : tùm quia sunt proprietates gratiæ : tùm etiam quia cùm homo in eò instanti constituatur in esse, & vita supernaturali, debent ei ex tunc conferri principia ad omnes operationes hujus ordinis, subindeq; non solùm virtutes Theologicæ, sed etiam morales infusæ. Addo quòd in instanti justificationis totus homo interiùs sanctificari & renovari debet, tàm secundùm animam, quàm secundùm potentias, omnique gratiæ supellectili exornari : sicut autem anima ornatur per gratiam sanctificantem, sic potentiæ per omnes virtutes, atque adeo debent hæ simul cum illa infundi. Undè D. Thomas infra q. 65. art. 3. in corp. *Oportet quòd cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.*

Inferes tertiò, in quolibet justo tot ad minùs dari virtutes morales infusas, quot acquisitas : eædem enim materiæ, quæ ut regulatæ per rationem, & prudentiam naturalem, sunt objecta virtutum moralium acquisitarum ut regulatæ per rationem supernaturalem & prudentiam infusam sunt objecta formalia virtutum moralium infusarum. 24

Quæres, utrum per actûs virtutum infusarum frequentatos generetur aliquis habitus? Respondeo negativè. Etenim vel talis habitus esset ejusdem speciei cum infuso? & hoc non, quia duo accidentia solo numero distincta nequeunt esse in eodem subjecto, saltem naturaliter : vel esset diversæ speciei? & hoc etiam dici non potest, quia actus generant habitus sibi similes; adeoque cum actus virtutum infusarum sint intrinsecè, & essentialiter supernaturales, non poterunt generare habitum naturalem, & diversæ speciei. Fateor tamen, hoc ipso quòd aliquis frequentat actus virtutum infusarum, ipsum disponi & facilitari, ut circa eandem materiam possit ex motivo naturali operari per virtutem acquisitam; ideoquè ex uno motivo facilè transire ad aliud, & virtutem acquisitam circa eandem materiam generare. Ex quo facilè intelliges id, quod habet S. Thomas qu. 17. de verit. art. 1. ad 4. secundo loco positum, nimirum per actus charitatis & aliarum virtutum infusarum gigni habitum : non enim vult quòd formaliter per illos actus generetur, sed dispositivè tantùm, quatenùs per frequentationem actuum ex motivo supernaturali facilitari quis potest circa talem materiam, ut sub motivo naturali in illam feratur: sic enim credens per fidem infusam, & ex motivo supernaturali res ab Ecclesia propositas, facilitatur ad eas credendas ex motivo fidei humanæ, putà quia sic à parentibus accepit. 25

ARTICULUS II.

An virtutes morales infusæ, quæ sunt circà passiones, in appetitu sensitivo subjectentur?

CErtum est virtutes morales infusas, quæ versantur circa actiones, quæ sunt ad alterum, ut justitiam & partes ejus, in sola voluntate recipi ; appetitus enim sensitivus ob suam materialitatem potest tantùm attingere bonum proprium non autem bonum alienum, maximè si sit supernaturale. Undè præsens difficultas reducitur ad virtutes morales infusas, quæ sunt 26

conſurgit unica cauſa completa : ita idem poſſe potentiam ſe ſola, quod cum habitu, ſed cum habitu compleiè & perfectè, ſine illo autem incomplerè & imperfectè.

32 Objicies tertiò : Virtus habet ſolùm diſponere potentiam ad agendum : Ergo non concurrit effectivè ad actum. Conſequentia probatur: Complexio enim ſeu temperamentum corporis, ſanitas, & alia ſimilia, diſponunt potentiam operativam ad actus virtutis, & tamen non concurrunt effectivè. Ergo nec virtus.

33 Reſpondeo negando Conſequentiam, & paritatem : Virtus enim potentiam operativam diſponit per ſe, directè, & poſitivè, tanquam perfectio illam intrinſecè, determinans & complens ad operandum : complexio verò, ſanitas, & alia hujuſmodi, per accidens tantùm, & indirectè diſponunt potentias operativas, removendo ſolùm prohibens, non autem influendo in actum : unde non mirum ſi effectivè non concurrant cum potentia ad actum virtutis, ſicut virtus.

34 Objicies quartò contra ſecundam concluſionem : In actibus vitioſis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus vitiorum, ſed totum quod eſt in illis correſpondet voluntati : Ergo etiam in actibus virtutis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus virtutum, ſed totum in ipſam potentiam reduci debet. Conſequentia manifeſta videtur ex paritate rationis. Antecedens probatur : ad entitatem enim & intenſionem actûs vitioſi ſufficit innata virtus voluntatis, motione divinâ applicata. Idem videtur dicendum de malitia morali, & facultate ipſius: quia hæc non excedunt vim defectivam voluntatis ; per hoc enim quod eſt ex nihilo, poteſt in infinitum & maxima facilitate ſeipsâ deficere : Ergo in actibus vitioſis nihil eſt per ſe correſpondens habitibus vitiorum, ſed totum quod eſt in illis correſpondet voluntati.

35 Reſpondeo negando Antecedens : In actibus enim vitioſis eſt aliquid per ſe correſpondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta ſunt de actibus virtutum. Unde habitus cujuſcumque vitij concurrit ad omnes rationes, tam phyſicas, quàm morales, repertas in actu vitioſo ; cum hac differentia, quòd per ſe primò concurrit ad malitiam moralem, tanquam ad rationem productam, & facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipſius, ita ut de formalt & per ſe attingat utrumque ; ad entitatem verò phyſicam ipſius, præcisè ſumptam, non concurrit per ſe, bene tamen ad illam ut ſubſtantiam malitiæ moralı, ejuſque facilitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum, quòd ad entitatem & intenſionem phyſicam actus vitioſi ſufficit innata virtus voluntatis, divinâ motione applicatâ, ſi talis entitas & intenſio præcisè ſumatur, ut ſunt in ordine phyſico ; ad malitiam verò moralem, & ad facilitatem ipſius, non ſufficit innata virtus voluntatis, ſed requiritur ad hæc habitus vitioſus : quamvis enim voluntas ex ſe ſit defectibilis in actu primo, quia eſt ex nihilo, ut tamen deficiat in ordine morali facilè, & delectabiliter, requiritur, ut radicalis ejus defectibilitas per habitus vitiorum compleatur.

36 Objicies quinto : Si virtus moralis attingeret per ſe primò moralitatem, ſpecificaretur ab ea : Conſequens eſt falſum : Ergo & Antecedens. Sequela Majoris patet, Minor probatur. Si virtus ſpecificaretur à moralitate, deficiente hujuſmodi moralitate, deficeret pariter virtus : Sed hoc dici nequit, nam eadem charitas perſeverat in patria, ubi tamen non perſeverat moralitas, defectu libertatis, quæ eſt ejus fundamentum: Ergo, &c.

Reſpondeo conceſsâ Sequela, de virtute ineſſe morali, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Et ad ejus probationem dico quòd charitas non perſeverat in patria, ſub ratione virtutis moralis, ſed ſolùm ſub ratione virtutis Theologicæ.

ARTICULUS III.

Quomodo virtus ſit definienda?

37 INter omnes virtutis definitiones, quæ tum ex Philoſopho, tum ex Patribus communiter afferuntur, ea eſt potiſſima, quam ex D. Auguſtini doctrina deſumptam tradit Magiſter in 2. diſt. 27. & defendit hîc D. Thomas art. 4. quæ eſt hujuſmodi : *Virtus eſt bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* In qua definitione qualitas tenet locum generis, reliquæ verò particulæ explicant varias ejus differentias. Nec mirum eſſe debet quod hæc definitio tradatur per genus remotiſſimum, quod eſt qualitas. quia hic modus definiendi, ut docetur in Logica, eſt legitimus, dummodo per alias particulas aſſignentur omnes differentiæ, uſque ad infimam ; quod reperitur in propoſito. Unde per primam particulam, *bona*, explicatur differentia virtutis à vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem malè diſponunt. Per particulam, *mentis*, deſignatur ſubjectum virtutis, quod eſt potentia rationalis, vel eſſentialiter, vel participativè, qualis eſt appetitus ſenſitivus, qui ut ſubeſt rationi, aliquid ex illa participat, & eſt ſubjectum virtutis, ut dicemus diſputatione ſequenti ; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus purè corporeis, ſive bonis, ſive malis. Per particulam, *quâ rectè vivitur*, virtus diſtinguitur à qualitatibus non operativis immediatè, cujuſmodi ſunt pulchritudo & ſanitas in corporalibus, in ſpiritualibus verò gratia habitualis, quæ immediatè inhæret ſubſtantiæ animæ : ly enim *vivitur*, ſignificat in propoſito operationem vitalem. Per illam particulam, *quâ nemo malè utitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus, quæ poſſunt ad malum vel falſum inclinare, ſive quibus aliquis poteſt benè vel malè uti, cujuſmodi ſunt opinio, fides humana, character, & ſimilia. Demum ultimæ particulæ, nempe *quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, conveniunt ſolis virtutibus infuſis per ſe : quæ in eo diſtinguuntur ab acquiſitis, quod iſtæ acquiruntur nobis operantibus, & activè ad earum acquiſitionem concurrentibus ; illæ verò ſine noſtro activo concurſu producuntur in nobis, quamvis diſpoſitivè ad earum receptionem per noſtros actus Deo cooperemur. Unde ſi hæ ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti tam intellectuali, & Theologicæ, quàm morali.

38 Objicies primò : Hæc definitio convenit donis Spiritus Sancti, ſecundùm omnes ſuas partes ; ſunt enim qualitates bonæ, à Deo nobis infuſæ, quibus rectè operamur, & quibus nemo poteſt male

malè uti, ut patebit ex infrà dicendis. Convenit etiam continentiæ, & perſeverantiæ, reſidentibus in voluntate ne à paſſionibus vincatur, quæ tamen, ut docet D. Thomas, veræ virtutes non ſunt. Denique convenit ſyndereſi, quæ nec virtus moralis eſt, nec intellectualis: Ergo non eſt legitima definitio.

39 Reſpondeo cum D. Thoma infrà quæſt. 68. art. 1. ad 3. non definiri hic virtutem, ſecundùm quod diſtinguitur à donis, ſed ſecundùm rationem utriſque communem. Quod ſi velimus reſtringere definitionem ad virtutes, prout diſtinguuntur à donis, hæc particula, *quâ rectè vivitur*, B intelligenda eſt de rectitudine vitæ quæ accipitur ſecundum regulam rationis: in hoc enim diſtinguuntur virtutes à donis, quòd virtutes reddunt hominem mobilem à ratione, ſive illum perficiunt ad ſequendum dictamen rationis, per prudentiam perfectæ; dona verò reddunt animam mobilem à Spiritu Sancto, ſive diſponunt ad ſequendum motum & illuſtrationem extraordinariam Spiritûs Sancti, qualis fuit in Beata Apollonia, dum ſe ultro in ignem pro ipſius martyrio paratum conjecit, majori Spiritûs Sancti igne intus accenſa. Ad illud quod de continentia & perſeverantia additur, dicendum eas non eſſe virtutes propriè & ſimpliciter, quia non ſunt principia operationis rectæ, perfectâ & completâ rectitudine, cùm non reducant paſſiones ad mediocritatem, ſed cum illis valde immoderatus permaneant: unde illis non convenit definitio virtutis, in qua particula iſta, *qua rectè vivitur*, intelligitur de completa & perfecta rectitudine. Quoad ſyndereſim autem dico illam non eſſe quidem virtutem moralem, ſed quid ſuperius ad virtutes morales, & comparari ad illas, ſicut initium & radicem, eſſe tamen virtutem intellectualem; & ſic non eſſe mirum, ſi definitio virtutis modo explicato illi conveniat.

40 Objicies ſecundò: Poteſt quis malè uti virtute: Ergo illa malè definitur, *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus male utitur.* Conſequentia patet, Antecedens probatur. Poteſt quis D uti religionis virtute v. g. ad orandum propter vanam gloriam: Sed hoc eſt malè uti virtute: Ergo, &c.

Confirmatur ex Auguſtino dicente in regula, ſuperbiam bonis operibus inſidiari; & ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 4. aſſerente ea quæ fiunt à virtutibus, licèt ſint juſta & temperata, non tamen ſemper fieri juſtè & temperatè.

41 Reſpondeo, cum D. Thoma hîc art. 4. ad 3. poſſe aliquem malè uti virtute tanquam objecto, non tanquam principio effectus: quamvis enim virtus non poſſit efficere actum malum, poteſt tamen quis, conſiderando virtutes quas acquiſivit, E ex illis ſuperbire: & hæc eſt mens D. Auguſtini. Cùm verò quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, reverà exercet actum malum, licèt talis actus in æſtimatione hominum, qui de interiori non judicant, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo ſenſu loquitur Ariſtoteles propterea etiam Deuteron. 16. præcepit Deus ut juſte quod juſtum eſt exequamur.

42 Dices: Non minus eſt de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum ſpeculativum, vel practicum, quàm moralis ad bonum morale: Sed hoc non obſtante poteſt virtus intellectualis inclinare ad opus defectuoſum, & pra- A ctice falſum: poteſt enim pictor v. g. uti ſua arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poëta ad condenda carmina defectuoſa: Ergo ſimiliter poterit virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quâvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illum tamen reduplicativè ſumptum ars non concurrit, ſed ſolùm ad id quod in ejus opere eſt bonum in genere artis. Cæterùm aliquando optimus artifex de induſtria deficit, aut ſimulat ſe deficere, & in hac ſimulatione artem maximè manifeſtat: unde ad hoc artificium apparenter defectuoſum concurrit ars, ſed non ad verum defectum, ut talem.

Addo, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri diſcrimen: nam bonitas artificialis, ſeu conformitas ad unam regulam artis, non deſtruitur propter defectum & deformitatem ad aliam; quia in una & eadem arte ſunt multæ & diverſæ regulæ, quarum una non dependet ab alia. At verò bonitas moralis per quamcumq; malam circumſtantiam tollitur, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum oſtendimus: illa enim deſumitur ex una regula, & uno judicio pru- C dentiæ, quod non conſiderat actum humanum ſecundùm aliquam rationem abſtractam & præciſam, ſed ut eſt hic & nunc omnibus ſuis circumſtantiis veſtitus. *Diſp. 4. art. 1.*

Præter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Auguſtino deſumptam, tres aliæ circumferuntur. Prima traditur ab Ariſtitole 2. Ethic. cap. 6. 43 his verbis: *Virtus eſt habitus qui bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium ſubjectum, tanquam eius forma, dum dicitur bonum habentem; & alia ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus eius bonum reddit*: & convenit non ſolùm virtutibus moralibus & Theologicis, ſed etiam ſuo modo virtutibus intellectualibus; quia etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in ſuo ordine, nec poſſunt unquam ad falſum concurrere, ut ex ſuprà dictis patet.

Secunda habetur apud eundem Philoſophum eodem loco, his verbis: *Virtus eſt habitus electivus, in mediocritate conſiſtens, prout ſapiens & prudens dictaverit.* Eſt iſta definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, ſed ſolùm moralibus; virtutes enim intellectuales non ſunt electivæ, cùm electio ſit ſolùm in voluntate; virtutes verò Theologicæ non exigunt propriè mediocritatem, ut infrà explicabitur, ſed ſolùm morales, ut juſtitia, temperantia, & ſimiles, quæ verſantur circa objectum medium inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur ſecundùm rem, & non ſit in indivisibile & invariabile, ſed ſecundum rationem, juxta exigentiam perſonæ, loci, & aliarum circumſtantiarum: aliquando enim cibus v. g. qui eſt mediocris & temperatus reſpectu unius, eſt excedens & intemperatus reſpectu alterius, & propterea additur: *prout ſapiens & prudens dictaverit.*

Tertia deſumitur etiam ex Ariſtotele 3. Phyſic. 3. ubi virtus dicitur *Diſpoſitio perfecti ad optimum*, id eſt diſpoſitio conſtituens perfectum, ſeu complens potentiam in ordine ad actum elicien-

quod consistit in conformitate ad appetitum rectum : fides verò & ars, licèt sint in intellectu ut mobili à voluntate, non afficiunt tamen ipsum, ut mobilem per affectum boni honesti & moralis, sed fides perficit ipsum formaliter ut mobilem affectu veri revelati à prima veritate, & ars ut mobilem affectu rectitudinis artificiosæ. Ex quo fit, quod aliquis possit exercere opus artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria : quia vana gloria, utpote malum morale, non repugnat fini & bonitati artis, neque veritati speculativæ, quam inspicit fides.

8 Nec dicas hanc doctrinam esse contrariam D. Thomæ, qui hîc art. 3. formaliter asserit fidem esse virtutem simpliciter. Respondetur enim D. Thomam loqui de fide, non secundum se præcisè sumpta, quomodo in præsenti eam sumimus, sed ut formata per charitatem, quâ ratione indut simpliciter esse virtutis

Addo fortè D. Thomam numerare fidem inter virtutes simpliciter, quia licèt ex se non faciat actum omni ex parte bonum, sed tolùm in certo genere ; in hoc tamen convenit cum virtute simpliciter dictâ, quòd quia inclinat voluntatem in sui usum in propria materia, non potest actum oppositum compati, sicut eum compatiuntur virtutes secundùm quid : si enim aliqu s etiam ex industria discredat aliquem fidei articulum, aut de ipso dubitet fidem amittit, cùm tamen faciens demonstrationem ex industria malè concludentem, in nullo lædat habitum Logicæ. Imò fides in hoc excedit virtutes morales acquisitas, quòd illa nec etiam in statu imperfecto compatitur actum oppositum, quem tamen virtutes morales utcumque compatiuntur ; siquidem iustitia acquisita non destruitur omnino primo actu contrario, quamvis à statu perfectio dimc veatur : fides verò etiam simplici dubio evanescit.

9 Inferes secundò, virtutem non dici univocè, sed analogicæ de virtute purè intellectuali (cujusmodi sunt scientia, sapientia, intelligentia, & ars) & de virtute morali, quæ habet tendere in bonum morale : ita colligitur ex S. Thoma infrà quæst. 61. art. 1. ad 1 ubi dicit ; quòd sicut ratio entis, etiam secundùm rationé cõmunem entis, participatur inæqualiter à substantia & accidente, & consequenter analogicè ; ita & ratio communis virtutis à virtute morali & purè intellectuali. Et ratio est quia virtus est nomen impositum ad significandum simpliciter principium rectitudinis moralis, ex quo postea translatum est ad significandam per quandam metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in esse physico, qualis est rectitudo intellectus cognoscentis res ut sunt in se : unde consequenter dicendum est, hanc analogiam esse proportionalitatis metaphoricæ.

Nec obstat, quòd virtutes intellectuales (ut infrà dicemus) sint simpliciter perfectiores moralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem potentiam : quia bene stat, illud quod est simpliciter minùs perfectum alio, significari aliquo nomine, quod sibi soli simpliciter conveniat, alteri verò perfectiori, secundùm quid tantùm ex eo quod tale nomen est primariò impositum ad significandum imperfectius, ut contingit in proposito.

Dico tertiò, in sensibus internis nullas subjectari virtutes. Ita S. Thomas hic art. 5.

10 Probatur ratione ipsius : Virtus debet poni in illa potentia, quæ est consummativa boni operis : At cognitio veri, quæ est opus bonum potentiæ cognoscitivæ, non consummatur in potentijs sensitivis apprehensivis, sed duntaxat in intellectu : Ergo licet ponantur virtutes in intellectu, non tamen in sensibus internis. Major patet : virtus enim habet opus perfectum, cùm sit dispositio perfecti ad optimum. Minor etiam non est minùs evidens : nam potentiæ sensitivæ apprehensivæ, sunt quasi præparatoriæ & dispositivæ ad cognitionem intellectus cujus proprium est attingere verum : Ergo cognitio veri non consummatur in sensibus internis, sed tolùm in potentia intellectiva.

ARTICULUS II.

Utrum in appetitu sensitivo sint virtutes propriè dictæ ?

11 CErtum est apud omnes, quòd si appetitus sensitivus sumatur secundùm rationem communem homini & bruto, non potest esse subjectum virtutis, nec ullius habitus : sed si consideretur prout in homine obedire potest voluntati, non despoticè sicut membra externa, sed duntaxat politicè, concedunt quidem omnes habitum aliquem, subjectari in appetitu sensitivo hominis, quo inclinetur & determinetur ad obediendum voluntati ; sed negant aliqui talem habitum veram rationem virtutis moralis habere, subindeque existimant virtutes propriè dictas in appetitu sensitivo non reperiri : Ita docent D. Bonaventura in 3. dist. 33. art. 1. quæst. 3. Scotus ibid. quæst. unicâ, & Vazquez hic disp. 87. cap. 2. Opposita tamen sententia, quæ veras virtutes in appetitu sensitivo hominis agnoscit, est expressa D. Thomæ hîc art. 4. & Discipulorum ejus, quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde sit.

§. I.

Sententia D. Thomæ fundetur.

12 DIco igitur, appetitum sensitivum hominis, ut natum obedire politicè rationi, esse subjectum virtutis propriè dictæ, putà fortitudinis, & temperantiæ.

Probatur primò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait quòd temperantia & fortitudo sunt partium irrationalium : per partem autem irrationalem intelligit appetitum sensitivum ; quia cùm intellectus & voluntas sint potentiæ spirituales animæ, pertinent consequenter ad ejus rationem : Ergo juxta Aristotelem aliquæ virtutes propriè dictæ residunt appetitu sensitivo.

Nec valet quod dicunt aliqui ex Adversarijs, nimirum Aristotelem per partem irrationalem intelligere voluntatem, sicut & per rationalem, solum intellectum. Non valet, inquam, tum quia tùm voluntas consequatur rationem, & sit apetitus rationalis, non nisi incongruè pars irrationalis dici potest : tum etiam quia idem Philosophus 1. Ethic. cap. ultimò, partem illam irrationalem, quam dicit esse subjectum virtutis, *vocat vim concupiscendi*, quô nomine non potest intelligi voluntas, sed tolùm appetitus concupiscibilis.

13 Probatur secundò conclusio : Temperantiæ

v.g. prout reſidet in appetitu ſenſitivo, convenit cum proprietate definitio virtutis ex Auguſtino deſumpta, & diſp. præcedenti art 3. explanata: Ergo illa ex virtutis propriè dictæ, ſubindeque in appetitu ſenſitivo hominis virtutes propriè dictæ ſubiectari poſſunt. Utraque conſequentia patet, Antecedens probatur diſcurrendo per ſingulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiſcibilis inclinatur ad appetendum cibum v.g iuxta regulam rationis eſt bona qualitas, cùm benè & conſonè ad naturam hominis diſponat talem potentiam. Deinde eſt qualitas mentis: quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur ſubſtantia animæ, vel ſolus intellectus, aut voluntas, ſed quælibet potentia particeps rationis, qualis eſt appetitus ſenſitivus ut B eſt in homine, ut patebit ex infrà dicendis. Rurſus eſt id quo rectè vivitur: quia eſt principium actûs temperati, rectæque rationi conformis. Demum tali habitu non poſſumus malè uti, quia cùm ſit impreſſio quædam ſuo participatio rationis & prudentiæ, eſſentialiter reſpicit actum rectum & virtuoſum, neque ad actum aliquâ parte vitioſum, qui eſſet malus ejus uſus, poteſt concurrere. Nihil ergo deeſt illi ad veram virtutis rationem.

14 Nec minùs propriè tali habitui conveniunt definitiones Ariſtotelis quas loco citato adduximus. Eſt enim *diſpoſitio perfecti ad optimum*, cùm reddat perfectum appetitum, & diſponat ad optimum ejus actum, qui eſt appetere ſecundum regulam rationis. Similiter eſt *habitus electivus in mediocritate conſiſtens*; cùm appetitus ratione temperantiæ attingat medium inter extrema vitiola, & producat actum in ea mediocritate quam prudentia dictat. Imò ex eo quod talis habitus ſit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in paſſionibus, juxta præceptum & regulam prudentiæ; quatenus appetitus rectè diſpoſitus, inducit intellectum, ut rectè judicet ſecundùm illam diſpoſitionem, ac proinde voluntatem ut rectè eligat; quia qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei, & talia appetit, ſicque judicat, ſicut eſt affectus.

Probatur tertiò, concluſio ratione deducta ex doctrina quam tradit S. Thomas in quæſtione de D virtutibus art. 4. docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes propriè dictæ, tres conditiones requiri. Prima eſt quod talis potentia apta ſit moveri & regulari à potentia ſuperiori: & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla eſt virtus. Secunda eſt, quod non ſit omnino determinata ad unum modum operandi, ſed habeat aliquam indifferentiam, ratione cujus poſſit ferri in contrarium: & defectu iſtius condionis (ut ſuprà annotavimus) in membris externis, & in ſenſibus tam internis, quàm externis nulla eſt virtus. Tertia denique, quòd talis potentia ſit conſummativa actus virtuoſi, & non tantùm præparativa vel inchoativa: quia virtus habet opus perfectum, cùm ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, perfectio autem conſiſtit in conſummatione: unde quia cognitio veri non conſummatur in viribus ſenſitivis apprehenſivis, in illis non ſunt virtutes, quibus cognoſcitur verum, ſed ſolùm in intellectu, ut articulo præcedenti oſtendimus. Atqui tres illæ conditiones reperiuntur in appetitu ſenſitivo hominis in ordine ad proprios actus: Ergo ille ſubjectum virtutis propriè dictæ eſſe poteſt. Minor probatur quoad ſingulas A conditiones. Et in primis quod appetitus ſenſitivus ſit potentia apta moveri, & regulari per potentiam ſuperiorem, ſcilicet per rationem, conſtat experientiâ: nam viri probi moderantur paſſiones appetitûs ſenſitivi ſecundùm dictamen rationis, & ſic in eis appetitus ſenſitivus obedit rationi moventi & regulanti. Deinde quòd appetitus ſenſitivus, ut eſt in homine, non ſit omnino determinatus ad unum modum operandi, patet ex eo quod ſæpe contra rationem operatur, & aliquando ſequitur ductum rationis. Demum quod idem appetitus ſit conſummativus actus virtuoſi, & non tantùm præparativus vel inchoativus illius, non minùs videtur manifeſtum: cùm enim virtutes morales verſentur circa paſſiones quæ in appetitu ſenſitivo, ſubjectantur completè habent ſuum opus, ubi actus & paſſiones ipſius appetitus ad medium & regulam rationis fuerint reducta, quidquid ſit de actibus externis; unde ſufficeret ut aliquis eſſet fortis, quod haberet paſſiones iraſcibilis perfectè rationi ſubjectas, licèt exteriùs pugnam non ſuſtineret: Ergo tres conditiones requiſitæ, ut aliqua potentia ſit ſubjectum virtutis, in appetitu ſenſitivo reperiuntur.

Denique ſuaderi poteſt concluſio, oſtendendo fortitudinem & temperantiam in appetitu iraſcibili concupiſcibili ſubjectari. Ibi ponenda eſt aliqua virtus, ubi eſt difficultas ad attingendũ illius objectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem ad attingendum objectum fortitudinis aut temperantiæ, ſed tantùm appetitus ſenſitivus: C Ergo fortitudo & temperantia non in voluntate, ſed in appetitu ſenſitivo ſubjectantur. Minor conſtat: quia eſſentia & effectus formalis habitus, maximè virtuoſi, eſt tollere difficultatem, ſeu facilitate potentiam in qua eſt, ad attingendum prompte & faciliter proprium objectum. Minor autem probatur: Objectum à quo ſpecificantur prædictæ virtutes, moderantia paſſionum: Sed potentia quæ patitur difficultatem ad attingendum tale objectum, eſt ſolus appetitus ſenſitivus, non autem voluntas: Ergo, &c. Major conſtat: fortitudo enim habet moderari paſſiones iraſcibilis, ſcilicet timorem & audaciam, maximè contra pericula mortis *, temperantia verò amorem, deſiderium, atque delectationem, circa delectabilia tactûs & guſtûs. Minor probatur: Voluntas non habet difficultatem circa bonum rationis proprium, ut infrà dicemus: Sed moderantia paſſionum eſt bonum rationis proprium, & proportionarum reſpectu voluntatis moderatio enim paſſionum eſt bonum coforme rationi & inclinationi naturali voluntatis, ut magis patebit ex dicendis articulô ſequenti: Ergo voluntas nullam patitur difficultatem in admittendo objecto prædictarum virtutum, ſed tantùm appetitus ſenſitivus, ſubindeque in iſto ſunt ponendæ E virtutes moderativæ paſſionum, non verò in voluntate.

Si autem quæratur, quomodo illæ virtutes 16 habeant moderari paſſiones? Reſpondeo illas moderari dupliciter, efficienter ſcilicet, & formaliter: efficienter quidem, quatenus eliciunt actus oppoſitos paſſionibus immoderatis; formaliter verò, quatenus informando appetitum, diſponunt & inclinant ipſum ad propria objecta, conformiter tamen ad rationem, ac per hoc iſtæ paſſiones non inſurgunt ita vehementes.

§. II.

§. III.
Solvuntur obiectiones.

16 OBjicies primò cum Scoto : Virtus humana ſolùm poteſt eſſe in illa potentia, quæ eſt propria hominis inquantum homo eſt : Atqui appetitus ſenſitivus non eſt hujuſmodi, ſed communis hominibus & brutis: Ergo virtus humana ſeu moralis non poteſt in illo ſubjectari.

17 Huic argumento patet reſponſio ex dictis initio hujus articuli ubi advertimus non eſſe ſermonem de appetitu ſenſitivo ſecundùm ſe, ſed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

18 Objicies ſecundò : Virtus moralis eſt habitus electivus ut patet ex ejus definitione, diſputatione præcedendi adducta : Sed habitus exiſtens in appetitu ſenſitivo non eſt electivus ; cùm electio non ſit actus appetitûs ſenſitivi, ſed ſolius voluntatis, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 13. art. 2. Ergo habitus exiſtens in appetitu ſenſitivo virtus moralis eſſe nequit ; ſubindeque non in tali appetitu, ſed in ſola voluntate, virtutes morales ſubjectantur.

19 Reſpondeo omnem virtutem moralem eſſe quidem habitum electivum ; in eo tamen differre virtutes morales quæ verſantur circa paſſiones, & reſident in appetitu ſenſitivo, ab aliis quæ non habent moderari paſſiones & in voluntate ſubjectantur, quòd iſtæ ſunt habitus electivi formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediate efficiunt electionem, quæ in voluntate reſidet ; illæ verò ſunt habitus electivi ſolùm participativè, indirectè, mediatè, & completivè : tum quia eliciunt actum appetitûs in quo electio voluntatis & ordo rationis participatur : tum etiam quia moderando paſſiones appetitûs, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt : tum denique, quia licèt ipſam electionem directè non eliciant, efficiunt tamen actum appetitûs ſenſitivi executivum & completivum illius, ſubindeque habitus electivi executivè & completivè dici poſſunt. Quàm doctrinam & ſolutionem fusè expendunt Salmanticenſes hic diſp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ teſtimonis illuſtrant.

Dices Ex hac ſolutione ſequi, quod in voluntate
20 debeat poni virtus aliqua ad producendam illam electionem ad quam indirectè ſolùm & mediatè virtutes temperantiæ & fortitudinis in appetitu ſenſitivo exiſtentes concurrunt : Sed hoc dici nequit alioquin ad moderantas paſſiones requirerentur duo genera virtutum moralium quarum aliæ in voluntate, aliæ in appetitu ſenſitivo exiſterent : Ergo, &c. Sequela probatur : Antequam paſſiones appetitûs ſenſitivi ſint moderatæ per habitus fortitudinis & temperantiæ, voluntas patitur difficultatem in eligendo illarum objecto : Ergo ad vincendam talem difficultatem, & ad reſiſtendum paſſionibus appetitûs iraſcibilis & concupiſcibilis, requiritur aliqua virtus in voluntate.

Reſpondeo negando Sequelam : Ut enim ar-
21 ticulo ſequenti oſtendemus, voluntas non eget virtute ſuperadditâ, ut tendat in bonum proprium, quale eſt illud ad quod ordinantur temperantia & fortitudo. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, illam ſolùm probare, quod voluntas ob conjunctionem quam habet cum appetitu rebelli, indigeat habitu continentiæ ad reſiſtendum paſſionibus concupiſcibilis, & habitu conſtantiæ ſeu perſeverantiæ ad reſiſtendum paſſionibus iraſcibilis : illi tamen habitus non habent rationem virtutis, ut docet S. Thomas infrà quæſt. 58. art. 3. ad 2 quia vera virtus non eſt in voluntate circa paſſiones, quamdiu non ſunt ſedatæ, cùm virtus ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, id eſt ad perfectam operationem : patet autem quod continentia & perſeverantia non ſunt in voluntate abſque perturbatione paſſionum, imò ad hoc ponuntur in illa, ut reſiſtat paſſionibus contra rationem inſurgentibus : Ergo ſicut prædicti habitus non habent conſummare bonum ad quod ordinantur, nimirum moderantiam paſſionum, ita nec habent rationem virtutis.

Objicies tertiò : Virtus moralis debet habere 22
pro ſubjecto potentiam liberam : Sed appetitus ſenſitivus non eſt potentia libera : Ergo non eſt ſubjectum virtutis moralis. Major eſt certa : virtus enim moralis debet eſſe principium actûs liberi, & moralis, ſubindeque ſubjectan in potentia libera, Minor etiam videtur manifeſta ; cùm libertas non in parte inferiori & ſenſitiva, ſed in ſuperiori & intellectiva reſideat, & ſit formaliter in voluntate, & in intellectu radicaliter.

Reſpondet primò Martinez, appetitum ſenſiti- 23
vum eſſe principium actûs liberi, non intrinſecè à libertate exiſtente in ipſo, ſed extrinſecè ab ea quæ eſt in actu voluntatis. Sed hæc reſponſio difficultatem non ſolvit : cùm enim omnis actus virtutis ſit intrinſecè bonus & moralis, debet etiam eſſe intrinſecè liber, præſertim cùm bonitas moralis ſupra ipſam libertatem fundetur.

Reſpondent ſecundò alii ex noſtris Thomiſtis, 24
quod ſicut cogitativa in homine ex conjunctione, quam habet cum intellectu, vim aliquam diſcurrendi participat, ut colligitur ex S. Thoma 1. p. qu. 78. art. 4 in corp. & ad 5. ita appetitus ſenſitivus, ut eſt in homine, ex conjunctione quam habet cum voluntate, & ex eo quod utraque potentia radicetur in eadem anima, aliquam libertatem intrinſecam participat, ut docet idem S. Doctor in 2. diſt. 21. quæſt. 1. art. 2. ad 5. his verbis : ***Appetitus concupiſcibilis habet quandam libertatem in homine, ſecundùm quod poteſt obedire imperio rationis, & ſic in concupiſcibili poteſt eſſe peccatum.***

Verùm licèt hæc doctrina veriſſima ſit, & men- 25
ti Angelici Doctoris conſona, non ſufficit tamen ad evacuandam difficultatem argumenti propoſiti : nam actûs virtutis debet eſſe ſimpliciter liber, ſicut eſt ſimpliciter bonus & honeſtus : libertas verò, quàm appetitus à voluntate participat, ob conjunctionem illam habitualem, & radicationem quam habent in eadem anima, tantùm eſt ſecundum quid eſt imperfecta, & ideo non ſufficit ad peccandum mortaliter, niſi conſenſus voluntatis accedat, ſed ſolum venialiter, ut in Tractatu de peccatis fusè oſtendemus. Unde Diſp. 5. Art. 2.

Ad objectionem dicendum eſt cum Salmanti- 26
cenſibus, quod licet appetitus ſenſitivus hominis, ex vi conjunctionis quam habet cum voluntate, non evadat ſimpliciter liber, ſed ſolùm ſecundùm quid, exactuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipſum applicat ad operandum, participat intrinſecè libertatem perfectam : unde ſicut in ipſo ut actualiter moto à voluntate poteſt reperiri vitium, & peccatum, non ſolùm veniale, ſed etiam mortale ; ita prout ſic poteſt eſſe principium

pium actûs virtuosi, & subjectum virtutis moralis elicitivæ talis actûs.

27 Objicies quartò: In ea solum potentia residet virtus moralis, quæ potest attingere bonum honestum: Sed appetitus sensitivus nequit hoc bonum attingere; cùm ejus obiectum adæquatum sit bonum sensibile corporeum, honesto valde inferius, & ei sæpe contrarium: Ergo virtus moralis in appetitu sensitivo subjectari nequit.

28 Respondeo concessa Majori, negando Minorem: quamvis enim appetitus rationalis per se primò attingat bonum honestum in communi, & immediatè regulatum per rationem; appetitus tamen sensitivus, ut actualiter motus à ratione & voluntate, per quandam participationem rationis attingit bonum honestum in particulari, & regulatum per cogitativam; illum enim non est omnino extra lineam sensibilis & corporei, quia licèt sit bonum secundùm rationem, non tamen nisi ut participativè ordo rationis in actu sensitivo habetur; quo pacto induit rationem boni corporei & sensibilis: cùm non sit aliud quàm corporea & sensibilis conformitas hujus actûs cum actu rationis.

29 Objicies quintò, & simul instabis contra præcedentem solutionem: Regula virtutis moralis est prudentia: Sed appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Minor probatur: Appetitus sensitivus regulatur per apprehensionem sensûs: Sed in sensu non est prudentia: Ergo appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam. Major patet, Minor probatur. Prudentia debet attendere ad omnes circumstantias, & omnia quæ possunt accidere, præcavere: Sed hoc repugnat sensui: Ergo in eo prudentia esse nequit.

30 Respondeo non omnem actum virtutis regulari immediatè per veram prudentiam, sed mediatè, quatenus intellectus per veram prudentiam proponit obiectum honestum sensui, & sensus proponit appetitui bonum auditum ab intellectu: unde non opus est quòd sensus attendat ad omnes circumstantias, sed hanc circumspectionem supponit factam ab intellectu. Si tamen velis dicere, quòd sicut in appetitu est quædam libertas participata à voluntate, ita in apprehensione sensitiva, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circumstantias actûs ab appetitu elicitii potest attingere; nihil dices à veritate, & à principijs supra statutis alienum,

---

ARTICULUS III.

Vtrum in voluntate ponenda sit virtus non solùm in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienum, sed etiam in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi?

CErtum est apud omnes, virtutem non poni in voluntate, nisi ad attingendum bonum honestum & morale, seu mensuratum ad rectam rationem & dictamen prudentiæ: sed cùm tale bonum sit duplex, aliud supernaturale & divinum, quod non potest cognosci nisi per lumen supernaturale, & aliud naturale, quod sumitur per conformitatem ad dictamen naturale intellectûs & prudentiæ; & rursum naturale aliud sit proprium illius suppositi in quo est voluntas, cujusmodi est moderatio propriarum passionum; & aliud alienum, quale est reddere alteri quod suum est; quærunt Theologi, an, & in ordine ad quod bonum honestum ex assignatis, ponenda sit in voluntate virtus?

§. I.

Triplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primò, voluntatem indigere habitu virtutis ad attingendum bonum supernaturale. 31

Probatur breviter: Voluntas indiget virtute ad attingendum obiectum quod excedit proportionem volentis: Sed bonum supernaturale excedit proportionem volentis, quantùm ad speciem, cùm illud sit supra totam speciem naturæ humanæ: Ergo voluntas indiget virtute superadditâ ad attingendum bonum divinum & supernaturale, nimirum spe & charitate.

Dico secundò, requiri etiam in voluntate habitum virtutis ad attingendum promptè & faciliter bonum alienum, etiam naturale.

Probatur: Licèt bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis, quantùm ad speciem, sicut bonum supernaturale, eam tamen excedit, quantùm ad individuum; quia uniuscujusque voluntas, hoc ipso quod est radicata in hoc numero suppositi, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprij suppositi, juxta illud Philosophi: *Amabile bonum, unicuique verò proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale, ut creditoris, patris, benefactoris, &c. Et ideo Theologi collocant in ea justitiam, & ejus partes, non tantum subjectivas, nimirum commutativam, distributivam, legalem, & epikeiam, sed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem observantiam, religionem, &c. Per quod excluditur error Flamini, qui lib. 2. de fœlicitate, non sine temeritatis nota, ausus est dicere, *Errorem maximum esse, quod Philosophi et Theologi arbitrantur virtutes aliquas morales esse in voluntate.* 32

Dico tertiò, voluntatem respectu proprij boni, saltem ordinis naturalis, non indigere virtute, ac proinde omnes virtutes, respicientes hujusmodi bonitatem, residere duntaxat in appetitu sentiente. Ita communiter docent Thomistæ contra Scotistas, & Patres Societatis; videturque hæc sententia esse expressè Aristotelis, & D. Thomæ: Philosophus enim 3. Ethic. cap. 10. temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu sensitivo, solamque justitiam collocat in voluntate. Idem clarè docet S. Doctor quæst. 1. de virtutibus art. 5. ubi sic concludit *Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet charitas & iustitia, &c. Illas autem virtutes, quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipsis passionibus est quod est secundùm rationem, & ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cùm sit proprium obiectum voluntatis.* Quibus ultimis verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat. Nulla enim potentia eget habitu virtutis ad attingendum obiectum in ordine ad 33

quod

quod eſt per ſeipſam completa, determinata, & proportionata: Sed voluntas eſt completa, determinata, & proportionata ad attingendum bonum honeſtum propriſuppoſiti: Ergo non indiget habitu virtutis ad illud attingendum. Maior patet: habitus enim ad hoc tantùm requiritur, ut potentiam ultimò compleat & determinet ad attingendum objectum; unde ſi potentia per ſeipſam eſt completa & proportionata, ſuperfluè in ea ponitur habitus. Minor verò probatur: Tum quia bonum honeſtum propriſuppoſiti non excedit proportionem volentis, neque quantùm ad ſpeciem, cùm ſit ordinis naturalis, neque quantùm ad individuum, cùm non ſit alienum, ſed proprium ſuppoſiti appetentis Tum etiam, quia ſicut voluntas, ex quo eſt appetitus naturæ rationalis, naturâ ſuâ inclinatur & propendet in bonum ut ſic, ideòque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex quo eſt appetitus talis hominis, inclinatur ex ſe in bonum honeſtum talis ſuppoſiti: ſicut enim differentia individualis contrahit voluntatem ut ſic hæc numero, ita & eius inclinationem determinat ad bonũ huius ſuppoſiti.

34 Nec valet quod dicũt Adverſarii, voluntatem eſſe quidem naturaliter completam, determinatam, & inclinatam ad bonum phyſicum propriſuppoſiti, non tamen ad bonum morale, ſeu honeſtum. Non valet inquam, tum quia voluntas, cùm ſit inclinatio naturæ, rationalis, conſequens cognitionem intellectivam, debet habere ex ſe vim proportionatam ad attingendum bonum propriſuppoſiti rationi conſonũ; ſicut appetitus ſenſitivus ex eo quod eſt inclinatio naturæ ſenſitivæ, ſequens cognitionem ſenſitivam, habet ex ſe vim completam & proportionatam ad attingendum bonum ſenſibile ſeu delectabile propriſuppoſiti. Tum etiam quia, ut ſupra dicebamus, bonum morale & honeſtum propriſuppoſiti, non excedit virtutem volentis, neque quantùm ad ſpeciem, neque quantùm ad individuum.

Addunt aliqui, quod ſicut cogitativa ex conjunctione ad intellectum, & appetitus ſenſitivus conjunctione ad voluntatem, imperfectam vim quandam diſcurrendi, & modum aliquem libertatis participant: ita voluntas ex conjunctione quam habet cum intellectu, ut eſt regula humanorum actuum, mediante ſyndereſi, rectitudinem quandam naturalem ſortitur, per quam inclinatio ejus naturalis ad bonum honeſtum juvatur & completur De quo videri poſſunt Salmanticenſes hic diſp. 2 dubio 3. §. 1. ubi hanc doctrinam fuſè ac eruditè expendunt.

35 Non magis juvat alia reſponſio Adverſariorum, dicentium non ſufficere ad hoc quòd voluntas virtute non indigeat ad attingendum bonum honeſtum propriſuppoſiti, quòd poſſit abſolutè illud attingere, ſed inſuper requiri quòd poſſit facilè & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura ſua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facilè & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc reſponſio: nam ratio adducta probat, voluntatem poſſe attingere bonum honeſtum propriſuppoſiti, facilè, & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facilè & delectabiliter ad illud tendit; quia difficultas non poteſt provenire niſi ex exceſſu & improportione objecti cum potentia, vel quantum ad ſpeciem, vel quantùm ad individuum; adeòque ſi voluntas ſit completa & proportionata ex natura ſua ad attingendum bonum honeſtum propriſuppoſiti, taleque bonum neque quantùm ad ſpeciem, neque quantùm ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut ſuprà oſtenſum eſt, facilè & delectabiliter illud attinget, totaque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, ſe tenebit ex parte appetitus, in quo ſunt immoderatæ paſſiones, electionem boni honeſti impedientes vel retardantes: unde in ipſo quidem appetitu ſenſitivo ponendæ ſunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad ſubjiciendas vel moderandas hujuſmodi paſſiones, non verò in voluntate, in qua ſolùm collocatur juſtitia, cum alijs virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantùm ad individuum, ut in ſecunda concluſione declaravimus, & magis patebit ex ſolutione argumentorum.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

OBjicies primò: Intellectus ad quodcumque verum rectè attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipſa prima principia, tam ſpeculativa, quàm practica; nam ad ſpeculativa ponitur in habitus intelligentiæ, & ad practica ſyndereſis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honeſtum rectè attingendum, etiam ad bonum in communi: & ad bonum honeſtum propriſuppoſiti, indigebit habitu virtutis moralis. 36

Reſpondeo ex D. Thoma infrà quæſt. 62. art. 3. ad 1. & quæſt. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando conſequentiam, & paritatem: quia intellectus non eſt de ſe in actu primo completus ad cognoſcendum, ſed ſicut indiget ſpeciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas verò non indiget habitu inclinante in bonum honeſtum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cùm ſit eſſentialiter appetitus, quia cùm ſit eſſentialiter appetitus rationalis, eſt ex ſe in actu primo inclinata, reſpectu boni honeſti in communi; & cùm ſit appetitus rationalis talis ſuppoſiti, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur. 37

Objicies ſecundò: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum eliciente: Sed à voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honeſtum propriſuppoſiti, cum quis eligit ſumere cibum in debita quantitate & alijs circumſtantijs: Ergo & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari. 38

Confirmatur primò: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuoſis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur ſecundò: Voluntas per actus vitioſos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitij: Ergo per virtuoſos acquiret habitum virtutis. Conſequentia patet, tum à paritate rationis: tum etiam quia contraria debent verſari circa idem ſubjectum, atque adeo potentia, quæ poteſt eſſe ſubjectum vitij circa proprium bonum, etiam poterit eſſe ſubjectum contrariæ virtutis.

requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter prosequendum tale bonum. A

Respondeo quòd licèt voluntas in exercendo actu justitiæ, & reddendo unicuique quod suum est, patiatur aliquam difficultatem ex passionibus appetitûs sensitivi provenientem, hæc tamen non est tota difficultas quàm patitur: in exercitio illius actûs, sed simul cum difficultate illa extrinseca, ex passionibus appetitûs proveniente, habet aliam sibi intrinsecam, petitam ex excessu & improportione hujusmodi actûs, non quantùm ad speciem, sed quantùm ad individuũ; cùm enim cujuscumque voluntas sit radicata in hoc numero supposito, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprij suppositi, subindeque ex majori & vehementiori inclinatione, quam habet ad bonum proprium, à prosecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus justitiæ. Cæterum ad proprium bonum honestum voluntas nullam patitur difficultatem intrinsecam, ortam ex excessu & improportione illius, cùm tale bonum, neque quantum ad speciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; sed tota difficultas, quæ in hujus boni prosecutione reperitur, ex intrinsecis impedimentis, & passionibus immoderatis appetitus sensitivi provenit unde ad facilè & delectabiliter prosequendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, sed sumcit ponere in appetitu irascibili & concupiscibili virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius passiones cohibeantur, & temperentur. B C

44 Objicies quartò: Humilitas versatur circa bonum proprium; ponitur enim ad moderandum affectum spei, & appetitum propriæ excellentiæ, ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 161. art. 4. Sed humilitas residet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honestum. Major patet. Minor probatur. Idem est subjectum contrariorum: Sed superbia humilitati contraria est in voluntate, ut docet S. Doctor 2.2. quæst. 162. art. 3. & patet ex eo quòd in Angelis prævaricatoribus, in quibus non est appetitus sensitivus, superbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non verò in appetitu sensitivo residet. D

Respondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu sensitivo, solamque hanc posteriorem, quæ est pars potentialis temperantiæ, versari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentiæ absolutè sumptæ, non curando de subordinatione ad alium; illam verò quæ residet in voluntate, & est pars potentialis justitiæ, respicere bonum alienum, quia respicit proprium excellentiam, non absolute, sed ut subordinatam Deo, cùm inportet subjectionem hominis ad Deum, ut docet S. Thomas 2 2. quæst 161. art. 1. ad 5. his verbis: E

Humilitas secundùm quod est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam ad-hùc humiliando se subjicit.

DISPVTATIO III.

De distinctione virtutum.

Ad quæstionem 57. Divi Thomæ.

VARIÆ solent tradi divisiones virtutis in communi: sed cæteris clarior & compendiosior ea est, quam S. Doctor hic prosequitur, quâ scilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam distribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hic agemus: de Theologicis verò specialem Tractatum instituemus infra, post Tractatum de justificatione impii, & merito justi. Cui alium brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis eis oppositis, subnectemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De virtutibus intellectualibus.

VIrtus intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, sive speculativum, sive practicum; soletque dividi in quinque species, quæ vocantur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, ars, & prudentia. Ratio verò hujus divisionis hæc est: Cùm virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot esse debent virtutes intellectuales, quot sunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum sunt tantùm quinque enumerati: Ergo illi soli sunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quod certò & infallibiliter ab intellectu attingi potest, vel est universale, & consequenter necessarium, vel singulare & contingens? Si universale, vel est attingibile immediatè, vel absque medio, & ex sola terminorum notitia, ut sunt prima principia? & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel est attingibile mediatè, & per proprias causas, quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si verò causæ fuerint altissimæ & universalissimæ, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile? & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Præter has quinq; virtutes intellectuales, dantur alii habitus seu dispositiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis quia non attingunt infallibiliter verum, ut sunt fides humana, opinio, suspicio, dubium, solertia, &c. Differere verò in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non est hujus loci, cum de his agatur in Philosophi: unde sic solum varias illarum species & divisiones expendemus. 2

Habitus ergo primorum principiorum dividitur in intelligentiam, & synderesim. Illa attingit prima principia speculativa, quæ deservunt ad scientiarum acquisitionem: hæc verò prima principia practica, quæ ad rectam operationem & morum directionem conducunt; 3

& hæc tanquam nihil ſit aliud, intueri; temperantiæ, terrenas cupiditates non reprimere, ſed penitùs obliviſci; fortitudinis, paſſiones ignorare, non vincere; juſtitiæ, ita cum divina mente ſociari, ut ſervet perpetuum cum ea fœdus imitando.

9 Diſputant verò Theologi, an hæc diviſio ſit in diverſas ſpecies virtutis, ſed ſolùm in diverſos ſtatus ejuſdem virtutis? Quæ difficultas non procedit de virtutibus exemplaribus: cùm enim virtutes illæ non ſint humanæ, ſed divinæ, evidens eſt illas pluſquam ſpecie differre à noſtris. Solùm ergo quæritur de aliis tribus, quæ politicæ, purgatoriæ, & purgati animi dicuntur, an eſſentialiter differant, & dividant genus virtutis, an ſolùm accidentaliter, & penes diverſos ſtatus ejuſdem virtutis?

10 Reſpondeo breviter cum Cajetano & aliis Thomiſtis, has tres virtutes, politicas, purgatorias & purgati animi, non eſſe ſpecie diverſas, ſed diverſos ſtatus ejuſdem virtutis, ſecundum diverſas perfectiones; ſicut pueritia, adoleſcentia, & virilitas, non faciunt diverſos homines, ſed diverſos ſtatus ejuſdem hominis. Idem enim habitus qui initio ſunt virtutes politicæ, quia paſſiones ad medium rationis reducunt (per quod homo fit animal perfectè politicum, & rectè diſponitur ut benè ſe habeat in rebus humanis gerendis) perficiunt intantum ut paſſionum immoderantiam tollant, & tandem uſque adeo aſcendunt, ut animum omnino purgent à terrenis cupiditatibus, & paſſionum perturbationibus liberent.

11 Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas habemus in via, poſt reſurrectionem remanebunt in patria eædem ſpecie, & aliquando eædem numero: Sed in patria omnes ſunt purgati animi, in via autem ut plurimum politicæ, vel ad ſummum purgatoriæ: Igitur hæc diviſio eſt in diverſo ſtatus accidentales virtutis. Nec obſtat quod habeant diverſos actus: illi enim non differunt eſſentialiter, ſed tantum accidentaliter, quia ſemper producuntur ſub eadem ratione formali unius & ejuſdem virtuti.

12 Solet etiam dividi virtus moralis in heroicam & communem, ſeu vulgarem. Quæ diſtinctio ſumpta eſt ex Ariſtotele 7. Ethicorum, ubi cum diſtinxiſſet tria circa mores fugienda, vitium, incontinentiam, veritatem; vitio ait opponi virtutem, nempe vulgarem & communiter dictam, continentiæ verò incontinentiam; tandem veritati (quæ eſt ſtatus viri deterrimus & immanis, quo homo in beſtiam prope degenerat) virtutem heroicam, quæ ſive ob excellentiam operis, ſive ob circumſtantiam intervenientem, quæ opus reddat difficillimum, erumpit in actum ſuperantem communem modum operandi humanum.

Hæc etiam diviſio non eſt eſſentialis, ſed duntaxat accidentalis: cum enim ſit eadem virtutis communis & heroicæ ratio motiva, eadem item utriuſque natura & ſubjectum, non eſt unde eas virtutes ſecernamus ſpecie, ſed ſufficit ſi ſtatu & perfectione accidentali diſtinguantur; quo pacto vir à puero perfectione eſſentiali non differt, ſed ſtatu intra eandem ſpeciem vario.

DISPUTATIO IV.

De virtutibus moralibus infuſis.

Ad quæſtionem 63. Divi Thomæ.

HUIC uſque egimus de virtutibus moralibus acquiſitis, quæ à ratione naturali dependent, & ex ejus influxu in nobis cauſantur: nunc diſputandum eſt de aliis virtutibus moralibus, quæ ab aliquo alio altiori principio, ſcilicet Deo, cauſantur in nobis, & unà cum gratia habituali infunduntur, ideòque infuſæ appellantur; de quibus diſſerit S. Thomas hîc quæſtione 63. art. 3. & 4.

ARTICULUS PRIMUS.

An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ?

QUòd dentur virtutes aliquæ per ſe infuſæ, nempe Theologicæ, fides, ſpes, & charitas, certum & indubitatum eſt apud Theologos, ac definitum in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. his verbis: *In ipſa juſtificatione cum remiſſione peccatorum hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Jeſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Unde ſolùm difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an præter virtutes Theologicas, dentur etiam virtutes morales per ſe infuſæ cum gratia ſanctificante, & cum ea indiſſolubiliter diſtinguantur? Ad cujus evidentiam.

Sciendum eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe infuſa dupliciter, vel per ſe, vel per accidens. Eſt infuſa per ſe, quando ex propria natura habet ut à ſolo Deo effectivè producatur, quia eſt ordinis ſupernaturalis & divini. Et hoc modo charitas, & aliæ virtutes Theologicæ, dicuntur per ſe infuſæ, quia à natura nulla ſunt indita principia, quibus acquirantur. Dicitur autem virtus infuſa per accidens, quando ex propria natura habet ut poſſit per actus noſtros acquiri, & tamen per accidens, ex aliqua diſpenſatione divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur infuſæ primo Parenti, & etiam Chriſto Domino, virtutes ex genere ſuo acquiſibiles. Præſens ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc ſecundo modo infuſis, ſed de virtutibus moralibus infuſis per ſe, ſeu quæ de ſe, & ex natura ſua petunt à Deo infundi. Has enim negant Scotus, & ejus diſcipuli; admittunt veri cæteri Theologi, cum S. Thoma hic art. 3. Scoti ſententiam, ut erroneam, vel temerariam, aut ſaltem ut omnino improbabilem, poſt definitionem Clementis V. in Concilio Viennenſi, rejicientes.

curæ. Sed in ordine naturæ perficitur homo non A
ſolùm circa finem ultimum, quod habet à naturali ſyndereſi, naturalique rectitudine voluntatis, ſed etiam circa fines non ultimos, quod habet per virtutes morales acquiſitas: Ergo ſimiliter in ordine ſupernaturali utramque perfectionem habere debet, ſubindeque ordini gratiæ debentur non ſolùm virtutes Theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſed etiam virtutes morales infuſæ, quibus in ordine ſupernaturali perficiatur in ordine ad media, quæ ad illam conducunt. Virtutes enim morales acquiſitæ, cùm ſint ordinis naturalis, & à prudentia naturali regulentur, nec finem ſupernaturalem, nec media ad illum conducentia valent attingere. B

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: 7
Natura humana v. g. eſt radix omnis perfectionis, quæ ſibi debetur, ſive circa finem, circa media, ideoque nulla eſt virtus acquiſita, quæ non ſit aliquomodo à tali natura mediante dictamine prudentiæ, & influxu rationis: Ergo ſimiliter gratia debet eſſe radix omnis perfectionis, omnisq; virtutis ſibi debitæ; aliàs ipſa erit ſibi minùs ſufficiens, illiusque ope indigebit: Cùm igitur gratiæ debeantur non ſolùm virtutes perficientes hominem circa ultimum finem ſupernaturalem, quæ ſunt virtutes Theologicæ, ſed etiam perficientes circa media; quæ ſunt virtutes morales, debent omnes ab ipſa gratia oriri, atque adeo præter virtutes Theologicas admitti debent virtutes morales ſupernaturales, & infuſæ. C

Reſpondent primò Adverſarii, virtutes mora- 8
les acquiſitas ſufficienter elevari per imperium charitatis ad attingenda media ſupernaturalia, neceſſaria pro obtinendo fine ſupernaturali, ſubindeque virtutes morales infuſas, ad hoc non eſſe neceſſarias, nec ordini gratiæ debitas.

Sed contra primò: Licèt per imperium charitatis virtutes morales acquiſitæ eleventur ad finem ſupernaturalem, ad illum tamen elevantur ut quid improportionatum & inferioris ordinis, tantùmque eis imperat charitas, ut extraneis miniſtris & alienis inſtrumentis: Ergo niſi dentur virtutes morales infuſæ ex propria natura aptæ D
natæ charitati inſervire, & operari propter ejus finem, non manebit ſupernaturalis ordo perfectus.

Contra ſecundò: Licèt charitas de virtutibus moralibus acquiſitis relationem ad finem ultimum tanquam ad finem extrinſecum, non tamen immutat earum objecta, neque facit, ut attingant in noſtris operationibus medium; quod ratio ſupernaturalis conſtituit, quod eſt bonum ſupernaturale honeſtum; aliàs tales virtutes non modò quoad relationem charitatis; ſed etiam quoad tendentiam ad objectum, & ſecundùm ſuam ſubſtantiam eſſent ſupernaturales: Ergo ex eò quod charitas imperet virtutibus moralibus acquiſitis, non tollitur neceſſitas virtutum moralium infuſarum, quibus medium ſupernaturale attingitur.

Tertiò: ut virtus acquiſita, v. g. fortitudo, E
poſſit imperari à charitate, debet priùs naturâ imperari à fortitudine infuſa, ita ut hoc imperium ſit diſpoſitio ad illud: cùm enim virtus acquiſita, & ejus actus ſint infimum in ordine morali, & virtus charitatis ſupremum, nequit ab illis ad hujus imperium perveniri, niſi per aliquod medium, quod eſt virtus moralis infuſa. Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ, quæ infima movet per media, & hæc per ſuperiora. Deficiente ergo virtute morali infuſâ, non poſſet motio charitatis ad acquiſitam pertingere, neque ejus actum meritorium reddere; ut expreſsè docet S. Thomas quæſt. de virtutibus art. 10. ad 4. his verbis: *Cùm nullum meritum ſit ſine charitate actus virtutis acquiſitæ non poteſt eſſe meritorius ſine charitate. Cùm charitate autem ſimul infunduntur aliæ virtutes: undè actus virtutis acquiſitæ non poteſt eſſe meritorius, niſi mediante virtute infuſâ; nam virtus ordinata in finem inferiorem, non facit actum ordinatum ad finem ſuperiorem, niſi mediante virtute ſuperiori.*

Reſpondent ſecundò Adverſari, ad attin- 9
genda media ſupernaturalia ſufficere Spiritus ſancti dona.

Sed contra: Dona Spiritus ſancti ponuntur ſolùm ad operandum modò extraordinariò, etiam intra ordinem ſupernaturalem, ex inſtinctu ſcilicet & motione ſpeciali Spiritûs ſancti, ut dicemus in ultima diſputatione: Ergo præter dona admitti debent virtutes morales infuſæ ad operandum modò ordinariò intra ordinem ſupernaturalem.

Secunda ratio eſt, quàm D. Thomas hîc art. 10
aſſignat. Virtutes Theologicæ ſe habent in ordine gratiæ, ſicut ſe habent ſyndereſis & appetitus naturalis beatitudinis in ordine naturæ; nam ſicut per hæc principia naturalia ordinatur creatura intellectualis ad finem naturalem, ſic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem ſupernaturalem: Sed ex efficacia horum principiorum naturalium habentur virtutes morales ordinis naturalis, ac proinde acquiſitæ, ut communiter conceditur: Ergo cùm non ſit minor efficacia virtutum Theologicarum, ex illis procedunt virtutes morales ejuſdem ordinis, in eodem inſtanti cum ipſis infuſæ; quicquid enim eſt in nobis ordinis ſupernaturalis, debet à Deo ut authore ſupernaturali produci, ac nobis infundi.

Tertia ratio: Tot debent poni potentiæ & 11
habitus, quot ſunt objecta formaliter diſtincta: Sed in materia morali, circa quam verſantur virtutes morales, dari poteſt duplex obiectum formaliter diverſum, unum naturale, & aliud ſupernaturale: Ergo etiam diſtingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales & acquiſitas, admitti aliæ, quæ ſint ſupernaturales & infuſæ. Major conſtat: unitas enim & diſtinctio ſpecifica potentiarum & habitum ſumitur ex unitate & diſtinctione objectorum formalium, ut docetur in Philoſophia. Minor verò ſuadetur: Objectum formale virtutis moralis eſt medium per prudentiam & rectam rationem in paſſionibus & operationibus humanis conſtitutum: Sed tale medium poteſt eſſe duplex, naturale ſcilicet, & ſupernaturale: Ergo & objectum formale virtutum moralium. Minor probatur: nam ſi prudentia innixa principiis practicis naturalibus, per ſyndereſim cognitis, dictet & conſtituat tale medium, illud erit naturale; ſupernaturale verò, ſi conſtituatur à prudentia ſupernaturali & infuſa, quæ innititur virtuti Theologicæ fidei: hæc enim ſe habet in ordine ſupernaturali ut ſyndereſis.

Poteſt hoc variis exemplis illuſtrari & decla- rari. Primum eſt in materia temperantiæ:

neque ipſa virtus. Major patet : virtus enim per ſe infuſa eſt quoad ſubſtantiam ſupernaturalis; virtus autem ſupernaturalis quoad ſubſtantiam debet habere objectum & motivum intrinſecum ſupernaturale. Minor etiam manifeſta videtur : nam motivum intrinſecum temperantiæ eſt mediocritas in cibo & potu : Sed hæc non excedit ordinem naturæ, ſicut nec materia, in qua reperitur: Ergo &c. A

19 Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem diſtinguo Minorem: mediocritas ut conſtituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem non excedit ordinem naturæ, concedo Minorem : ut conſtituta per prudentiam infuſam, & in ordine ad finem ſupernaturalé nego Minoré & Conſequentiã. B

20 Objicies tertiò: Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent à juſtificato vitia præexiſtentia; contraria enim non poſſunt eſſe ſimul, ſed mutuò ſe expellunt: At hoc eſt contra manifeſtam experientiam; videmus enim recenter juſtificatos manere per aliquod tempus ita vitiis affectos, proclivesque ad peccandum, ſicut antea. Ergo &c.

21 Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 4. diſt. 14. qu. 2. art. 2. ad 4. vitia non habere formalem oppoſitionem cum virtutibus infuſis : C Tum quia opponuntur formaliter virtutibus acquiſitis; uni verò unum tantùm eſt contrarium, ut ait Ariſtoteles 1. de cœlo cap. 2. Tùm etiam, quia oppoſitio formalis non reperitur niſi inter ea, quæ ſunt ejuſdem generis : vitia autem non ſunt ejuſdem generis cùm virtutibus infuſis, cùm vitia ſint ordinis naturalis, virtutes verò infuſæ ſupernaturalis; & naturalia, ac ſupernaturalia non ſolum differant genere proximo, ſed etiam remoto, ut plures graviſſimi Theologi docent. Undè nihil mirum ſi vitia adhuc remaneant introductis virtutibus infuſis.

Addit idem S. Doctor quæſt. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. *In eo, qui habet habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infuſæ habitus intemperantiæ in ratione habitûs, ſed in via corruptionis quaſi diſpoſitio quædam:* D *diſpoſitio autem non contrariatur habitui perfecto. De quo fuſiùs in tractatu de vitiis & peccatis.*

Diſp. 1. art. 1.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò : virtutes morales per ſe infuſas diſtingui ſpecie ab acquiſitis : reſpiciunt enim objecta formaliter diverſa, ut in ſecunda ratione oſtendimus, & declarat D. Thomas qu. 1. de virtut. art. 10. ad 8. his verbis : E *Temperantia infuſa & acquiſita conveniunt in materia, utraque enim eſt circa delectabilia tactûs, ſed non conveniunt in forma effectus, vel actûs : licèt enim utraque quærat medium, tamen aliâ ratione quærit medium temperantia infuſa, quam temperantia acquiſita : nam temperantia infuſa exquirit medium ſecundùm rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem : temperantia autem acquiſita accipit medium ſecundùm inferiores rationes in ordine ad bonum præſentis vitæ.*

22

23 Inferes ſecundò, virtutes morales infuſas infundi ſimul cum gratia ſanctificante in inſtanti juſtificationis : tùm quia ſunt proprietates gratiæ : tùm etiam quia cùm homo in eo inſtanti conſtituitur in eſſe, & vita ſupernaturali, debent ei ex tunc conferri principia ad omnes operationes hujus ordinis, ſubindeq; non ſolùm virtutes Theologicæ, ſed etiam morales infuſæ. Addo quòd in inſtanti juſtificationis totus homo interiùs ſanctificari & renovari debet, tàm ſecundùm animam, quàm ſecundùm potentias, omnique gratiæ ſuppellectili exornari : ſicut autem anima ornatur per gratiam ſanctificantem, ſic potentiæ per omnes virtutes, atque adeo debent hæ ſimul cum illa infundi. Undè D. Thomas infra q. 65. art. 3. in corp. *Oportet quòd cum charitate ſimul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit ſingula genera bonorum operum.*

Inferes tertiò, in quolibet juſto tot ad minùs dari virtutes morales infuſas, quot acquiſitas : 24 eædem enim materiæ, quæ ut regulatæ per rationem, & prudentiam naturalem, ſunt objecta virtutum moralium acquiſitarum ut regulatæ per rationem ſupernaturalem & prudentiam infuſam ſunt objecta formalia virtutum moralium infuſarum.

Quæres, utrum per actûs virtutum infuſarum frequentatos generetur aliquis habitus? Reſpon- 25 deo negativè. Etenim vel talis habitus eſſet ejuſdem ſpeciei cum infuſo? & hoc non, quia duo accidentia ſolo numero diſtincta nequeunt eſſe in eodem ſubjecto, ſaltem naturaliter : vel eſſet diverſæ ſpeciei? & hoc etiam dici non poteſt, quia actus generant habitus ſibi ſimiles; adeoque cum actus virtutum infuſarum ſint intrinſecè, & eſſentialiter ſupernaturales, non poterunt generare habitum naturalem, & diverſæ ſpeciei. Fateor tamen, hoc ipſo quòd aliquis frequentat actus virtutum infuſarum, ipſum diſponi & facilitari, ut circa eandem materiam poſſit ex motivo naturali operari per virtutem acquiſitam; ideoquè ex uno motivo facilè tranſire ad aliud, & virtutem acquiſitam circa eandem materiam generare. Ex quo facilè intelliges id, quod habet S. Thomas qu. 17. de verit. art. 1. ad 4. ſecundo loco poſitum, nimirum per actus charitatis & aliarum virtutum infuſarum gigni habitum : non enim vult quòd formaliter per illos actus generetur, ſed diſpoſitivè ſolùm, quatenùs per frequentationem actuum ex motivo ſupernaturali facilitari quis poteſt circa talem materiam, ut ſub motivo naturali in illam feratur: ſic enim credens per fidem infuſam, & ex motivo ſupernaturali res ab Eccleſia propoſitas, facilitatur ad eas credendas ex motivo fidei humanæ, putà quia ſic à parentibus accepit.

ARTICULUS II.

An virtutes morales infuſæ, quæ ſunt circà paſſiones, in appetitu ſenſitivo ſubjectentur?

CErtum eſt virtutes morales infuſas, quæ verſantur circa actiones, quæ ſunt ad alterum, 26 ut juſtitiam & partes ejus, in ſola voluntate recipi; appetitus enim ſenſitivus ob ſuam materialitatem poteſt tantùm attingere bonum proprium non autem bonum alienum, maximè ſi ſit ſupernaturale. Undè præſens difficultas reducitur ad virtutes morales infuſas, quæ ſunt

circa paſſiones, quales ſunt fortitudo, & temperantia, & aliæ virtutes eis annexæ. Ratio verò dubitandi eſt, quia virtutes morales infuſæ ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam: Sed virtutes ſupernaturales quoad ſubſtantiam non videntur poſſe ſubjectari in appetitu ſenſitivo; quia quod in eo recipitur debet eſſe materiale, virtutes autem ſupernaturales immateriales ſunt, cùm ſupernaturalitas ſit ſupra totum genus corporeum. & omnia hujus generis accidentia: Ergo virtutes morales infuſæ, quæ ſunt circa paſſiones, non poſſunt ſubjectari in appetitu ſenſitivo. Nihilominùs.

28 Dico, virtutes morales infuſas, quæ verſantur circa paſſiones, ut fortitudinem & temperantiam cum earum partibus, in appetitu ſenſitivo, non vero in voluntate ſubjectari. Ita expreſsè docet D. Thomas variis in locis: nam infra quæſt. 85. art. 3. aſſignans ſubjectum omnium virtutum moralium, quæ erant in ſtatu juſtitiæ originalis, ac proindè tàm ſupernaturalium, quàm naturalium, ſic ait: *Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ poſſunt eſſe ſubjecta virtutum, ſcilicet ratio in qua eſt prudentia, voluntas in qua eſt juſtitia, irraſcibilis in qua eſt fortitudo, concupiſcibilis, in qua eſt temperantia.* Idem docet quæſt. de virtutibus art. 10. ad 11. ubi dicit, quòd fortitudo & temperantia, virtutes infuſæ, ſunt in appetitu ſenſitivo. Cùm enim ſibi obje ciſſet, virtutem infuſam ex Auguſtino eſſe bonam mentis qualitatem, ac proinde debere ſubjectari in parte rationali, ſic reſpondet: *Irraſcibilis & concupiſcibilis accipiunt nomen rationis, vel rationalis, inquantùm participant aliqualiter rationem, inquantùm obediunt ei: illa ergo ſecundùm eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum ſit, quod Auguſtinus dicit, quòd virtus infuſa eſt bona qualitas mentis.* Igitur manifeſtum eſt juxta D. Thomæ doctrinam, fortitudinem & temperantiam infuſam in appetitu irraſcibili & concupiſcibili ſubjectari.

29 Ratio etiam id ſuadet: In ea enim potentia ſubjectantur virtutes, cujus ſunt actus proprii illarum; nam virtutes dantur potentiæ operativæ, quando non eſt naturaliter rectificata in ordine ad proprios actus, ſeu ut tales actus ab ea procedant omnino perfecti. Sed actus virtutum moralium infuſarum, quæ verſantur per ſe primo circa paſſiones, ſunt actus proprii appetitus ſenſitivi cùm ſint paſſiones, moderatæ talis appetitus ſecundùm prudentiam infuſam, ut moderata audacia, moderatus timor &c. hæ quippe paſſiones moderatæ ex motivo ſupernaturali, ac ita rectificatæ in ordine gratiæ ſunt actus virtutum moralium infuſarum; moderatæ verò ex motivo naturali, ac ita rectificatæ tantùm in ordine naturæ, ſunt actus virtutum moralium acquiſitarum: Ergo virtutes morales infuſæ, quæ verſantur per ſe primò circa paſſiones; ut fortitudo & temperantia cum earum partibus ſubjectantur in appetitu ſenſitivo.

Ad rationem verò dubitandi initio propoſitam dupliciter reſponderi poteſt: Primò cum Salmanticenſibus, virtutes morales infuſas eſſe corporeas, ſubindeque in appetitu ſenſitivo poſſe ſubjectari. Nec obſtat quod virtutes illæ ſint ſupernaturales; corporeum enim non excluditur ſecundùm ſe totum à ratione ſupernaturalitatis, ut patet in modo præſentiæ corporis Chriſti ad ſpecies Sacramentales, qui eſt verè corporeus, utpote receptus in corpore, & ab eo dependens, & tamen nullus dicere audebit modum illum eſſe naturalem. Similiter unio, qua tale corpus in triduo mortis manſit Verbo hypoſtaticè unitum, prout ex parte corporis ſe tenebat, fuit quid corporeum propter ſimilem rationem dependentiæ à corpore, & tamen, cùm eſſet ordinis hypoſtatici, non ſolùm ordinem naturæ, ſed etiam gratiæ excedebat: Igitur propter ſolam corporeitatem non debet aliquid à ſupernaturali ordine excludi. Neque etiam eſt contra rationem rei corporeæ, excedere in perfectione aliquam rem ſpiritualem: quia licèt ſpirituale ex parte ſubjecti corporeum excedat, iſtud tamen per ordinem ad terminum, vel objectum quod reſpicit, ita dignificari & elevari poteſt, ut ſimpliciter ſit nobilius, nullique creatæ, vel creabili ſubſtantiæ debeatur, in quo ratio ſupernaturalitatis conſiſtit.

Hæc ſolutio & doctrina probabilitate non caret: plures tamen paritur difficultates & inſtantias, ex eo præſertim quod virtutes infuſæ ſint proprietates gratiæ ſanctificantis, ſubindeque ejus naturam ſapere debeant; unde cum gratia ſit qualitas immaterialis & ſpiritualis quoad ſubſtantiam, idem de virtutibus infuſis videtur dicendum. Quare

Secundò, & fortè meliùs reſpondetur, virtutes infuſas appetitui ſenſitivo eſſe formaliter immateriales, & corporeas tantùm eminenter, & ut quo. Sicut enim anima rationalis eſt formaliter ſpiritualis, & ſimul corporea ut quo, & virtualiter, quia ſub ratione altiori confert effectum formalem formæ corporeæ: ita ſimiliter, quia virtutes infuſæ appetitui ſenſitivo ſub eminentiori ratione participationis divinæ ſupernaturalitatis conferunt ſuum effectum formalem, qui quantũ ad aliquid non excedit proportionem virtutis corporeæ (ſcilicet inclinare ad medium in paſſionibus; ad quod inclinant etiam virtutes acquiſitæ, quamvis longè diverſo modo, quia iſtæ ad illud ut naturale purè, virtutes verò infuſæ ad idem ut ſupernaturale inclinant) ſunt formaliter immateriales, & ſimul corporeæ virtualiter & ut quo: undè qua ſpirituales formaliter dicunt habitudinem ad prædictum medium, ut ſupernaturale & proportionatum fini ultimo ſupernaturali; quatenùs verò corporeæ ut quo, reſpiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud, quod pertinet ad objectum proprium ipſius, & in appetitu ſenſitivo ſubjectantur, ſicut anima rationalis, ex eo quod eſt corporea ut quo, & virtualiter, dicit habitudinem ad materiam tanquam ad proprium ſubjectum informationis, quamvis ab ea non dependeat ſecundùm ſuum eſſe, ex eo quod eſt ſubſiſtens.

DISPVTATIO V.

De proprietatibus virtutum.

Ad quæſt. 64. & tres ſequentes.

QUATUOR hîc explicat D. Thomas virtutum proprietates. Prima eſt, quòd conſiſtunt in medio: Secunda, quòd ſunt inter

ter se connexæ : terra, quod sunt inæquales ; quarta, quod durant post hanc vitam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac disputatione differendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum virtutes consistant in medio?

1 NOtandum primò, seu potiùs recolendum ex dictis supra disp. 3. esse genera virtutum : aliæ enim sunt morales, aliæ intellectuales, aliæ Theologicæ : unde ad plenam retolutionem difficultatis propositæ discutiendum est, an omnes illæ B virtutes consistant in medio ?

2 Notandum secundò, duplex medium à Theologis solere distingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non est ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, aliisque circunstantiis, sed variatur pro loco, tempore, & persona, dicturque medium rationis, non quia non sit ipsarum rerum, sed quia pensatis omnibus debet prudentis arbitrio definiri. Medium verò rei dicitur illud quod ita est ex natura rei determinatum & fixum, ut sit semper unum & indivisibile, nec varietur pro loco, tempore, aut persona.

C

3 Dico primò, virtutes omnes morales consistere in medio. Ita communiter Philosophi, Theologi, & SS. Patres, qui passim docent virtutem in medio seu mediocritate consistere. Unde Plato, ut est apud Apuleiũ libro de Philosophia, virtutes, & summitates vocabat & medietates : summitates quidem, quòd vitiorum ordini è regione oppositæ, longè emineant : medietates autem, quòd in meditullio quodam vitiorum sint sitæ. Theagenes verò Pithagoræus libro de virtutibus, præter cætera in hanc rem insignia, diserte tradit virtutem nihil aliud esse, quàm habitum ejus quod decorum est : decorum autem esse ait, quod neque excedit, neque deficit, D sed est in medio situm. Et concinit Isidorus Peluliota libro 3. epist. 131. ubi hæc scribit : *Vt corporea pulchritudinis norma, membrorum apta proportio est : ita etiam extrema spiritualis pulchritudinis linea in virtutum mediocritate consistit. Nam si extremitates, ut quidam sapientes viri pronunciarunt, in vitium degenerant (cupiens enim quispiam probus rei familiaris dispensator esse, in tenacitatem & avaritiam labitur; cupiens liberalis esse, in prodigalitatem cadit; unde etiam virtutes mediocritates esse definiverunt ; inter superstitionem enim & impietatem medium locum obtinet pietas) haud absre Sapiens quoque monuit, Noli esse justus multum.*

Astipulatur etiam S. Bernardus lib. 5. de consid. cap. 8. ubi laudato illo Philosophi effato, *Nequit minus*, subdit, hoc medullitum, omnium quodammodo intimam vim, & vitam esse ac medullam virtutum. *Quid enim* (inquit) *tam instituit, quàm modus? Alioquin si quid extra modum reliquit, non planè cuique tribuit quod suum est, quod tamen ejus ipsius est facere. Quid tam rursum temperantiæ, quæ non aliunde profectò temperantia est, nisi quòd nihil immoderatum admittit? Sed pute fatebere etiam non minùs esse fortitudinis, cùm vel maximè ipsa sit, quæ ab irruentibus vitiis, & quasi hinc inde suffocare conantibus, purum illud potenter eruit, & vindicat in quoddam stabile fundamentum boni, sedemque virtutis.*

Eodem spectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam instituit S. Augustinus lib. de quantitate animæ cap. 16 quòd nimirum sicut totus circulus æqualiter se debet habere ad medium, sive ad centrum ; ita & virtus ad suum medium, adeò ut nulla ex parte aliquid minùs eveniat. Eadem comparatione utitur Aristoteles 2. Ethic. cap. 9. ubi ait quod sicut circuli medium deprehendere, non cujusliber, sed scientis solummodo est ; sic quoque irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cujusliber est, & facile. At cui, & quantùm, & quando, & cujus causâ, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujuslibet, nec facile est.

Demum Cyprianus carmine ad Senatorem apostatam, ad eandem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus excessum, & quidquid à medio exorbitat, nocivum & vitandum ; subindeque moderamen amabile, ac per utile esse ostendit.

Omne quod est nimium, contra cadit : unum operantur.
Et calor & frigus ; sic hoc, sic illud adurit ;
Sic tenebræ visum, sic sol contrarius aufert.
Et pariter laedunt gelidum fervensque lavacrum.
Escâ alitur corpus, corpus corrumpitur escâ.
Vimque suam minuit, si quid potenditur ultrà.
Me Dea sic docuit, MODERAMEN AMABILE *dixit.*

Ratio etiam suffragatur : Nam ut discurrit D. Thomas hic qu. 64. art. 1. Virtus moralis constituitur per conformitatem ad regulam rationis : Sed virtus quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio : Ergo & virtus moralis. Major patet, Minor probatur. Regula rationis quandam constituit mensuram in objecto, à qua mensura recedunt duo extrema, unum per excessum, seu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Aristoteles, per nimium & parum : Ergo virtus, quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio ; quia versatur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum. Quod ut magis explicetur.

Observandum est cum Cajetano, virtuti posse 5 dupliciter medium assignari : Primò ex parte ipsius virtutis, ut cùm mediat inter duo vitia, extremè opposita, alterum per excessum, alterum per defectum ; sicut temperantia inter luxuriam & insensibilitatem, humilitas inter pusillanimitatem & superbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem ; & hoc appellat Cajetanus consistere in medio *essentialiter*. Secundò ex parte actus & objecti, quia inclinat ad actum commensuratum & adæquatum regulæ rationis : nam quia inter excessum & defectum ab aliqua mensura medium est æqualitas, omnis actus commensuratus regulæ rationis dicitur in medio ipsius rationis consistere ; & hoc vocat idem Author consistere in medio *causaliter*, quia nihil aliud est, quàm virtutem causare actum, in medio rationis constitutum. Cùm ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio consistere, non intelligitur de primo modo, sed de secundo ; quia licet omnium virtutum actus debeant à ratione regulari, eique perfectè commensurati ; sunt tamen ali-

aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extremè oppoſita, unum per exceſſum, alterum per defectum, ut de juſtitia ſtricta & rigoroſa docet D. Thomas in quæſtione de virtutibus art. 13. ad 12.

Dico ſecundò, omnes virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, conſiſtere in medio rationis; juſtitiam verè, cum ſuis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hîc art. 2.

6. Prima pars concluſionis probatur: Medium rationis eſt illud quod à ratione taxatur: Atqui in materia paſſionum medium non eſt taxatum ex natura rei, ſed taxatur per rationem, juxta uniuſcujuſque diſpoſitionem, & attentis omnibus circunſtantiis loci, temporis &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantiæ non eſt certa quantitas cibi omnibus accommodata ut ſint temperantes; ſed variatur in diverſis, juxta diverſam complexionem, imò & in eodem, pro diverſis temporibus & circunſtantiis: Ergo virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia, conſiſtunt in medio rationis.

7 Secunda etiam pars ſuadetur: Juſtitia habet facere æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas eſt medium rei, utpote cùm ſit ex natura rei taxata, & per comparationem rei ad rem, non autem ad ſubjectum operans: Ergo juſtitia in medio rei conſiſtit.

8 Advertè autem hanc æqualitatem eſſe duplicem: unam ſcilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit juſtitia commutativa, quâ redduntur v. g. centum pro centum: aliam quæ eſt proportionis ad proportionem; & hæc ſervatur à juſtitia diſtributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, ſed unicuique juxta ſuam conditionem vel meritum; ita ut tantùm proportionaliter recipiat miles, quantùm tribunus ut tribunus; vel ſi habenti meritum ut octo, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

9 Advertè etiam, quod licèt juſtitia ex ſua ſpeciali ratione reſpiciat medium rei, quia non aliud præcisè attendit, quàm æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis reſpicit etiam medium rationis; cùm actus juſtitiæ ſit ut & aliarum virtutum moralium, debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum ſuo tempore, & loco, & cum debita intentione, ſatisfaceret quidem præcepto, ſed non faceret actum juſtitiæ. In hoc ergo juſtitia à cæteris virtutibus moralibus differt, quod iſtæ conſiſtunt in medio rationis tantùm, illa verò in media rationis & rei ſimul.

10 Dico tertiò, virtutes intellectuales in ſuo genere conſiſtere in medio. Eſt Ariſtotelis 2. Ethic. cap. 6. & D. Thomæ hic art. 3.

Probatur breviter: Virtus cujus objectum mediat inter duo extrema, nempe inter exceſſum & defectum, conſiſtit in medio. Sed objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema &c. Ergo virtutes intellectuales conſiſtunt in medio. Major patet, Minor probatur. Objectum virtutum intellectualium eſt verum, quod eſt bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; veritas enim lædituſ, ſive affirmando pluſquam res habet, ſive minùs quàm habet, ſeu negando quod habet: Ergo objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter exceſſum & defectum.

11 Ad majorem hujus concluſionis intelligentiam, advertendum eſt, hoc inter virtutes intellectuales ſpeculativas & practicas diſcrimen intercedere, quòd illæ habent medium rei; quia verum, quod eſt illarum objectum, eſt independens à determinatione rationis, & per conformitatem intellectûs ad ipſas res conſtituitur: iſtæ verò habent medium rationis; nam medicina v.g. non ſemper dictat ſumendam eſſe potionem in hac determinata quantitate, ſed ſecundùm complexionem infirmi.

12 Advertendum etiam, inter virtutes intellectuales, prudentiam ſpeciali modo conſiſtere in medio: habet enim medium non ſolùm generali ratione quâ cæteræ, ſed etiam ſpeciali quatenus ejus objectum eſt objectum virtutum moralium, quod in medio conſiſtere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen diſcrimine (ut obſervat D. Thomas hic art. 3.) quod medium in virtutibus moralibus ſe habet per modum regulati & menſurati, in prudentia verò per modum regulantis & menſurantis; quippe cùm illa ſit virtutum moralium regula & menſura.

Dico quartò, virtutes Theologicas non conſiſtere in medio per ſe, ſed ſolùm per accidens. Ita D. Thomas art. 4.

13 Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per ſe conſiſtunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per exceſſum, per defectum, ut patet in exemplis ſupra adductis: Sed licèt aliquis poſſit peccare per defectum contra virtutes Theologicas non tamen per exceſſum; neque enim aliquis poteſt excedere in credendo revelatis à Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, ***Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere***: & in ſerm. ad Fratres de monte Dei, ***In dilectione Dei non alia diſcretio eſt, niſi ut ſicut ille, cùm dilexiſſet nos, in finem dilexit nos; ſic ſi fieri poteſt, nos infinite diligamus eum, nam beatus vir qui in mandatis ejus cupit nimis***: Ergo virtutes Theologicæ non conſiſtunt in medio, per ſe, & ex parte objecti.

14 Quod verò per accidens, & ex parte ſubjecti, medium requirant, ex eo patet, quod debemus ferri in Deum credendo, ſperando, & amando, ſecundùm menſuram noſtræ conditionis, & noſtri ingenij vires; non verò nimio conatu, adeò ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde ſubdit Doctor melliſluus poſt verba relata: ***Sed cum nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, et regulas habere debet actio operantis.*** Quibus verbis apertè declarat, quod licèt charitas non pendeat per ſe à dictamine prudentiæ, per accidens tamen & quantùm ad exercitium, ab illo dependet, inquantum prudentia dictat hic & nunc actum illius eſſe exercendum, ſubindeque in exercitio hujus virtutis modum aliquem ac moderamen eſſe ſervandum.

ARTI-

Digitized by Google

ARTICULUS II.

An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?

15 DIxi virtutes morales: Quia si sermo sit de intellectualibus, sive practicis, sive speculativis, manifestum est non esse inter se connexas, sed posse unam sine aliis reperiri, ut scientiam sine prudentia, vel artem sine scientia. Similiter etiam constat virtutes Theologicas non habere necessariã inter se cõnexione: cùm fides & spes possint esse sine charitate, ut patet in peccatore fideli. Unde Tridentinum sess. 6. can. 28. *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul & fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantùm ad essentiam, aut in statu imperfecto consideratas, sed prout sunt in statu perfecto. Quod ut magis declaretur.

16 Advertendum est, virtutes morales posse dupliciter considerari; vel ut perfectas quantùm ad statum, quando scilicet ita firmiter actuant subjectum, ut omnibus rectitudinem impedientibus facilè possit obsistere: vel ut imperfectas, quando scilicet sunt in subjecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta.

17 Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hic qu. 65. art. 1. virtutes imperfectas non esse necessariò adinvicem connexas. Idque experientia satis convincit, cùm videamus multos esse promptos, non solùm ex naturali complexione, sed etiam ex quadam assuetudine acquisita, ad opera misericordiæ, qui tamen non sunt prompti ad opera castitatis. Unde præsens controversia & difficultas procedit solùm de virtutibus moralibus secundum statum perfectis. Has enim Scotus Vazquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alij negant habere inter se necessariam connexionem: affirmant verò cæteri Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum S. Thoma citato. Unde fit.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & SS. Patrum testimonio illustratur.

18 DIco igitur, virtutes morales in esse perfecto ita esse connexas inter se, ut qui una caret, nullam perfectè habeat.

Hanc conclusionem passim docent SS. Patres: Ambrosius enim lib. 5. in Lucam cap de sermone Jesu, sic ait: *Connexæ igitur sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib 1. de officiis cap. 27. *Liquet cognatas sibi esse virtutes* Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes* (inquit) *quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Bernardus lib. 1. de considerat. cap. 8. ait *esse suavissimum quendam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Gregorius lib. 22. moral. cap. 1. circa medium, occasione virtutum Jobi, quas item se cap. 31. tam varias distinctim enumerat, hæc scribit: *Una virtus*

A *sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia fortitudo, atque iustitia, tantò perfectæ sunt singulæ, quantò vicissim sibimet sunt coniunctæ: disiunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt; quia nec prudentia vera est, quæ iusta, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest. Demum Philo Judæus libro 2. de vita Moysis, illud ut vulgare effatum usurpat: *Virtutes omnes habet, qui unam habet.*

Eandem veritatem solo lumine naturalis ductu 19
agnovere Philosophi Ethnici: Tullius enim in 2. Tusculanarum quæstionum, sic ait: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.* Et Aristoteles lib. 2. Magnorum moralium: *Neque alia* (inquit) *sine prudentia virtutes sunt, neque prudentia absque residuis virtutibus perfecta. Verùm invicem se coadiuvant, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conservatricem prudentiæ, ideòque dictam σωφροσύνη, quasi servatricem & salutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cùm asserit judicium quidem speculativum non pervertu motum depravatione, judicium tamen practicum ad mores spectans inde sæpè corrumpi: *Illi* (inquit) *qui aut voluptate, aut dolore correptus est, principium statim non apparebit, neque eius causa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere, vitium enim eiusmodi est, ut principium corrumpat.*

Denique D. Augustinus Epist. 28, asserit om- 20
nibus Philosophis placuisse dogma de connexione & inseparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem, proferens: *Hinc* (ait) *persuadent Philosophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignava, nec iniusta, nec intemperans potest esse: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si & fortis, & iusta, & temperans sit; profectò ubi fuerit, secum habet cæteras. Sic & fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel iniusta. Sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, & iusta sit. Sic iustitia non est nisi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, & aliæ similiter sunt. Vbi autem aliæ desunt, vera illa una non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.*

Id confirmat ibidem exemplo Catilinæ, *qui* (*ut de illo scripserunt qui nosse potuerunt*) *frigus, sitim, famem ferre poterat, eratque patiens inediæ, algoris, vigiliæ, supra quam cuiquàm credibile est, ac per hoc & sibi & suis magna præditus fortitudine videbatur. Sed hanc fortudo prudens non erat: malâ enim pro bonis eligebat, temperans non erat; corruptelis enim turpissimis fœdabatur: iusta non erat: nam contra patriam coniuraverat. Et ideò nec fortitudo erat, sed duritia sibi* (*ut stultos falleret*) *nomen fortitudinis imponebat. Nam si fortitudo esset, non vitium sed virtus esset. Si autem virtus esset, à cæteris virtutibus tanquam inseparabilibus comitibus nunquam relinqueretur.*

§. II.

Eadem veritas duplici ratione ſuadetur.

21 POteſt etiam ſuaderi concluſio duplici ratione. Prima ſic poteſt proponi: Virtus in ſtatu perfectio inclinat ad promptè & delectabiliter operandum in propria materia, ut docet Ariſtoteles. 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non poteſt habere, niſi cum aliis virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in ſtatu perfecto habent inter ſe neceſſariam connexionem. Major eſt evidens. Minor verò duplici exemplo ſuadetur. Si enim aliquis haberet virtutem juſtitiæ v.g. & non liberalitatis, proindeque nimis amaret pecunias, oblata occaſione eas obtinendi, facilè interret injuriam proximo, & B non niſi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier caſta, ſed avara, vel timida, vix poterit ſervare caſtitatem; oblatâ enim pecuniâ, vel occurrente mortis periculo, facilè in oppoſitum vitium pertrahatur; & idem dicendum de aliis.

Neque poteſt reſponderi, quòd una virtus habet tollere omnia impedimenta ad rectè operandum, etiam in materia ſibi externa. Si enim hoc eſſe verum, non eſſet neceſſaria niſi una virtus, illaque ſola ſufficeret ad operandum benè in quacumque materia; quia ad eandem virtutem pertinet operari in aliqua materia, & tollere impedimenta in tali materia occurrentia.

22 Secunda ratio ſumitur ex D. Thoma hîc qu. 65. C art. 1. poteſtque in hanc formam reduci. Perfecta virtus moralis dependet à prudentia perfecta: Atqui prudentia perfecta eſſe non poteſt ſine conſortio omnium virtutum moralium: Ergo nec ulla virtus moralis poteſt eſſe in ſtatu perfecto, niſi omnes alias virtutes habeat ſibi annexas. Major conſtat ex definitione virtutis moralis: in ea enim dicitur virtutem moralem conſiſtere in medio: juxta determinationem prudentiæ; quare ſicut non poteſt eſſe ſine medio ita nec ſine prudentia. Unde Bernardus 1. de conſiderat. cap. 8. *Prudentia* (inquit) *inter voluptates & neceſſitates media quædam arbitra ſedens utrinque certa limitibus diſterminat fines iſtis, aſſignans & præbens quod ſat, illis quod nimis demens.* Addo quod virtus moralis dicitur habitus electivus, id eſt faciens rectam electionem: Sed recta electio dependent à recto conſilio & judicio, qui ſunt actus prudentiæ: Ergo ſi virtus moralis ſimpliciter loquendo dependeat à prudentia, perfecta virtus moralis dependebit à perfecta prudentia juxta illud: *Sicut ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis.*

Minor verò ſuadetur? Perfectus prudentiæ ſtatus exigit, ut facilè & promptè poſſit homo elicere actus prudentiæ cùm voluerit: Sed non poteſt homo facilè & promptè rectum conſilium in judicium (qui ſunt actus prudentiæ) ferre de E mediis, niſi adſint omnes virtutes morales: Ergo prudentia perfecta eſſe nequit, abſque omnium virtutum moralium conſortio & comitatu. Major patet, Minor probatur. Ad conſilium & judicium rectum prærequiritur recta intentio, unde judicium de mediis in ordine ad malum finem non eſt à prudentia, ſed ab aſtutia, vel alio vitio oppoſita prudentiæ: Sed facere rectam intentionem finis, pertinet ad omnes virtutes morales; quælibet enim illarum habet rectificare appetitum circa finem & materiam propriam: Ergo non poteſt homo promptè & facilè rectum judicium ferre de A mediis, niſi habeat omnes virtutes morales.

Confirmatur: Rectum judicium dependet à rectitudine appetitûs. Sed talis rectitudo haberi non poteſt ſine virtutibus moralibus, eſt enim formalis effectus: Ergo neque rectum judicium. Minor eſt certa. Major probatur: quia unuſquiſq; prout eſt affectus ad finem, ſic de illo practicè judicat: unde, ut ſuprà ex Ariſtotele dicebamus, licèt judicium ſpeculativum non pervertatur morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores ſpectans inde ſæpè corrumpitur. Quare idem Philoſophus ſupra laudatus, temperantiam *conſervatricem prudentiæ* appellat. Hinc etiam Philoſophi inter verum ſpeculativum & practicum hoc diſcrimen conſtituunt, quod illud ſumitur ex conformitate ad rem cognitam: iſtud verò attenditur præcipuè ex conformitate ad appetitum finis rectum. 23

Ut ab hoc argumento ſe expediat Scotus, duplicem diſtinguit prudentiam, unam partialem, & aliam totalem. Prudentiam partialem appellat, quæ non eſt reſpectu omnium agibilium, ſed unius tantùm materiæ, ciborum, aut venereorum: totalem verò, quæ reſpicit omnia agibilia, & omnium virtutum materias. Conceſſa igitur Maiori de prima prudentia, negat de ſecunda. Imò exiſtimat non dari prudentiam totalem: quæ ſit una ſimplex ſpecies, ſed tot eſſe prudentias ſpecie diſtinctas, quot ſunt virtutes morales, ita ut alia ſit prudentia regulativa temperantiæ, alia fortitudinis, alia juſtitiæ; cenſetque unam virtutem moralem non dependere à prudentia regulativa alterius, ſed quamlibet à ſola illa quæ propriam materiam moderatur. Deinde negat Minorem: quia prudentia partialis non requirit omnes morales virtutes, ſed ad ſummum illam cuius materiæ eſt regulativa. 24

Vazquez verò reſpondet, quod quamvis unica ſit prudentia, eam tamen non requirit perfecta virtus, ſecundùm quod extenditur ad materiam omnium virtutum, ſed ſolùm ſecundùm quod ſe extendit ad finem & obiectum huius particularis virtutis, putà juſtitiæ: ex quo ſolùm habetur prudentiam illam præſupponere rectitudinem appetitûs circa finem particularem, non verò circa fines omnium virtutum. 25

Verùm utraque reſponſio facilè poteſt hoc diſcurſu convelli. Ut virtus aliqua, v.g. temperantia inſit alicui ſubjecto, prudentia debet illi conſtituere medium, reſcindendo extrema quibus per exceſſum vel defectum poteſt corrumpi: Sed ad hoc ſufficit prudentia partialis: Ergo exigitur totalis. Major eſt certa, Minor probatur. Ut prudentia reſcindat extrema quibus per exceſſum vel defectum poſſet medium virtutis temperantiæ corrumpi, debet judicare de prædictis extremis, eorumque habitudine quam habent inter ſe & cum medio: Atqui ad hoc exigitur prudentia totalis: Ergo, &c. Minor probatur: Extrema quæ poſſunt corrumpere medium temperantiæ, divagantur per omnem materiam virtutum: Ergo ſola prudentia totalis poteſt illa attingere, ſeu de illis judicare. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur exemplo mulieris, quæ poteſt à tuenda caſtitate, & à medio temperantiæ recedere, vel ob ſolam delectationem, quæ eſt materia ipſius temperantiæ; vel metu mortis, quæ eſt materia fortitudinis; vel propter lucrum, quæ eſt materia liberalitatis: Ergo extrema quæ poſſunt corrumpere

medium

medium temperantiæ, divagantur per materiam cujuslibet virtutis; & consequenter ad illa rescindenda non sufficit prudentia partialis, ut ait Scotus; vel prudentia ut se extendens solùm ad finem, & objectum alicujus particularis virtutis, ut asserit Vazquez, sed exigitur prudentia totalis, seu ad materiam omnium virtutum extensa.

A

26 Confirmatur: Dùm prudentia imperat actus justitiæ v. g. vel attendit omnia, quæ circumstant, ex quibus potest vitiari; vel aliqua omittit, & nihilominùs imperat talem actum? Si primum, cùm illæ circumstantiæ possint esse diversarum materiarum (ut si occurrant plures actus boni incompossibiles, v. g. solvere debitum creditori, quod pertinet ad justitiam; parentes alere, quod spectat ad pietatem; sacrificium offerre, quod est religionis: subvenire pauperi, quod est misericordiæ) oportet ut omnes ejus materias attingat, seu ad illas omnes se extendat? Si secundum, tale imperium non erit actus prudentiæ, sed imprudens & inconsideratum; quia imprudentia est imperare aliquem actum non attentis circumstantiis occurrentibus, quæ si attenderentur, multoties recta ratio dictaret talem actum non esse imperandum.

B

§. III.

Solvuntur objectiones.

27 OBjicium inprimis Adversarii varia Patrum testimonia, quibus apertè docere videntur, virtutes morales inter se non esse connexas, sed ab invicem separabiles. Inprimis enim Hieronymus libro 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui ut probet pro Pelagianis contra Atticum (qui personam Hieronymi & Catholicorum gerit) hominem vitare posse omnia peccata, hæc objicit: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet autem Atticus: *Participatione, non proprietate: necesse est enim, singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc, quod legisse te dicis, ubi scriptum sit nescio.*

C

Cui iterum Critobolus sic ait: *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autem Atticus: *Sed non Apostolorum: neque enim mihi curæ est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* Augustinus etiam epistola 29. non concedit justos & sanctos in hac vita habere omnes virtutes, sed posse dici habere aliam non habere. Item Bernardus serm. 70. in Cantica, loquens de virtutibus justorum inquit: *Magnus est qui tria vel quatuor lilia adificare potest in tanta sparsarum densitate.* Demùm Venerabilis Beda relatus à D. Thoma in 3. dist. 36. quæst. 1. art. 2. *Sancti* (inquit) *magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quàm de virtutibus, quas habent, gloriantur.*

D

28 Ad locum D Hieronymi, respondeo illum solùm ibi rejicere sententiam, quæ docebat connexionem virtutum habere propriis viribus, & absque participatione, seu auxilio gratiæ. Ibi enim impugnat errorem Pelagianorum, asserentium ad bene operandum, & ad habendas virtutes omnes hominem non indigere gratiâ. Vel etiam dici potest cum Divo Thoma loco citato art. 1. ad 6. Hieronymum ibi solum velle sententiam de connexione virtutum non contineri expresè in sacra Scriptura, sed in libris Philosophorum; non negante tamen illam esse veram, sed tantùm non ita curandum esse de ea, ac si Apostoli eam tradidissent. Quòd verò hæc interpretatio legitima sit, patet ex eo, quod idem S. Doctor talem sententiam expresè doceat in epistola ad Fabiolam de quadraginta mansionibus, circa mansionem 38. ubi inquit de virtutibus: *Hærent sibi, & inter se connexæ sunt, ut qui unâ caruerit, omnibus careat.*

E

Ad alia tria testimonia respondet sanctus Thomas ibidem articulo 2 ad 1. ea debere intelligi 29
de virtutibus quantùm ad usus, & non quantùm ad habitus: diversi enim Sancti diversimodè excedunt se invicem in usibus diversarum virtutũ, secundùm quod de quolibet Confessore dictum est: Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi. Propter hujusmodi exgo excessum ex parte usûs, tribuimus cuilibet Sancto quasdam speciales virtutes, & alias negamus; non quia istis careant, sed quia in illis magis splendent. Potest etiam dici, illos SS. Patres solùm ibi intendere omnes virtutes non haberi in æquali gradu: sed aliàs esse magis & aliàs minùs intensas.

Objicies secundò cum Scoto: Quoties aliquod subjectum est perfectibibe distinctis perfectionibus partialibus, potest perfici secundùm unam, 30
tamersi non perficiatur secundùm alias: unde potest Petrus habere visum, & carere auditu, scire metaphysicam, & ignorare Arithmeticam, aut esse expertus in arte sutoria, & rudis ac ignarus in arte pingendi: Sed homo est perfectibilis per plures virtutes morales, tanquan per diversas perfectiones partiales: Ergo potest quamlibet ex illis recipere alis non receptis.

Respondeo Majorem esse veram de perfectionibus partialibus non connexis adinvicem, ut sunt auditus & visus, & scientiæ ac artes, quæ in objectione recensentur: falsam verò de perfectionibus partialibus connexis inter se, cujusmodi sunt virtutes morales, ut declaratum est. 31

Dices: Tota definitio virtutis convenit v. g. temperantiæ absque consortio fortitudinis? Ergo potest haberi sine fortitudine. Consequentia patet, Antecedens probatur. Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, prout prudens dictaverit: Sed temperantia est hujusmodi sine fortitudinis consortio ex hoc solùm, quod est cum prudentia circa propriam materiam: Ergo &c. 32

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem: temperantia enim nequit perfectè medium rationis attingere in propria materia: nisi possit facilè rescindere omnia impedimenta, quæ tale medium possunt corrumpere seu ab illo voluntatem abducere; aliàs mulier, quæ castitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem castitatis, sed solùm contra fortitudinem, atque adeò diceretur casta, licèt non fortis; quod videtur absurdum. Constat autem impedimenta, quæ possunt medium temperantiæ corrumpere, spectare non solùm ad materiam illius virtutis, sed etiam ad alias, putà fortitudinem, libertatem, &c. ut supra declaratum est; atque adeò nisi omnes aliæ virtutes habeantur, temperantia nequibit promptè & firmiter impedimentis corrumpentibus obsistere, sumque medium illæsum servare. 33

Objicies tertiò: Potest homo exercere actus 34

unius virtutis, non exercendo actus aliarum: Ergo & acquirere unam virtutem sine aliis. Antecedens patet. Consequentia probatur. Virtutes non acquiruntur nisi per proprios actus: Ergo dùm non exercentur nisi actus unius, non possunt aliæ acquiri.

35 Respondeo concessô Antecedente, distinguendo Consequens: potest acquirere unam virtutem sine aliis, quantùm ad essentiam, & in statu imperfecto, concedo: in statu perfecto, nego: status enim perfectus virtutis non dependet solùm ex actibus gignentibus essentiam virtutis, sed etiam ex consortio & comitatu aliarum, à quibus juvare debet ut facilè & promptè possit in propria materia medium rationis attingere, non solum per recessum ab his, quæ in propria materia possunt abducere à tali medio (ad quod sufficit ipsa virtus) sed etiam per recessum ab his, quæ possunt absolutè, & in quacunque materia abducere.

Dices: Si status perfectus unius virtutis de-
36 penderet nedum ex frequentatione propriorum actuum, sed etiam ex comitatu & consortio aliarum virtutum, sequeretur quòd dum una virtus in statu perfecto acquiritur, deberent omnes simul acquiri: Sed hoc videtur impossibile; tum quia in eodem instanti exerceri nequeunt actus omnium virtutum, tum etiam quia plures sunt virtutes, quarum actus non possunt ab aliquibus exerceri, pauper enim non potest exercere actus magnificentiæ neque conjugatus actus virginitatis: Ergo &c.

Respondeo concessâ Majori, negando Mino-
37 rem. Ad cujus primam probationem dicendum primò cum Cajetano, virtutes in statu perfecto simul acquiri, non simultanea, sed successiva, hoc est in uno instanti, sed moralis ad [illegible] brevi spatio temporis: nam brevi tempore occurrere possunt omnium vel saltem principalium actus, præsertim cum materiæ morales valdè inter se connexæ sint, & alæ aliis immisceantur.

Secundò respondet idem Author, non esse inconveniens, ut unico actu, in virtute multorum præcedentium, simul generentur omnes virtutes in esse perfecto: nam etsi talis actus elicitive & formaliter sit unus tantùm virtutis, potest esse virtualiter multarum, quarum actus præcesserunt: sicut ultima gutta in virtute præcedentium cavat lapidem. Imò actualiter potest idem numero actus ab omnibus principalibus virtutibus oriri: ut si mulier eligat subire mortem, ne violet castitatem conjugalem: ille enim actus simul est fortitudinis ratione objecti, & temperantiæ atque justitiæ ratione motivi; quia propter servandam fidem conjugi (quod pertinet ad justitiam) & sibi castitatem (quod spectat ad temperantiam) amplectitur mortis periculum, quod est proprium munus fortitudinis.

Ad secundam probationem dicendum, ad ac-
35 quisitionem virtutis non requiri, quòd actus exterior illius exerceatur, sed sufficere actum internum electionis, absolutum vel conditionatum: undè si pauper eliciat actus inter nos conditionatos liberalitatis & magnificentiæ, poterit illas virtutes sibi comparare; & similiter conjugatus virtutem virginitatis, quantùm ad formale, quia potest habere in præparatione animi integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret. Addo quòd, cùm diximus virtutes morales habere inter se necessariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum subjectum est capax, non verò de illis, quarum est incapax: conjugatus vero qui voluptates venereas expertus est, non est capax castitatis virginalis, sed duntaxat conjugalis.

Objicies quartò: Prudentia est omnino prior virtutibus moralibus: Ergo potest esse perfecta si- 39
ne illis, ac proinde præcipuum nostræ sententiæ fundamentum corruit. Consequentia patet, probatur Antecedens. Primò quia virtutes morales acquiruntur per actus prudentiæ, regulantes actus proprios ipsarum, à quibus immediatè producuntur. Secundò, quia virtutes morales non rectificant intentionem finis, sed electionem mediorum, virtus enim dicitur habitus electivus; intentio autem finis præcedit prudentiam, & virtutem moralem; ejusque rectificativum ex parte voluntatis est synderesis, ex parte verò appetitûs est naturalis rectitudo voluntatis.

Respondeo prudentiam non esse omnino prio- 40
rem virtutibus moralibus, sed solùm inesse imperfecto, & in fieri, ut loquitur Cajetanus, quatenus scilicet acquisitio virtutum moralium incipit ab ipso actu prudentiæ taxante medium in earum materiis; acquisitis autem virtutum habitibus, & perfectè rectificato appetitu circa fines illarum, prudentia fit omnino perfecta. Ex quo patet ad primam probationem.

Ad secundam verò dicendum virtutem mora- 41
lem nedùm rectificare electionem mediorum, sed etiam intentionem honestatis in propria materia cujuslibet virtutis; quæ intentio, quia est acceptio unius præ alio, dicitur etiam electio latô modo sumpta, & virtus habitus electivus appellatur. Addo quod, dato quod virtus definiatur per ordinem ad electionem strictè sumptam, implicitè tamen in ejus definitione involvitur intentio, quia ex hac semper procedit electio.

ARTICULUS III.

Virtutes morales acquisitæ sint necessariò connexæ cum charitate?

CErtum est virtutes morales infusas esse cum charitate necessariò connexas: tùm quia sunt 42
proprietates gratiæ sanctificantis ab ipsa dimanantes, & ab ea inseparabiles: tùm etiam quia ut discurrit D. Thomas hîc art. 2. virtutes morales infusæ non possunt esse sine prudentia infusa, à qua diriguntur & regulantur: sicut virtutes morales acquisitæ diriguntur à prudentia naturali & acquisita; prudentia verò infusa non potest esse sine charitate: quia perfecta prudentia, qualis debet esse infusa, non potest dari absque perfecta rectitudine appetitûs circa finem, cùm non possit esse rectitudo circa media ad finem, nisi supponatur rectitudo circa ipsum finem: cùm ergo sola charitas perfectè rectificet appetitum circa ultimum finem supernaturalem: ad quem ordinantur omnes virtutes morales infusæ, prudentia perfecta & infusa absque charitate esse nequit.

Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an virtutes morales acquisitæ necessariò sint cum charitate connexæ, subindeque an sine charitate ulla vera virtus acqui-

ri, aut conſervari poſſit? Ut autem omnis æqui- A vocatio tollatur, & ſtatus hujus difficultatis quæ, ut reè dicunt Salmanticenſes, non eſt tam de re, quàm de modo loquendi, clarè percipiatur.

Diligenter advertendum eſt, aliud eſſe virtutem aliquam eſſe veram, & aliud eſſe perfectam: tunc enim virtus aliqua vera dici poteſt, quando habet quidquid requiritur ad ejus eſſentiam, & omnia prædicata eſſentialia ſibi debita: tunc verò perfecta & virtus ſimpliciter appellatur. cùm habet omnia ad ſuam perfectionem & ſtatum connaturalem requiſita. Hoc præmiſſo, ſit

§. I.

Referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

B

43 CIrca propoſitam difficultatem duæ ſunt extremæ ſententiæ, & alia media. Scotus enim ut 3. diſt 36. quæſt. 1. docet non ſolùm veras, ſed etiam perfectas virtutes poſſe ſine charitate reperiri, quamvis non ſint ita perfectæ ſicut illæ, quæ cum charitate reperiuntur. In ſententiæ verò in alio extremo poſiti, negant veras & propriè dictas virtutes poſſe ſine charitate reperiri. Quam opinionem amplectitur etiam Joannes à S. Thoma hic diſp. 7. art. 7. ubi docet virtutes acquiſitas deſtrui quoad eſſentiam indirectè, & conſequenter ad deſtructionem charitatis; quia tollitur converſio ad Deum, nedum ut finem ſupernaturalem, ſed etiam ut naturalem, ſine qua nulla vera virtus ſubſiſtere poteſt. Pro explicatione mediæ & veræ ſententiæ:

Dico primò, acquiri poſſe veras virtutes, aut acquiſitas conſervari ſine charitate.

Probatur primò ex D. Thoma hic quæſt. 65. 44 art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Virtutes morales, prout ſunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominu poſſunt per opera humana acquiri; & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in multis Gentibus.* Quibus verbis utrumque aſſerit, & quòd virtutes naturales poſſint acquiri ſine charitate (quomodo fuerunt à Gentibus acquiſitæ) & quòd poſſunt ſine D charitate conſervari.

45 Probatur ſecundò: Philoſophi Ethnici, ut Ariſtoteles Plato, & alii quibus nihil ſupernaturalium innotuit, agnoverunt veras & proprias virtutes morales, earumque eſſentiam & prædicata quidditativa deſcripſerunt: Ergo virtutes morales, quantùm ad ſuam eſſentiam & prædicata quidditativa, à charitate non dependent; ſubindeque ſine illa acquiri & conſervari poſſunt.

46 Probatur tertiò: Nihil eſt quo per ablationem charitatis deſtruantur virtutes morales pluribus actibus acquiſitæ à juſto in ſtatu gratiæ, quia non E dependent à charitate, niſi ſolùm quoad ordinem in finem ſupernaturalem, qui non eſt de ipſarum eſſentia, ſed perfectio quædam eis per accidens ſuperaddita ex vi imperii charitatis; & aliundè habitus acquiſiti pluribus actibus, non deſtruuntur totaliter unico actu contrario: Ergo virtutes acquiſitæ in ſtatu gratiæ poſſunt deficiente gratiâ adhuc remanere quoad eſſentiam.

Quòd verò poſſint ſine gratia & charitate acquiri, ex eo oſtenditur, quòd exiſtens in peccato mortali non ſemper malè operatur, ſed multoties poteſt ſe bene moraliter exercere circa materias virtutum moralium, putà moderando paſſiones, &c. Ergo poteſt per hujuſmodi exercitium acquirere habitus inclinantes ad ſimiles actus; qui cùm reſpiciant determinatè bonum, habebunt veram virtutis eſſentiam quæ in hoc conſiſtit, quòd ſit inclinatio ad bonum determinatè.

Dico ſecundò, nullam virtutem ſimpliciter, & perfectè talem acquiri, aut conſervari poſſe ſine charitate.

Probatur primò: Virtus perfecta non poteſt eſſe ſine perfecta prudentia: Sed perfecta prudentia 47 non manet ablatâ charitate per peccatum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet, Minor probatur. Prudentia corrumpitur per peccatum, & quamvis non deſtruatur totaliter per quodcunque peccatum, benè tamen ex parte, quatenùs appetitus malè diſponitur circa fines virtutum moralium, qua mala diſpoſitione exiſtente non poteſt eſſe firmum & rectum judicium de agendis in omni eventu: Ergo perfecta prudentia non manet ablata charitate per peccatum.

Probatur ſecundò: Perfecta virtus non ſtat 48 cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipſo quòd aliquis labitur in peccatum mortale, contrahit facilitatem ad peccandum; quia ut ait Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum quòd mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere trahit ad aliud.* Ergo perfecta virtus ſine charitate ſtare nequit. Major patet: quia de ratione virtutis perfectæ eſt reddere opus bonum facilè, peccatū verò difficile.

C, Confirmatur: Exiſtens in peccato non poteſt in ſenſu compoſito eſſe diſpoſitus ad eligendum medium in materia cujuslibet virtutis contra 49 quodcunque impedimentum; cùm ſit converſus ad aliquid omnino contrarium alicui virtuti, nempe ad objectum peccati, & finem proximum ipſius, putà ad delectabile tactûs, aut guſtus: Ergo non habet virtutes perfectam aut ſimpliciter dictam.

Confirmatur ampliùs: Virtus perfecta facit 50 habentem ſimpliciter bonum, ut conſtat ex definitione virtutis: Sed exiſtens in peccato, & carens gratia & charitate non poteſt dici ſimpliciter bonus: Ergo carens gratia & charitate virtutem perfectam habere nequit.

Ex quibus intelliges, virtutes, quæ poſſunt eſſe in homine peccatore, quamvis retineant eſſentiam virtutis, eſſe tamen ita imperfectas ut virtutis nomen non mereantur; quia carent ordine ad ultimum finem, tàm naturalem, quàm ſupernaturalem, ſaltem ex parte operantis, & habent potiùs ſtatum diſpoſitionis, quàm habitûs, cùm facilè ſint mobiles à ſubjecto ob pravam diſpoſitionem appetitûs; nec extenduntur ad eligendum medium in omni eventu, & contra quæcunque impedientia: quamvis, ut diximus, adhuc ſint virtutes quoad eſſentiam, quia ex natura ſua tendunt ad bonum, & aliunde poſtulant, quantùm de ſe, habere ſtatum habitûs, & perfectæ virtutis.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

COntra primam concluſionem objiciunt in- 51 primis Adverſarij varia Patrum teſtimonia, quibus aſſeritur peccatores & infideles nul-

Iam veram virtutem habere. In quo multus præ- A
ter cæteros est Augustinus variis in locis, sed præ-
sertim 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait *non esse ve-
ras virtutes, nisi ubi est vera sapientia, & charitas
Dei, & ideò non esse inter Romanos & Græcos qui
essent viri sapientes, studiosique censendi.* Idem do-
cet fidus ejus sectator Prosper lib. 1. de vocat. Gen-
tium cap. 7. & sæpe alibi. Subscribit Bernardus
serm. 22. in Cantica in fine, & plures alii.

52 Ad hæc facile respondetur, Augustinum, & aliios S. Patres, nomine *veræ virtutis* intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, sive ut ipse loquitur loco citato, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deserviat.* Undè ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod verò idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id est, quæ retineant essentiam & quidditatem virtutis, patet ex epist. 130. ubi ait continentiam Polemonis ad hujus vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse verè bonam intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & do-
num Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia defuit charitas & religio in verum Deum. Apertè etiam lib. de spiritu & littera cap. 27. docet Gentes, etiamsi impias, & à veri Dei notitia, cultu extorres, quædam tamen opera edidisse, *quæ secundùm justitiæ regulam* C
Disp. 1. art. 3. *meritò recta, laudantur.* ac proinde undequaque bona sunt. & veratum virtutum. De quo fusiùs in tractatu de gratia.

Objiciunt secundò: Charitas est forma virtutum, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 8.
53 Ergo tàm impossibile est virtutibus quibusvis esse in rerum natura sine charitate, quàm homini absque anima rationali.

Respondeo quòd quando charitas à Theologis *forma virtutum* appellatur, non eo sensu hoc dicitur, quasi charitas sit aliis virtutibus essentialis, vel absolutè necessaria, ut illæ in suo ordine, & intra finem sibi connaturalem, sint & dicantur veræ virtutes; hoc enim à nullo probato Authore assertum est, & rejicitur à D. Thoma citato in D
resp. ad 1. sed sensus tolùm est (ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli declarat) charitatem esse formam assistentem, & intrinsecam, quâ cæteræ virtutes in suis actionibus ad finem ultimum diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam, quæ ipsis advenit ex eo quòd referantur ad ultimum finem hominis supernaturalem, in quem non subvehe-
rentur absque charitate. Nihilominùs tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui naturæ sep-
tus coërcetur, habent honestatem & bonitatem naturalem supernaturali adventitiæ substratam, sed quasi informem, eo quòd denudetur orna-
mento illo insigni, quod per charitatem pos-
set accidere.

Objiciunt tertiò: Sicut scientiæ dependent E
54 à principiis, ita virtutes morales à finibus: Sed impossibile est dari scientiam intellectui errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est aversus à Deo ut fine ultimo, tàm naturali, quàm supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes.

Respondeo quod ut intellectus habeat veram scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quàm quòd sit benè dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in se cognoscendo, quacunq; existente dispositione circa principia communissima, quamvis sine illa non sit scientia perfecta, sed habeat potiùs statum dispositionis, quàm habitûs. Similiter ut vera virtus acquiratur, & conservetur in appetitu, sufficit quòd appetitus sit benè affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter; sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec meretur simpliciter nomen virtutis, magisque habet statum dispositionis, quàm habitûs. B

Objicies quartò contra secundam conclusionem: Per unicum actum intemperantiæ charitas 56
destrui potest, putà per unicam comestionem carnium die ab Ecclesia prohibito: Sed nulla virtus acquisita per unicum actum corrumpitur, sicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquisita potest sine charitate conservari. Undè S. Thomas infra q. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale simul cum virtute acquisita esse posse, quamvis non cum infusa.

Respondeo hoc argumentum probare quidem virtutem acquisitam, quantùm ad essentiam, posse 57
sine charitate subsistere, non tamen quantùm ad perfectionem & statum: quia ad hujusmodi statum destruendum sufficit unicum peccatum mortale; cùm illud sufficiat ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque Divus Thomas loco citato insinuat peccatum mortale conjungi posse cum virtute acquisita in statu perfecto existente, sed duntaxat cum virtute acquisita quantùm ad essentiam. Potestque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licèt quantùm ad substantiam non destruantur unica actu contritionis, vel charitatis, destruuntur tamen quantùm ad statum vitii, ut docet idem S. Doctor quæst. de virtut. articulo 10. ad 16. his verbis: *Licèt per actum unum simplicem corrumpatur habitus acquisitus* (scilicet secundùm substantiam) *tamen actus contritionis virtute gratiæ habet quòd corrumpat habitum vitij: undè in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, sed in via corruptionis.*

ARTICULUS IV.

Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expendun-tur.

DE his proprietatibus tàm copiosè differit S. Doctor hîc quæstione 66. & 67. ut nihil prorsus addendum sit, sed breviter & compendiosè explanandum, quod ille fusiori stylo & lato calamo tradit.

Quantùm ergo ad æqualitatem virtutum qu. 58
66 docet, quòd in virtutibus, quæ differunt specie, una est major aliâ, secundùm quòd est rationi propinquior: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa aliis virtutibus moralibus præfertur; sicut visûs

omnibus

omnibus externis sensibus antecellit : Unde sicut Philo visum. *Regem sensuum* appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriusque ejus actus est imperium. Si autem sermo sit de virtutibus ejusdem speciei, sic nulla est major, vel minor secundùm seipsam, sed solùm ratione participationis subjecti, vel majoris intentionis seu radicationis in diversis subjectis, vel etiam in eodem secundùm diversa tempora. Quod si attendatur prout sunt simul connexæ in aliquo subjecto, tunc ratione participationis subjecti sunt æquales quadam æqualitate proportionis, quantùm ad id quod est formale in illis, nempe constitutionem medij rationis. At quantùm ad id quod est materiale, nempe quantùm ad inclinationem ad actum virtutis; potest esse inæqualitas : quia potest aliquis promptior esse ad actum unius virtutis, nempe justitiæ quàm ad actus alterius, putà fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Hac doctrinâ D. Thomæ confutatus manet error Stoicorum, qui (ut videre est apud Tullium 5. de finibus, & apud Laërtium in Zenone) virtutem ejusdem ubique naturæ esse asserebant, nec intendi posse, aut remitti. Quò spectat illud Senecæ Epist. 7. *Virtus non potest major aut minor fieri, unius est mensuræ est.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem esse debebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non crescit, sic nec virtus quidem. Habet numeros suos, plena est.* Rursusque paulò post: *Persuadet sapientia unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti, nec intendi posse, non magis quàm regulam, qui rectum probari solet, quam si flectes, quidquid ex illa mutaveris, iniuria est recti. Idem ergo de virtute dicimus; & hæc recta est, flexuram non recipit; rigida est, amplius intendi non potest.*

Docet præterea S. Thomas eadem quæstione virtutes intellectuales præeminere moralibus : quia illæ perficiunt intellectum; iste appetitum, qui est minùs nobilis quàm intellectus. Inter illas verò sapientiam dicit esse omnium perfectissimam : tum quia conderat objectum nobilius, nempe altissimam causam, quæ Deus est : tum etiam quia cùm per causam judicetur de affectu, & per causam superiorem de causis inferioribus, sapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus. & ejus est alias in suos fines dirigere, & ordinare; unde est quasi architectonica respectu omnium.

Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat his, quæ verò cedat, difficilè declarari posse asserit Nazianzenus orat. 16. *Quemadmodum* (inquit) *etenim in prato quo iam, plurimis & suavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum & & fragrantissimum reperire haud facile est; alio nimirum alius olfactum & aspectum ad se distrahente, atque ad primùm eum decerpendum alliciente.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes purè morales justitiam ex eo dicit præferendam esse reliquis, quòd & subjectum habeat sublimius, nempe voluntatem, cùm reliquæ appetitui sensitivo insideant; & objecto etiam nobiliori potiatur; versatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in se tantùm, sed etiam erga alios perficitur : Unde Aristoteles 5 Ethic. cap. 1. *Præclarissima virtutum* (inquit) *est justitia, & neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Dixit ex virtutibus purè moralibus, quia prudentia, quam cæteris virtutibus moralibus præferendam esse diximus, nedum moralis est, sed præterea intellectualis.

Quoniam verò sit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, disceptatio est inter Philosophos. Plato enim 2. de legibus, temperantiam fortitudini præstare docet. Cui suffragari videtur Scriptura, cum ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo suo* (concupiscentiam frænando) *melior est expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitiæ : *Qui hostem vicit, illo fortior fuit : sed alter qui libidinem repressit, fortior seipso fuit; qui inimicum prostravit, externum hostem peremit, qui cupiditatem repressit hostem domesticum superavit.*

Nihilominùs Aristoteles & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt : nam S. Doctor hìc qu. 66. art. 4. in corp. sic discurrit : *Virtus aliqua simpliciter dicitur maior, secundùm quòd in ea maius bonum rationis relucet, &c. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à qua omnia alia dependent : & ideò fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent, primam locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones.* Unde quando Proverb. 16. dicitur : *Qui dominatur animo suo, melior est expugnatore urbium*, per *dominatorem animorum*, in eo divino oraculo, non incommodè intelligi potest ille qui per patientiam, fortitudinis administram, cohibet impatientis animi motus, ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud significetur, quàm inter munera fortitudinis patientiam præstare aggressioni : quod verum esse in tractatu de virtutibus cardinalibus ostendemus. Sic sanè eum locum intellexit S. Gregorius homil. 35. in Evang. ubi hæc scribit : *Minor est victoria urbes expugnare, quia extrà sunt quæ vincuntur maius autem est quod per patientiam vincitur, quia ipse à se animus superatur, & semetipsum sibimetipsi subiicit, quando quem patientia in humilitate tolerantia strauit.*

Articulo 6. ejusdem qu. 66. docet S. Thomas charitatem esse maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquiùs Deum respicit quam cæteræ. De quo fusè in tractatu de virtutibus Theologicis. *Disp. 10. n. 5.*

Quantùm verò ad durationem virtutum idem S. Doctor quæst. 67. art. 1. docet virtutes morales acquisitas non remanere post hanc vitam, quoad ipsarum materiale : quia ibi nullus erit locus concupiscentiæ, & delectationibus ciborum & venereorum, quæ sunt materia temperantiæ, aut distributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ, circa quas versatur justitia : remanere tamen in Beatis, quantùm ad earum formale, nempe quantùm ad modum, seu ordinem rationis, quo appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Augustinus 14. de Trinit. cap. 9. *Prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnantia libidinum.*

Articulo 2. similiter asserit virtutes intellectuales post hanc vitam remanere quidem in omnibus, secundùm id quod in ipsis est formæ-

le, nimirum ſecundùm ſpecies intelligibiles in intellectu poſſibili ſervatas ; non manere tamen quantùm ad materiale. nempe quantùm ad phantaſmata, è quibus extrahuntur per intellectum agentem . quia cognitio non fiet tunc per converſionem ad illa , ſed erit alius modus intelligendi.

Articulis ſequentibus docet ex virtutibus Theolgicis , nec fidem nec ſpem, ſed duntaxat charitatem remanente in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPVTATIO VI.

De donis Spiritus Sancti.

Ad quæſtionem 68. Divi Thomæ.

CUm dona Spiritus Sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem , tractatui de virtutibus ſubjungimus veluti appendicem , diſputationem de donis Spiritus Sancti, in qua de illis tam in communi quam in particulari breviter diſſeremus.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum dona Spiritus Sancti ſint habitus à virtutibus etiam infuſis diſtincti?

1 DUpliciter poteſt aliquid dici donum Spiritus Sancti : primò generali quadam ratione, quia ſcilicet gratis à Spiritu Sancto ut à cauſa efficiente procedit ; & in hoc ſenſu omnes gratiæ, & virtutes infuſæ poſſunt dici dona Spiritus Sancti : ſecundò ſpeciali quadam ratione , quatenus donum importat ſpecialem diſpoſitionem à Spiritu Sancto animæ impreſſam , quâ diſponitur ad hoc ut ochè & facilè ab ipſe ad opera extraordinaria moveatur. Dari autem in nobis hujuſmodi dona ſeu diſpoſitiones , conſtat tum ex Scriptura. Iſaiæ 11. Eccleſiaſt. 10. & 15. 1. ad Corinth. 12. & alibi ſæpè , ubi fit expreſſa illorum donorum mentio : tum etiam ex hymno Eccleſiaſtico, in quo Spiritus Sanctus *Septiformis munere* appellatur , ipſumque his verbis Eccleſia interpellat : *Da tuis fidelibus in te confidentibus ſacrum ſeptenarium.*

2 Accedit ratio D. Thomæ qui hîc art. 1. ſic diſcurrit : *Omne quod movetur neceſſe eſt proportionatum eſſe motori, & hæc eſt perfectio mobilis inquantum eſt mobile, diſpoſitio quâ diſponitur ad hoc quod bene moveatur à ſuo motore : Quantò igitur movens eſt altior, tantò neceſſe eſt quòd mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionetur ; ſicut videmus quòd perfectius oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc ut altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifeſtum eſt autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, ſecundum quod natus eſt moveri per rationem in his quæ interiùs vel exteriùs agit : Oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundùm quas ſit diſpoſitus ad hoc quòd divinitus moveatur ; & iſtæ perfectiones vocantur dona , non ſolum quia infunduntur à Deo, ſed quia ſecundum ea homo diſponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inſpiratione divina, ſicut dicitur Iſaiæ 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorſum non abij.*

Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ *Spiritus* Iſaiæ 11. *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ & intellectûs, Spiritus conſilij & fortitudinis. Spiritus ſcientiæ & pietatis. & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis varias & egregias rationes ſeu congruentias adducit Joannes à S. Thoma hîc diſp. 18. art. 1. Prima eſt, quia perfectiones illæ donantur à Spiritu ſancto , cui nomen Spiritus & nomen doni tribuitur Secunda, quia ex amore ſpirante & ponderante, & veluti ex ſpiritu cordis Dei procedunt. Tertia, quia quaſi ipſo Dei halitu inſpiratus anima, quæ ipſis ortatur, amplectendo ipſum quaſi ſponſum oſculantem ſe , & oſculo oris ſui ſpiritum ei immittentem , ut perficiantur, & elevantur virtutes ad ſuperiorem modum operandi, juxta illud Pſal. 32. *Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris ejus omnis virtus eorum* . Denique dona illa cœleſtia *Spiritus* appellantur quia his homo à Spiritu Sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera ardua & extraordinaria, juxta illud Apoſt. ad Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur , hi ſunt filij Dei ſunt.* Ubi Gloſſa : *Aguntur, dicit, non reguntur : plus eſt enim agi, quàm regi : agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quaſi iam aliquid agentem , qui ideò regitur ut rectè agat : ſed aguntur non quòd nihil per ſe agant, ſed quòd ut aliquid agant, impetu gratiæ impelluntur.* His præmiſſis.

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli inſinuatæ , & breviter hîc diſcutiendæ ac reſolvendæ. Prima eſt, an illa ſint propriè habitus ? Secunda, an diſtinguantur à virtutibus Theologicis, & moralibus infuſis ?

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

DIco primò , dona Spiritus Sancti eſſe propriè habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 3. licèt aliqui , ut refert Lorca , exiſtimaverint hæc dona ſolùm eſſe actus quoſdam virtutum ſpeciales , non habitus.

4 Probatur primò : Iſaiæ 11. dona omnia in Chriſto permanenter fuiſſe aſſeritur, his verbis : *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini , ſpiritus ſapientiæ & intellectûs &c.* requieſcere enim permanentiam importat : Sed donum permanenter inhærens eſt habitus, non verò actus, vel diſpoſitio tranſiens : Ergo dona Spiritus Sancti ſunt veri habitus, non verò actus, aut diſpoſitiones tranſeuntes.

5 Probatur ſecundò : Anima noſtra eſt mobilis à triplici motore, ſcilicet à ratione, à lumine gratiæ & fidei, & à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ : diſponitur autem ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione, per virtutes morales acquiſitas ; ut moveatur à lumine fidei & gratiæ , per virtutes morales infuſas : Ergo ut connaturaliter moveatur à Spiritu ſancto , debet etiam per aliqua dona habitualia diſponi, ac proinde dona illa debent eſſe veri habitus, ſicut virtutes morales acquiſitæ & infuſæ.

Confirmatur : Per dona nobis, ut ita loquitur con-

connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus Sancti, sicut per virtutes morales acquisitas, vel infusas, actus honesti ordinantur vel supernaturalis, fiunt nobis connaturales: Sed propter hanc causam virtutes illæ habent rationem habitûs: Ergo & similiter dona Spiritus Sancti.

Dico secundò, dona Spiritus Sancti distingui realiter à virtutibus infusis, sive theologis, sive moralibus. Est contra Scotum, Vazquem Lorcam, & alios, existimantes dona hæc esse ipsâmet virtutes infusas, secundùm aliquam peculiarem denominationem, vel officium, ratione cujus dicuntur dona.

7 Probatur primò conclusio ex D. Thoma hic art. 1. in *sed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1 moralium cap. 14. distinguit septem dona, (quæ dicit significari per septem filios Job) à tribus virtutibus theologicis quas ait per tres filias Job figuratas esse. Et ex secundo Moralium distinguit ea à quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domûs Job.

8 Probatur secundò ratione fundamentali: Illi habitus distinguuntur realiter, qui respiciunt distincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona respiciunt objecta formaliter diversa: Ergo distinguuntur realiter. Major constat, Minor probatur. Virtutes acquisitæ respiciunt objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; virtutes verò infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario: At dona illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem inspirationem & motionem Spiritus sancti, præter regulas prudentiæ, prævie ad consilium & deliberationem. Unde Aristoteles lib. 1. moral. cap. de bona fortuna, ait quòd *hi qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundùm rationem humanam, sed quòd sequantur interiorem instinctum; quia moventur à meliori principio, quàm sit ratio humana*: Atqui objectum ut dirigibile modo altiori supra regulas prudentiæ, distinguitur formaliter ab objecto ut dirigibili solùm per regulas prudentiæ: Ergo virtutes & dona respiciunt objecta formaliter distincta.

9 Confirmatur: habitus quibus aliquod mobile disponitur ad recipiendam motionem ab aliquo superiori motore, deberi inter se distingui, juxta motorum distinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquisitas redditur promptè mobilis à lumine naturæ; per virtutes verò infusas a lumine gratiæ & fidei; & tandem per dona à speciali impulsu & instinctu Spiritus sancti: Ergo dona debent distingui ab illis virtutibus. Minor est certa. Major verò ex eo constat quòd omne mobile debeat proportionari suo motori.

10 Tertiò suaderi potest conclusio, & Adversariorum sententia convelli, argumento ad hominem: Cùm enim Scotus, Vazquez, & Lorca, contra quos disputamus, non admittant virtutes infusas morales, sed duntaxat theologicas, si dona Spiritus sancti à virtutibus infusis non distinguerentur, deberent reduci ad virtutes theologicas, seu cum illis identificari: v. g. sapientia, scientia, intellectus, & consilium, ad fidem reduci deberent, seu identificari cum illa; nam cùm in intellectu relideant, cum spe & charitate, quæ in voluntate subjectantur, identificari nequeunt: Sed talia dona non possunt reduci ad finem, seu cum illa identificari: tum quia fuerunt in Christo, in quo non fuit fides; tum etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in patria, à qua fides excluditur, utpote cum clara Dei visione incompossibilis, ut in tractatu de virtutibus theologicis ostendemus: Ergo dona Spiritus sancti à virtutibus infusis realiter distinguuntur.

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam conclusionem.

11 OBjicies primò contra primam conclusionem: De ratione habitûs est permanentia: Sed hæc non convenit donis Spiritus sancti: Ergo illa non sunt habitus. Major patet, Minor verò probatur primo ex D. Gregorio lib. 2. moral. cap. 41. ubi sic ait; *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*: Ergo dona non habent permanentiam in aliis hominibus à Christo.

Secundò probatur eadem Minor: Prophetiæ, dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ, non dantur hominibus permanenter, & per modum habitûs, sed transeunter, & per modum motionis: ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 171. art. 2. Ergo idem de donis Spiritus sancti dicendum est.

Probatur tertiò: Homo concurrit solùm ut instrumentum ad actiones donorum, cùm potentiæ animæ non habeant sufficientem proportionem cum illis: Sed de ratione instrumenti est operari solùm per virtutem seu motionem transeuntem, à causâ principali impressam: Ergo dona non sunt aliquid in nobis permanens, sed transiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qualitatibus permanentibus utimur quando volumus: Sed justus donis Spiritus sancti ornatus & instructus, non potest eorum operationes pro libito exercere: Ergo talia dona non sunt qualitates permanentes & habituales, sed motiones actuales & transeuntes.

11 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, Gregorium vel non loqui de donis Spiritus sancti, sed de gratiis gratis datis, quæ non sunt permanenter & per modum habitûs in fidelibus, sicut in Christo: vel si loquatur de donis, solùm intendit quòd illa fuerint in Christo longè excellentiori modo, quàm in aliis, non verò quòd in aliis justis non sint permanenter, modo tamen imperfectiori.

Ad secundam respondet D. Thomas hic art. 3. ad 3. concessâ Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem: dona enim Spiritus sancti sunt necessaria homini ad salutem; *Prophetia verò* (inquit) *est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritûs, non autem ad necessitatem salutis.* Quod discrimen insinuatur à D. Gregor. 2. moral. cap. 41. dicente, quòd *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.*

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem instrumenti proprij & rigorosi esse operari per motionem & virtutem transeuntem; non tamen de ratione instrumenti largè & impropriè sumpti:

quod

circa passiones, quales sunt fortitudo, & temperantia, & aliæ virtutes eis annexæ. Ratio verò dubitandi est, quia virtutes morales infusæ sunt supernaturales quoad substantiam: Sed virtutes supernaturales quoad substantiam non videntur posse subjectari in appetitu sensitivo; quia quod in eo recipitur debet esse materiale, virtutes autem supernaturales immateriales sunt, cùm supernaturalitas sit supra totum genus corporeum. & omnia hujus generis accidentia: Ergo virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones, non possunt subjectari in appetitu sensitivo. Nihilominùs. A

28 Dico, virtutes morales infusas, quæ versantur circa passiones, ut fortitudinem & temperantiam cum earum partibus in appetitu sensitivo, non vero in voluntate subjectari. Ita expresè docet D. Thomas variis in locis: nam infra quæst. 85. art. 3. assignans subjectum omnium virtutum moralium, quæ erant in statu justitiæ originalis, ac proindè tàm supernaturalium, quàm naturalium, sic ait: *Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio in qua est prudentia, voluntas in qua est justitia, irrascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia.* Idem docet quæst. de virtutibus art. 10. ad 11. ubi dicit, quòd fortitudo & temperantia, virtutes infusæ sunt in appetitu sensitivo. Cùm enim sibi objecisset, virtutem infusam ex Augustino esse bonam mentis qualitatem, ac proinde debere subjectari in parte rationali, sic respondet: *Irascibilis & concupiscibilis accipiunt nomen rationis, vel rationalis, in quantùm participant aliqualiter rationem, inquantùm obediunt ei: illa ergo secundùm eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum sit, quod Augustinus dicit, quòd virtus infusa est bona qualitas mentis.* Igitur manifestum est juxta D. Thomæ doctrinam, fortitudinem & temperantiam infusam in appetitu irascibili & concupiscibili subjectari. B C

29 Ratio etiam id suadet: In ea enim potentia subjectantur virtutes, cujus sunt actus propriu illarum; nam virtutes dantur potentiæ operativæ, quando non est naturaliter rectificata in ordine ad proprios actus, seu ut tales actus ab ea procedant omnino perfecti. Sed actus virtutum moralium infusarum, quæ versantur per se primo circa passiones, sunt actus proprii appetitus sensitivi cùm sint passiones, moderatæ talis appetitus secundùm prudentiam infusam, ut moderata audacia, moderatus timor &c. hæ quippe passiones moderatæ ex motivo supernaturali, ac ita rectificatæ in ordine gratiæ, sunt actus virtutum moralium infusarum; moderatæ verò ex motivo naturali, ac ita rectificatæ tantùm in ordine naturæ, sunt actus virtutum moralium acquisitarum: Ergo virtutes morales infusæ, quæ versantur per se primò circa passiones; ut fortitudo & temperantia cum earum partibus subjectantur in appetitu sensitivo. D

Ad rationem verò dubitandi initio propositam dupliciter respondeti potest: Primò cum Salmanticensibus, virtutes morales infusas esse corporeas, subindeque in appetitu sensitivo posse subjectari. Nec obstat quod virtutes illæ sint supernaturales; corporeum enim non excluditur secundùm se totum à ratione supernaturalitatis, ut patet in modo præsentiæ corporis Christi ad species Sacramentales, qui est verè corporeus, utpote receptus in corpore, & ab eo dependens, & tamen nullus dicere audebit modum illum esse naturalem. Similiter unio, qua tale corpus in triduo mortis mansit Verbo hypostaticè unitum, prout ex parte corporis se tenebat, fuit quid corporeum propter similem rationem dependentiæ à corpore, & tamen, cùm esset ordinis hypostatici, non solùm ordinem naturæ, sed etiam gratiæ excedebat: Igitur propter solam corporeitatem non debet aliquid à supernaturali ordine excludi. Neque etiam est contra rationem rei corporeæ, excedere in perfectione aliquam rem spiritualem: quia licèt spirituale ex parte subjecti corporeum excedat, illud tamen per ordinem ad terminum, vel objectum quod respicit, ita dignificari & elevari potest, ut simpliciter sit nobilius, nullique creatæ, vel creabili substantiæ debeatur, in quo ratio supernaturalitatis consistit. E

Hæc solutio & doctrina probabilitate non caret: plures tamen paritur difficultates & instantias, ex eo præsertim quod virtutes infusæ sint proprietates gratiæ sanctificantis, subindeque ejus natnram sapere debeant; unde eum gratia sit qualitas immaterialis & spiritualis quoad substantiam, idem de virtutibus infusis videtur dicendum. Quare

Secundò, & fortè melius respondetur, virtutes infusas appetitui sensitivo esse formaliter immateriales, & corporeas tantùm eminenter, & ut quo. Sicut enim anima rationalis est formaliter spiritualis, & simul corporea ut quo, & virtualiter, quia sub ratione altiori confert effectum formalem formæ corporeæ: ita similiter, quia virtutes infusæ appetitui sensitivo sub eminentiori ratione participationis divinæ supernaturalitatis conferunt suum effectum formalem, qui quantũ ad aliquid non excedit proportionem virtutis corporeæ (scilicet inclinare ad medium in passionibus; ad quod inclinant etiam virtutes acquisitæ, quamvis longè diverso modo, quia istæ ad illud ut naturale purè, virtutes verò infusæ ad idem ut supernaturale inclinant) sunt formaliter immateriales, & simul corporeæ virtualiter & ut quo: undè qua spirituales formaliter dicunt habitudinem ad prædictum medium, ut supernaturale & proportionatum fini ultimo supernaturali; quatenùs verò corporeæ ut quo, respiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud, quod pertinet ad objectum proprium ipsius, & in appetitu sensitivo subjectantur, sicut anima rationalis, ex eo quod est corporea ut quo, & virtualiter, dicit habitudinem ad materiam tanquam ad proprium subjectum informationis, quamvis ab ea non dependeat secundùm suum esse, ex eo quod est subsistens. 30

DISPVTATIO V.

De proprietatibus virtutum.

Ad quæst. 64. & tres sequentes.

QUATUOR hîc explicat D. Thomas virtutum proprietates. Prima est, quòd consistunt in medio: Secunda, quòd sunt inter

ter se connexæ : tertia, quod sunt inæquales ; quarta, quod durant post hanc vitam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac disputatione disserendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum virtutes consistant in medio?

1 NOtandum primò, seu potiùs recolendum ex dictis supra disp. 3. esse genera virtutum : aliæ enim sunt morales, aliæ intellectuales, aliæ Theologicæ : unde ad plenam resolutionem difficultatis propositæ discutiendum est, an omnes illæ B virtutes consistant in medio?

2 Notandum secundò, duplex medium à Theologis solere distingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non est ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, alisque circunstantiis, sed variatur pro loco, tempore, & persona, dicturque medium rationis, non quia non sit ipsarum rerum, sed quia pensatis omnibus debet prudentis arbitrio definiri. Medium verò rei dicitur illud quod ita est ex natura rei determinatum & fixum, ut sit semper unum & indivisibile, nec varietur pro loco, tempore, aut persona.

C

3 Dico primò, virtutes omnes morales consistere in medio. Ita communiter Philosophi, Theologi, & SS. Patres, qui passim docent virtutem in medio seu mediocritate consistere. Unde Plato, ut est apud Apuleïum libro de Philosophia, virtutes, & summitates vocabat & medietates : summitates quidem, quòd vitiorum ordini è regione oppositæ, longè emineant : medietates autem, quòd in meditullio quodam vitiorum sint sitæ. Theagenes verò Pithagoræus libro de virtutibus, præter cætera in hanc rem insignia, diserte tradit virtutem nihil aliud esse, quàm harum ejus quod decorum est : decorum autem esse ait, quod neque excedit, neque deficit, D sed est in medio situm. Et concinit Isidorus Peluliota libro 3. epist. 131. ubi hæc scribit : *Ve corporea pulchritudinis norma, membrorum apta proportio est : ita etiam extrema spiritualis pulchritudinis linea in virtutum mediocritate consistit. Nam si extremitates, ut quidam sapientes viri pronunciarunt, in vitium degenerant (cupiens enim quispiam probus rei familiaris dispensator esse, in tenacitatem & avaritiam labitur; cupiens liberalis esse, in prodigalitatem cadit; unde etiam virtutes mediocritates esse definierunt; inter superstitionem enim & impietatem medium locum obtinet pietas) haud absre Sapiens quoque monuit, Nolì esse justus multum.*

Astipulatur etiam S. Bernardus lib. 5. de consid. cap. 8. ubi laudato illo Philosophi effato, *Nequid nimis*, subdit, hoc meditullium, omnium quodammodo intimam vim, & vitam esse ac medullam virtutum. *Quid enim* (inquit) *tam justitia, quàm modus? Alioquin si quid extra modum reliquit, non plane cuique tribuit quod suum est, quod tamen suum ipsius est facere. Quid tam rursum temperantia, quæ non aliunde profecto temperantia est, nisi quòd nihil immoderatum admittit? Sed puto fatebere etiam non minùs esse fortitudinis, cùm vel maximè ipsa sit, quæ ab irruentibus vitiis, & quasi hinc inde suffocare conantibus, purum illud potenter eruit, & vindicat in quoddam stabile fundamentum boni, sedemque virtutis.*

Eodem spectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam instituit S. Augustinus lib. de quantitate animæ cap. 16 quòd nimirum sicut totius circulus æqualiter se debet habere ad medium, sive ad centrum ; ita & virtus ad suum medium, adeò ut nulla ex parte aliquid minùs eveniat. Eadem comparatione utitur Aristoteles 2. Ethic. cap. 9. ubi ait quod sicut circuli medium deprehendere, non cujusliber, sed scientis solummodo est ; sic quoque irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cujusliber est, & facile. At cui, & quantùm, & quando, & cujus causâ, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujusliber, ne facile est.

Demum Cyprianus carmine ad Senatorem apostatam, ad eandem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus excessum, & quidquid à medio exorbitat, nocivum & vitandum ; subindeque moderamen amabile, ac per utile esse ostendit.

Omne quod est nimium, contra cadit : unum operantur.
Et calor & frigus ; sic hoc, sic illud adurit ;
Sic tenebræ visum, sic sol contrarius aufert.
Et pariter lædunt gelidum fervensque lavacrum.
Esca alitur corpus, corpus corrumpitur esca.
Vimque suam minuit, si quid potenditur ultrà.
Me Deus sic docuit, MODERAMEN AMABILE *dixit.*

Ratio etiam suffragatur : Nam ut discurrit D. Thomas hic qu. 64. art. 1. Virtus moralis constituitur per conformitatem ad regulam rationis : Sed virtus quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio : Ergo & virtus moralis. Major patet, Minor probatur. Regula rationis quandam constituit mensuram in objecto, à qua mensura recedunt duo extrema, unum per excessum, seu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Aristoteles, per nimium & parum : Ergo virtus, quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio ; quia versatur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum. Quod ut magis explicetur.

Observandum est cum Cajetano, virtuti posse 5 dupliciter medium assignari : Primò ex parte ipsius virtutis, ut cum mediat inter duo vitia, extremè opposita, alterum per excessum, alterum per defectum ; sicut temperantia inter luxuriam & insensibilitatem, humilitas inter pusillanimitatem & superbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem ; & hoc appellat Cajetanus consistere in medio *essentialiter*. Secundò ex parte actus & objecti, quia inclinat ad actum commensuratum & adæquatum regulæ rationis : nam quia inter excessum & defectum ab aliqua mensura medium est æqualitas, omnis actus commensuratus regulæ rationis dicitur in medio ipsius rationis consistere ; & hoc vocat idem Author consistere in medio *causaliter*, quia nihil aliud est, quàm virtutem causare actum, in medio rationis constitutum. Cùm ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio consistere, non intelligitur de primo modo, sed de secundo ; quia licet omnium virtutum actus debeant à ratione regulari, eique perfectè commensurati ; sanctitatum alt-

aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extremè oppoſita, unum per exceſſum, alterum per defectum, ut de juſtitia ſtrictâ & rigoroſâ docet D. Thomas in quæſtione de virtutibus art. 13. ad 12.

Dico ſecundò, omnes virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, conſiſtere in medio rationis; juſtitiam verò, cum ſuis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hîc art. 2.

6. Prima pars concluſionis probatur: Medium rationis eſt illud quod à ratione taxatur: Atqui in materia paſſionum medium non eſt taxatum ex natura rei, ſed taxatur per rationem, juxta uniuſcujuſque diſpoſitionem, & attentis omnibus circumſtantiis loci, temporis &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantiæ non eſt certa quantitas cibi omnibus accommodata ut ſint temperantes; ſed variatur in diverſis, juxta diverſam complexionem, imò & in eodem, pro diverſis temporibus & circumſtantiis: Ergo virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia, conſiſtunt in medio rationis.

7 Secunda etiam pars ſuadetur: Juſtitia habet facere æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas eſt medium rei, utpote cùm ſit ex natura rei taxata, & per comparationem rei ad rem, non autem ad ſubjectum operans: Ergo juſtitia in medio rei conſiſtit.

8 Adverte autem hanc æqualitatem eſſe duplicem: unam ſcilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit juſtitia commutativa, quâ redduntur v. g. centum pro centum: aliam quæ eſt proportionis ad proportionem; & hæc levatur à juſtitia diſtributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, ſed unicuique juxta ſuam conditionem vel meritum; ita ut tantùm proportionaliter recipiat miles, quantùm tribunus ut tribunus; vel ſi habenti meritum ut octo, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

9 Advertè etiam, quod licèt juſtitia ex ſua ſpeciali ratione reſpiciat medium rei, quia non aliud præcisè attendit, quàm æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis reſpicit etiam medium rationis; cùm actus juſtitiæ ſicut & aliarum virtutum moralium, debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum ſuo tempore, & loco, & cum debita intentione, ſatisfaceret quidem præcepto, ſed non faceret actum juſtitiæ. In hoc ergo juſtitia à cæteris virtutibus moralibus differt, quod iſtæ conſiſtunt in medio rationis tantùm, illa verò in media rationis & rei ſimul.

10 Dico tertiò, virtutes intellectuales in ſuo genere conſiſtere in medio. Eſt Ariſtotelis 2. Ethic. cap. 6. & D. Thomæ hic art. 3.

Probatur breviter: Virtus cuius obiectum mediat inter duo extrema, nempe inter exceſſum & defectum, conſiſtit in medio. Sed obiectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema &c. Ergo virtutes intellectuales conſiſtunt in medio. Major patet, Minor probatur. Obiectum virtutum intellectualium eſt verum; quod eſt bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; veritas enim læditur, ſive affirmando pluſquam res habet, ſive minùs quàm habet, ſeu negando quod habet: Ergo obiectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter exceſſum & defectum.

A Ad majorem hujus concluſionis intelligentiam, 11
advertendum eſt, hoc inter virtutes intellectuales ſpeculativas & practicas diſcrimen intercedere, quòd illæ habent medium rei; quia verum, quod eſt illarum objectum, eſt independens à determinatione rationis, & per conformitatem intellectûs ad ipſas res conſtituitur: iſtæ verò habent medium rationis; nam medicina v.g. non ſemper dictat ſumendam eſſe potionem in hac determinata quantitate, ſed ſecundùm complexionem infirmi.

Advertendum etiam, inter virtutes intellectuales, prudentiam ſpeciali modo conſiſtere in medio: habet enim medium non ſolùm generali ratione quâ cæteræ, ſed etiam ſpeciali quatenus ejus objectum eſt objectum virtutum moralium, quod in medio conſiſtere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen diſcrimine (ut obſervat D. Thomas hic art. 3.) quod medium in virtutibus moralibus ſe habet per modum regulati & menſurati, in prudentia verò per modum regulantis & menſurantis; quippe cùm illa ſit virtutum moralium regula & menſura. B 12

Dico quartò, virtutes Theologicas non conſiſtere in medio per ſe, ſed ſolùm per accidens. Ita D. Thomas art. 4.

Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per ſe conſiſtunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per exceſſum, per defectum, ut patet in exemplis ſupra adductis: Sed licèt aliquis poſſit peccare per defectum contra virtutes Theologicas non tamen per exceſſum; neque enim aliquis poteſt excedere in credendo revelans à Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere*: & in ſerm. ad Fratres de monte Dei, *In dilectione Dei non alia diſcretio eſt, niſi ut ſicut ille, cùm dilexiſſet nos, in finem dilexit nos; ſic ſi fieri poteſt, nos infinite diligamus eum, nam beatus vir qui in mandatis eius cupit nimis*: Ergo virtutes Theologicæ non conſiſtunt in medio, per ſe, & ex parte objecti. C 13

Quod verò per accidens, & ex parte ſubjecti, medium requirant, ex eo patet, quod debemus ferri in Deum credendo, ſperando, & amando, ſecundùm menſuram noſtræ conditionis, & noſtri ingenij vires; non verò nimio conatu, adeò ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde ſubdit Doctor mellifluus poſt verba relata: *Sed cum nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, et regulas habere debet actio operantis.* Quibus verbis apertè declarat, quod licèt charitas non pendeat per ſe à dictamine prudentiæ, per accidens tamen & quantùm ad exercitium, ab illo dependet, inquantum prudentia dictat hic & nunc actum illius eſſe exercendum, ſubindeque in exercitio hujus virtutis modum aliquem ac moderamen eſſe ſervandum. D 14

ARTI-

ARTICULUS II.

An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?

15 DIxi virtutes morales: Quia si sermo sit de intellectualibus, sive practicis, sive speculativis, manifestum est non esse inter se connexas, sed posse unam sine aliis reperiri, ut scientiam sine prudentia, vel artem sine scientia. Similiter etiam constat virtutes Theologicas non habere necessariâ inter se cõnexione: cùm fides & spes possint esse sine charitate, ut patet in peccatore fideli. Unde Tridentinum sess. 6. can. 28. *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul & fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantùm ad essentiam, aut in statu imperfecto consideratas, sed prout sunt in statu perfecto. Quod ut magis declaretur.

16 Advertendum est, virtutes morales posse dupliciter considerari; vel ut perfectas quantùm ad statum, quando scilicet ita firmiter actuant subjectum, ut omnibus rectitudinem impedientibus facilè possit obsistere: vel ut imperfectas, quando scilicet sunt in subjecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta.

17 Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hic qu. 65. art. 1. virtutes imperfectas non esse necessariò adinvicem connexas. Idque experientia satis convincit, cùm videamus multos esse promptos, non solùm ex naturali complexione, sed etiam ex quadam assuetudine acquisita, ad opera misericordiæ, qui tamen non sunt prompti ad opera castitatis. Unde præsens controversia & difficultas procedit solùm de virtutibus moralibus secundum statum perfectis. Has enim Scotus Vazquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alij negant habere inter se necessariam connexionem: affirmant verò cæteri Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum S. Thoma citato. Unde fit.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & SS. Patrum testimonijs illustratur.

18 DIco igitur, virtutes morales in esse perfecto ita esse connexas inter se, ut qui unam caret, nullam perfectè habeat.

Hanc conclusionem passim docent SS. Patres: Ambrosius enim lib. 5. in Lucam cap de sermone Jesu, sic ait: *Connexæ igitur sunt, concatenatæ virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib 1. de officijs cap. 27. *Liquet cognatas sibi esse virtutes* Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes* (inquit) *quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Bernardus lib. 1. de considerat. cap. 8. ait *esse suavissimum quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Gregorius lib. 22. moral. cap. 1. circa medium, occasione virtutum Job, quas item ipse cap. 31. tam varias distinctum enumerat, hæc scribit: *Una virtus*

A *sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia fortitudo, atque iustitia, tantò perfectæ sunt singulæ, quantò vicissim sibimet sunt coniunctæ: disiunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt; quia nec prudentia vera est, quæ iusta, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest. Demum Philo Judæus libro 2. de vita Moysis illud ut vulgare effatum usurpat: *Virtutes omnes habet, qui unam habet.*

Eandem veritatem solo luminis naturalis ductu 19
agnovere Philosophi Ethnici: Tullius enim in 2.
Tusculanarum quæstionum, sic ait: *Si unam virtu-*
B *tem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.* Et Aristoteles lib. 2. Magnorum moralium: *Neque alia* (inquit) *sine prudentia virtutes sunt, neque prudentia absque reliquis virtutibus perfecta. Verùm invicem se coadiuvant, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conservatricem prudentiæ, ideòque dictam σωφροσύνη, quasi servatricem & salutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cùm asserit judicium quidem speculativum non perverti morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores spectans inde sæpè corrumpi: *Illi* (inquit) *qui aut voluptate,*
C *aut dolore correptus est, principium statim non apparebit, neque eius causa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere; vitium enim eiusmodi est, ut principium corrumpat.*

Denique D. Augustinus Epist. 28, asserit om- 20
nibus Philosophis placuisse dogma de connexione & inseparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem proferens: *Hinc* (ait) *persuadent Philosophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignava, nec iniusta, nec intemperans potest esse: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porrò si prudentia tunc erit, si & fortis, & iusta, & temperans sit; profectò ubi fuerit, secum habet cæteras. Sic*
D *& fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel iniusta. Sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, & iusta sit. Sic iustitia non est nisi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, & aliæ similiter sunt. Vbi autem aliæ desunt, vera illa una non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.*

Id confirmat ibidem exemplo Catilinæ, *qui* (ut de illo scripserunt qui nosse potuerunt) *frigus, sitim, famem ferre poterat, eratque patiens inediæ,*
E *algoris, vigiliæ, supra quam cuiquàm credibile est, ac per hoc & sibi & suis magna præditus fortitudine videbatur. Sed hæc fortudo prudens non erat: malè enim pro bonis eligebat, temperans non erat; corruptelis enim turpissimis fœdabatur: iusta non erat: nam contra patriam coniuraverat. Et ideò nec fortitudo erat, sed duritia sibi (ut stultos falleret) nomen fortitudinis imponebat. Nam si fortitudo esset, non vitium sed virtus esset. Si autem virtus esset, à cæteris virtutibus tanquam inseparabilibus comitibus nunquam relinqueretur.*

medium temperantiæ, divagantur per materiam cujuslibet virtutis; & consequenter ad illa rescindenda non sufficit prudentia partialis, ut ait Scotus; vel prudentia ut se extendens solùm ad finem, & objectum alicujus particularis virtutis, ut asserit Vazquez, sed exigitur prudentia totalis, seu ad materiam omnium virtutum extensa.

36 Confirmatur: Dùm prudentia imperat actus justitiæ v. g. vel attendit omnia, quæ circumstant, ex quibus potest vitiari; vel aliqua omittit, & nihilominùs imperat talem actum? Si primum, cùm illæ circumstantiæ possint esse diversarum materiarum (ut si occurrant plures actus boni incompossibiles, v. g. solvere debitum creditori, quod pertinet ad justitiam; parentes alere, quod spectat ad pietatem; sacrificium offerre, quod est religionis: subvenire pauperi, quod est misericordiæ) oportet ut omnes ejus materias attingat, seu ad illas omnes se extendat: Si secundum tale imperium non erit actus prudentiæ, sed imprudens & inconsideratum; quia imprudentia est imperare aliquem actum non attentis circumstantiis occurrentibus, quæ si attenderentur, multoties recta ratio dictaret talem actum non esse imperandum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

37 OBjicium inprimis Adversarii varia Patrum testimonia, quibus apertè docere videntur, virtutes morales inter se non esse connexas, sed ab invicem separabiles. Inprimis enim Hieronymus libro 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui ut probet pro Pelagianis contra Atticum (qui personam Hieronymi & Catholicorum gerit) hominem vitare posse omnia peccata, hæc objicit: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet autem Atticus: *Participatione, non proprietate: necesse est enim, singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc, quod legisse te dicis, ubi scriptum sit nescio.*

Cui iterum Critobolus sic ait: *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autem Atticus: *Sed non Apostolorum: neque enim mihi cura est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* Augustinus etiam epistolâ 29. non concedit justos & sanctos in hac vita habere omnes virtutes, sed posse dici habere aliam non habere. Item Bernardus serm. 70. in Cantica, loquens de virtutibus justorum inquit: *Magnus est qui tria vel quatuor lilia adificare potest in tanta spinarum densitate.* Demùm Venerabilis Beda relatus à D. Thoma in 3. dist. 36. quæst. 1. art. 2. *Sancti* (inquit) *magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quàm de virtutibus, quas habent, gloriantur.*

38 Ad locum D Hieronymi, respondeo illum solùm ibi rejicere sententiam, quæ docebat connexionem virtutum habere propriis viribus, & absque participatione, seu auxilio gratiæ. Ibi enim impugnat errorem Pelagianorum, asserentium ad bene operandum, & ad habendas virtutes omnes hominem non indigere gratiâ. Vel etiam dici potest cum Divo Thoma loco citato art. 1. ad 6. Hieronymum ibi solum velle sententiam de connexione virtutum non contineri expresè in sacrâ Scriptura, sed in libris Philosophorum; non negante tamen illam esse veram. sed tantùm non ita curandum esse de ea, ac si Apostoli eam tradidissent. Quòd verò hæc interpretatio legitima sit, patet ex eo, quod idem S. Doctor talem sententiam expresè doceat in epistola ad Fabiolam de quadraginta mansionibus, circa mansionem 38. ubi inquit de virtutibus: *Hærent sibi, & inter se connexæ sunt, ut qui unâ caruerit, omnibus careat.*

Ad alia tria testimonia respondet sanctus Thomas ibidem articulo 2 ad 1. ea debere intelligi 39
de virtutibus quantùm ad usus, & non quantùm ad habitus: diversi enim Sancti diversimodè excedunt se invicem in usibus diversarum virtutũ, secundùm quod de quolibet Confessore dictum est: Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi. Propter hujusmodi exgo excessum ex parte usûs, tribuimus cuilibet Sancto quasdam speciales virtutes, & alias negamus; non quia istis careant, sed quia in illis magis splendent. Potest etiam dici, illos SS. Patres solùm ibi intendere omnes virtutes non haberi in æquali gradu: sed aliàs esse magis & aliàs minùs intentas.

Objicies secundò cum Scoto: Quoties aliquod subjectum est perfectibibe distinctis perfectionibus partialibus, potest perfici secundùm unam, 40
tamersi non perficiatur secundùm alias: unde potest Petrus habere visum, & carere auditu, scire metaphysicam, & ignorare Arithmeticam, aut esse expertus in arte sutoria, & rudis ac ignarus in arte pingendi: Sed homo est perfectibilis per plures virtutes morales, tanquan per diversas perfectiones partiales: Ergo potest quamlibet ex illis recipere aliis non receptis.

Respondeo Majorem esse veram de perfectionibus partialibus non connexis adinvicem, ut sunt auditus & visus, & scientiæ ac artes, quæ in objectione recensentur: falsàm verò de perfectionibus partialibus connexis inter se, cujusmodi sunt virtutes morales, ut declaratum est. 41

Dices: Tota definitio virtutis convenit v. g. temperantiæ absque consortio fortitudinis? Ergo potest haberi sine fortitudine. Consequentia patet, Antecedens probatur. Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, prout prudens dictaverit: Sed temperantia est hujusmodi sine fortitudinis consortio ex hoc solùm, quod est cum prudentia circa propriam materiam: Ergo &c. 42

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem: temperantia enim nequit perfectè medium rationis attingere in propria materia: nisi possit facilè rescindere omnia impedimenta, quæ tale medium possunt corrumpere seu ab illo voluntatem abducere; aliàs mulier, quæ castitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem castitatis, sed solùm contra fortitudinem, atque adeò diceretur casta, licèt non fortis; quod videtur absurdum. Constat autem impedimenta, quæ possunt medium temperantiæ corrumpere, spectare non solùm ad materiam illius virtutis, sed etiam ad alias, putà fortitudinem, libertatem, &c. ut supra declaratum est; atque adeò nisi omnes aliæ virtutes habeantur, temperantia nequibit promptè & firmiter impedimentis corrumpentibus obsistere, suumque medium illæsum servare. 43

Objicies tertiò: Potest homo exercere actus 44

ri, aut conſervari poſſit: Ut autem omnis æquivocatio tollatur, & ſtatus hujus difficultatis quæ, ut rectè dicunt Salmanticenſes, non eſt tam de re, quàm de modo loquendi, clarè percipiatur.

Diligenter advertendum eſt, aliud eſſe virtutem aliquam eſſe veram, & aliud eſſe perfectam: tunc enim virtus aliqua vera dici poteſt, quando habet quidquid requiritur ad ejus eſſentiam, & omnia prædicata eſſentialia ſibi debita: tunc verò perfecta & virtus ſimpliciter appellatur, cùm habet omnia ad ſuam perfectionem & ſtatum connaturalem requiſita. Hoc præmiſſo, ſit

§. I.

Referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

43 CIrca propoſitam difficultatem duæ ſunt extremæ ſententiæ, & alia media. Scotus enim in 3. diſt. 36. quæſt. 1. docet non ſolùm veras, ſed etiam perfectas virtutes poſſe ſine charitate reperiri, quamvis non ſint ita perfectæ ſicut illæ, quæ cum charitate reperiuntur. Jenſenianæ verò in alio extremo poſiti, negant veras & propriè dictas virtutes poſſe ſine charitate reperiri. Quam opinionem amplectitur etiam Joannes à S. Thoma hîc diſp. 7. art. 7. ubi docet virtutes acquiſitas deſtrui quoad eſſentiam indirectè, & conſequenter ad deſtructionem charitatis; quia tollitur converſio ad Deum, nedum ut finem ſupernaturalem, ſed etiam ut naturalem, ſine qua nulla vera virtus ſubſiſtere poteſt. Pro explicatione mediæ & veræ ſententiæ:

Dico primò, acquiri poſſe veras virtutes, aut acquiſitas conſervari ſine charitate.

Probatur primò ex D. Thoma hic quæſt. 65.
44 art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Virtutes morales, prout ſunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis poſſunt per opera humana acquiri; & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in multis Gentibus.* Quibus verbis utrumque aſſerit, & quòd virtutes naturales poſſint acquiri ſine charitate (quomodo fuerunt à Gentibus acquiſitæ) & quòd poſſunt ſine charitate conſervari.

45 Probatur ſecundò: Philoſophi Ethnici, ut Ariſtoteles l. 2. Eth. & alii, quibus nihil ſupernaturalium innotuit, agnoverunt veras & proprias virtutes morales, earumque eſſentiam & prædicata quidditativa deſcripſerunt: Ergo virtutes morales, quantùm ad ſuam eſſentiam & prædicata quidditativa, à charitate non dependent; ſubindeque ſine illa acquiri & conſervari poſſunt.

46 Probatur tertiò: Nihil eſt quo per ablationem charitatis deſtruantur virtutes morales pluribus actibus acquiſitæ à juſto in ſtatu gratiæ, quia non dependent à charitate, niſi ſolùm quoad ordinem in finem ſupernaturalem, qui non eſt de ipſarum eſſentia, ſed perfectio quædam eis per accidens ſuperaddita ex vi imperii charitatis; & aliundè habitus acquiſiti pluribus actibus, non deſtruuntur totaliter unico actu contrario: Ergo virtutes acquiſitæ in ſtatu gratiæ poſſunt deficiente gratiâ adhuc remanere quoad eſſentiam.

Quòd verò poſſint ſine gratia & charitate acquiri, ex eo oſtenditur, quòd exiſtens in peccato mortali non ſemper malè operatur, ſed multoties poteſt ſe bene moraliter exercere circa materias virtutum moralium, putà moderando paſſiones, &c. Ergo poteſt per hujuſmodi exercitium acquirere habitus inclinantes ad ſimiles actus; qui cùm reſpiciant determinatè bonum, habebunt veram virtutis eſſentiam quæ in hoc conſiſtit, quòd ſit inclinatio ad bonum determinatè.

Dico ſecundò, nullam virtutem ſimpliciter, & perfectè talem acquiri, aut conſervari poſſe ſine charitate.

Probatur primò: Virtus perfecta non poteſt eſſe ſine perfecta prudentia: Sed perfecta prudentia 47
non manet ablatâ charitate per peccatum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet, Minor probatur. Prudentia corrumpitur per peccatum, & quamvis non deſtruatur totaliter per quodcunque peccatum, benè tamen ex parte, quatenùs appetitus malè diſponitur circa fines virtutum moralium, qua mala diſpoſitione exiſtente non poteſt eſſe firmum & rectum judicium de agendis in omni eventu: Ergo perfecta prudentia non manet ablata charitate per peccatum.

Probatur ſecundò: Perfecta virtus non ſtat 48
cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipſo quòd aliquis labitur in peccatum mortale, contrahit facilitatem ad peccandum; quia ut ait Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum quòd mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere trahit ad aliud.* Ergo perfecta virtus ſine charitate ſtare nequit. Major patet: quia de ratione virtutis perfectæ eſt reddere opus bonum facilè, peccatum verò difficile.

C, Confirmatur: Exiſtens in peccato non poteſt 49
in ſenſu compoſito eſſe diſpoſitus ad eligendum medium in materia cujuslibet virtutis contra quodcunque impedimentum; cùm ſit converſius ad aliquid omnino contrarium alicui virtuti, nempe ad objectum peccati, & finem proximum ipſius, putà ad delectabile tactûs, aut guſtus: Ergo non habet virtutes perfectam aut ſimpliciter dictam.

Confirmatur ampliùs: Virtus perfecta facit 50
habentem ſimpliciter bonum, ut conſtat ex definitione virtutis: Sed exiſtens in peccato, & carens gratia & chatitate non poteſt dici ſimpliciter bonus: Ergo carens gratia & charitate virtutem perfectam habere nequit.

Ex quibus intelliges, virtutes, quæ poſſunt eſſe in homine peccatore, quamvis retineant eſſentiam virtutis, eſſe tamen ita imperfectas ut virtutis nomen non mereantur; quia carent ordine ad ultimum finem, tàm naturalem, quàm ſupernaturalem, ſaltem ex parte operantis, & habent potiùs ſtatum diſpoſitionis, quàm habitûs, cùm facilè ſint mobiles à ſubjecto ob pravam diſpoſitionem appetitûs; nec extenduntur ad eligendum medium in omni eventu, & contra quæcunque impedientia: quamvis, ut diximus, adhuc ſint virtutes quoad eſſentiam, quia ex natura ſua tendunt ad bonum, & aliunde poſtulant, quantùm de ſe, habere ſtatum habitûs, & perfectæ virtutis.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

COntra primam concluſionem objiciunt in- 51
primis Adverſarij varia Patrum teſtimonia, quibus aſſeritur peccatores & infideles nul-

lam veram virtutem habere. In quo multus præ- A ter cæteros est Augustinus variis in locis, sed præsertim 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait *non esse veras virtutes, nisi ubi est vera sapientia, & charitas Dei, & ideò non esse inter Romanos & Græcos qui essent viri sapientes, studiosique censendi.* Idem docet fidus ejus sectator Prosper lib. 1. de vocat. Gentium cap. 7. & sæpe alibi. Subscribit Bernardus serm. 22. in Cantica in fine, & plures alii.

52 Ad hæc facilè respondetur, Augustinum, & alios S. Patres, nomine *veræ virtutis* intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, sive ut ipse loquitur loco citato, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deserviat.* Undè ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod verò idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, vel est, quæ retineant essentiam & quidditatem virtutis, patet ex epist. 130. ubi ait continentiam Polemonis ad hujus vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse verè bonam intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & donum Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immoralitatem valuisse, quia defuit charitas & religio in verum Deum. Apertè etiam lib. de spiritu & littera cap. 27. docet Gentes, etiamsi impias, & à veri Dei notitia aculeu extorres, quædam tamen opera edidisse, *quæ secundùm iustitiæ regulam* C *meritò recta, laudantur.* ac proinde undequaque bona sunt, & veratum virtutum. De quo fusiùs *Disp. 1. art. 3.* in tractant de gratia.

Objiciunt secundò: Charitas est forma virtutum, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 8.

53 Ergo tàm impossibile est virtutibus quibusvis esse in rerum natura sine charitate, quàm homini absque anima rationali.

Respondeo quòd quando charitas à Theologis *forma virtutum* appellatur, non eo sensu hoc dicitur, quasi charitas sit aliis virtutibus essentialis, vel absolutè necessaria, ut illæ in suo ordine, & intra finem sibi connaturalem, sint & dicantur veræ virtutes; hoc enim à nullo probato Authore assertum est, & rejicitur à D. Thoma citato in D resp. ad 1. sed sensus tolùm est (ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli declarat) charitatem esse formam assistentem, & intrinsecam, quâ cæteræ virtutes in suis actionibus ad finem ultimum dirigantur ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam, quæ ipsis advenit ex eo quòd referantur ad ultimum finem hominis supernaturalem, in quem non subvehérentur absque charitate. Nihilominùs tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui naturæ septis coërcetur, habent honestatem & bonitatem naturalem supernaturali adventitiæ substratam, sed quasi informem, eo quòd denudetur ornamento illo insigni, quod per charitatem posset accidere.

Objiciunt tertiò: Sicut scientiæ dependent E 54 à principiis, ita virtutes morales à finibus: Sed impossibile est dari scientiam intellectui errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortale est aversus à Deo ut fine ultimo, tàm naturali, quàm supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes.

Respondeo quod ut intellectus habeat veram A scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quàm quòd sit benè dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in se cognoscendo, quacunq; existente dispositione circa principia communissima. quamvis sine illa non sit scientia perfecta, sed habeat potiùs statum dispositionis, quàm habitûs. Similiter ut vera virtus acquiratur & conservetur in appetitu, sufficit quòd appetitus sit bene affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter; sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec meretur simpliciter nomen virtutis, magisque habet statum dispositionis, quàm habitûs. B

Objicies quartò contra secundam conclusionem: Per unicum actum intemperantiæ charitas 56 destrui potest, putà per unicam comestionem carnium de ab Ecclesia prohibito: Sed nulla virtus acquisita per unicum actum corrumpitur, sicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquisita potest sine charitate conservari. Undè S. Thomas infra q. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale simul cum virtute acquisita esse posse, quamvis non cum infusa.

Respondeo hoc argumentum probare quidem virtutem acquisitam, quantùm ad essentiam, posse 57 sine charitate subsistere, non tamen quantùm ad perfectionem & statum: quia ad hujusmodi statum destruendum sufficit unicum peccatum mortale; cùm illud sufficiat ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque Divus Thomas loco citato insinuat peccatum mortale conjungi posse cum virtute acquisita in statu perfecto existente, sed duntaxat cum virtute acquisita quantùm ad essentiam. Potestque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licèt quantùm ad substantiam non destruantur unica actu contritionis, vel charitatis, destruuntur tamen quantùm ad statum vitii, ut docet idem S. Doctor quæst. de virtut. articulo 10. ad 16. his verbis: *Licèt per actum unum simplicem corrumpatur habitus acquisitus* (scilicet secundùm substantiam) *tamen actu contritionis virtute gratiæ habet quòd corrumpat habitum vitij: undè in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, sed in via corruptionis.*

ARTICULUS IV.

Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expendantur.

DE his proprietatibus tàm copiosè differit S. Doctor hic quæstione 66. & 67. ut nihil prorsus addendum sit, sed breviter & compendiosè explanandum, quod ille fusiori stylo & lato calamo tradit. E

Quantùm ergo ad æqualitatem virtutum qu. 58 66 docet, quòd in virtutibus, quæ differunt specie, una est major aliâ, secundùm quod est rationi propinquior: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa aliis virtutibus moralibus præfertur; sicut visus

omnibus

omnibus externis sensibus antecellit : Unde sicut Philo visum. *Regem sensuum* appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriusque ejus actus est imperium. Si autem sermo sit de virtutibus ejusdem speciei, sic nulla est major, vel minor secundùm seipsam, sed solùm ratione participationis subjecti, vel majoris intentionis seu radicationis in diversis subjectis, vel etiam in eodem secundùm diversa tempora. Quod si attendatur prout sunt simul connexæ in aliquo subjecto, tunc ratione participationis subjecti sunt æquales quadam æqualitate proportionis, quantùm ad id quod est formale in illis, nempe constitutionem medij rationis. At quantùm ad id quod est materiale, nempe quantùm ad inclinationem ad actum virtutis; potest esse inæqualitas : quia potest aliquis promptior esse ad actum unius virtutis, nempe justitiæ quàm ad actus alterius, putà fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Hac doctrinâ D. Thomæ confutatus manet error Stoicorum, 59 qui (ut videre est apud Tullium 5. de finibus, & apud Laërtium in Zenone) virtutem ejusdem ubique naturæ esse asserebant, nec intendi posse, aut remitti. Quò spectat illud Senecæ Epist. 7. *Virtus non potest major aut minor fieri, unius est notæ est.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem esse docebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non crescit, sic nec virtus quidem. Habet numeros suos, plena est.* Rursusque paulò post: *Persuadet sapientia unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti, nec intendi posse, non magis quàm regulam, quâ rectum probari soler, quam si flectes, quidquid ex illa mutaveris, iniuria est recti. Idem ergo de virtute dicimus; & hæc recta est, flexuram non recipit; rigida est, amplius intendi non potest.*

69 Docet præterea S. Thomas eadem quæstione virtutes intellectuales præeminere moralibus : quia illæ perficiunt intellectum; iste appetitum, qui est manùs nobilis quàm intellectus. Inter illas verò sapientiam dicit esse omnium perfectissimam : tum quia conderat objectum nobilius, nempe altissimam causam, quæ Deus est : tum etiam quia cùm per causam judicetur de affectu, & per causam superiorem de causis inferioribus, sapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus est alias in suos fines dirigere, & ordinare; unde est quasi architectonica respectu omnium.

61 Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat, quæ verò cedat, difficilè declarari posse asserit Nazianzenus orat. 16. *Quemadmodum* (inquit) *etiam in prato quodlam, plurimis & suavibus floribus refero, florem omnium pulcherrimum & & fragrantissimum reperire haud facile est; alio nimirum alios olfactum & aspectum ad se distrahente, atque ad primùm eum decerpendum alliciente.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes purè morales justitiam ex eo dicit præferendam esse reliquis, quòd & subjectum habeat sublimius, nempe voluntatem, cùm reliquæ appetitui sensitivo insideant; & objecto etiam nobiliori potiatur; versatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in se tantùm, sed etiam erga alios perficitur : Unde Aristoteles 5 Ethic. cap. 1. *Præclarissima virtutum* (inquit) *est justitia, & neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Dixi ex virtutibus purè moralibus, quia prudentia, quam cæteris virtutibus moralibus præferendam esse diximus, nedum moralis est, sed præterea intellectualis.

Quinam verò sit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, disceptatio est inter Philosophos. Plato enim 2. de legibus, temperantiam fortitudini præstare docet. Cui suffragari videtur Scriptura, cum ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo suo* (concupiscentiam frænando) *melior est expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitiæ : *Qui hostem vicit, illo fortior fuit : sed alter qui libidinem repressit, fortior seipso fuit; qui inimicum prostravit, externum hostem pertulit, qui cupiditatem repressit hostem domesticum superavit.* 62

Nihilominùs Aristoteles & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt : nàm S. Doctor hîc qu. 66. art. 4. in corp. sic discurrit : *Virtus aliqua simpliciter dicitur maior, secundùm quòd in ea maius bonum rationis relucet, &c. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à qua omnia alia dependent : & ideò fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent, primam locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones.* Unde quando Proverb. 16. dicitur : *Qui dominatur animo suo, melior est expugnatore urbium*, per *dominatorem animorum*, in eo divino oraculo, non incommodè intelligi potest ille qui per patientiam, fortitudinis administram, cohibet impatientis animi motus, ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud significetur, quàm inter munera fortitudinis patientiam præstare aggressioni : quod verum esse in tractatu de virtutibus cardinalibus ostendemus. Sic sanè eum locum intellexit S. Gregorius homil. 35. in Evang. ubi hæc scribit : *Minor est victoria urbes expugnare, quia extrà sunt quæ vincuntur; maius autem est quod per patientiam vincitur, quia ipse à se animus superatur, & semetipsum sibimetipsi subiicit, quando quem patientia in humilitate tolerantiæ stravit.*

Articulo 6. ejusdem qu. 66. docet S. Thomas charitatem esse maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquiùs Deum respicit quam cæteræ. De quo fusè in tractatu de virtutibus Theologicis. *Disp. 10. n. 5.*

Quantùm verò ad durationem virtutum idem S. Doctor quæst. 67. art. 1. docet virtutes morales æquisitas non remanere post hanc vitam, quòd ad ipsarum materiale : quia ibi nullus erit locus concupiscentiæ, & delectationibus ciborum & venereorum, quæ sunt materia temperantiæ; aut distributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ, circa quas versatur justitia : remanere tamen in Beatis, quantùm ad formale, nempe quantùm ad modum, seu ordinem rationis, quo appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Augustinus 14. de Trinit. cap. 9. *Prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnantia libidinum.* 63

Articulo 2. similiter asserit virtutes intellectuales post hanc vitam remanere quidem in omnibus, secundùm id quod in ipsis est formale

le, nimirum ſecundùm ſpecies intelligibiles in intellectu poſſibili ſervatas ; non manere tamen quantùm ad materiale, nempe quantùm ad phantaſmata, è quibus extrahuntur per intellectum agentem . quia cognitio non fiet tunc per converſionem ad illa , ſed erit alius modus intelligendi.

Articulis ſequentibus docet ex virtutibus Theolgicis , nec fidem nec ſpem, ſed duntaxat charitatem remanente in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPVTATIO VI.

De donis Spiritus Sancti.

Ad quæſtionem 68. Divi Thomæ.

CUm dona Spiritus Sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem , tractatui de virtutibus ſubjungimus veluti appendicem , diſputationem de donis Spiritus Sancti, in qua de illis tam in communi quam in particulari breviter diſſeremus.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum dona Spiritus Sancti ſint habitus à virtutibus etiam infuſis diſtincti?

1 DUpliciter poteſt aliquid dici donum Spiritus Sancti : primò generali quadam ratione, quia ſcilicet gratis à Spiritu Sancto ut à cauſa efficiente procedit ; & in hoc ſenſu omnes gratiæ, & virtutes infuſæ poſſunt dici dona Spiritus Sancti : ſecundò ſpeciali quadam ratione , quatenus donum importat ſpecialem diſpoſitionem à Spiritu Sancto animæ impreſſam , quâ diſponitur ad hoc ut bonè & facilè ab ipſe ad opera extraordinaria moveatur. Dari autem in nobis hujumodi dona ſeu diſpoſitiones , conſtat tum ex Scriptura . Iſaiæ 11. Eccleſiaſt. 10. & 15. 1. ad Corinth. 12. & alibi ſæpe , ubi fit expreſſa illorum donorum mentio : tum etiam ex hymno Eccleſiaſtico, in quo Spiritus Sanctus *Septiformis munere* appellatur , ipſumque his verbis Eccleſia interpellat : *Da tuis fidelibus in te confidentibus ſacrum ſeptenarium.*

2 Accedit ratio D. Thomæ qui hîc art. 1. ſic diſcurrit : *Omne quod movetur neceſſe eſt proportionatum eſſe motori, & hæc eſt profectio mobilis inquantum eſt mobile, diſpoſitio quâ diſponitur ad hoc quod bene moveatur à ſuo motore : Quantò igitur movens eſt altior, tantò neceſſe eſt quòd mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionetur ; ſicut videmus quòd perfectius oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc ut altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifeſtum eſt autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, ſecundum quod natus eſt moveri per rationem in his quæ interiùs vel exterius agit : Oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundum quas ſit diſpoſitus ad hoc quòd divinitus moveatur ; & iſtæ perfectiones vocantur dona , non ſolum quia infunduntur à Deo, ſed quia ſecundum ea homo diſponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inſpiratione divina, ſicut dicitur Iſaiæ 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorſum non abij.*

Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ *Spiritus* Iſaiæ 11. *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ & intellectûs, Spiritus conſilij & fortitudinis Spiritus ſcientiæ & pietatis. & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis varias & egregias rationes ſeu congruentias adducit Joannes à S. Thoma hîc diſp. 18. art. 1. Prima eſt, quia perfectiones illæ donantur à Spiritu ſancto , cui nomen Spiritus & nomen doni tribuitur Secunda, quia ex amore ſpirante & ponderante, & veluti ex ſpiritu cordis Dei procedunt. Tertia , quia quaſi ipſo Dei halitu inſpiratus anima, quæ ipſis ornatur, amplectendo ipſum quaſi ſponſum oſculantem ſe , & oſculo oris ſui ſpiritum ei immittentem , ut perficiantur, & elevantur virtutes ad ſuperiorem modum operandi, juxta illud Pſal. 32. *Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris eius omnis virtus eorum.* Denique dona illa cœleſtia *Spiritus* appellantur quia his homo à Spiritu Sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera ardua & extraordinaria, juxta illud Apoſt. ad Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur , hi filij Dei ſunt.* Ubi Gloſſa : *Aguntur, dicit, non reguntur : plus eſt enim agi, quàm regi : agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quaſi iam aliquid agentem , qui ideò regitur ut rectè agat : ſed aguntur non quòd nihil per ſe agant, ſed quòd ut aliquid agant, impetu gratiæ impelluntur.* His præmiſſis.

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli inſinuatæ , & breviter hîc diſcutiendæ ac reſolvendæ. Prima eſt, an illa ſint propriè habitus ? Secunda, an diſtinguantur à virtutibus Theologicis, & moralibus infuſis ?

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

DIco primò , dona Spiritus Sancti eſſe propriè habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 3. licet aliqui , ut refert Lorca , exiſtimaverint hæc dona ſolùm eſſe actus quoſdam virtutum ſpeciales , non habitus.

Probatur primò : Iſaiæ 11. dona omnia in Chriſto permanenter fuiſſe aſſeritur, his verbis : *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini , ſpiritus ſapientiæ & intellectus &c.* requieſcere enim permanentiam importat : Sed donum permanenter inhærens eſt habitus, non verò actus, vel diſpoſitio tranſiens : Ergo dona Spiritus Sancti ſunt veri habitus, non verò actus, aut diſpoſitiones tranſeuntes.

Probatur ſecundò : Anima noſtra eſt mobilis à triplici motore, ſcilicet à ratione, à lumine gratiæ & fidei, & à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ : diſponitur autem ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione, per virtutes morales acquiſitas ; ut moveatur à lumine fidei & gratiæ , per virtutes morales infuſas : Ergo ut connaturaliter moveatur à Spiritu ſancto , debet etiam per aliqua dona habitualia diſponi, ac proinde dona illa debent eſſe veri habitus, ſicut virtutes morales acquiſitæ & infuſæ.

Confirmatur : Per dona nobis, ut ita loquar con-

connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus Sancti, sicut per virtutes morales acquisitas, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis, fiunt nobis connaturales: Sed propter hanc causam virtutes illæ habent rationem habitûs: Ergo & similiter dona Spiritus Sancti. A

Dico secundò, dona Spiritus Sancti distingui realiter à virtutibus infusis, sive theologis, sive moralibus. Est contra Scotum, Vazquem Lorcam, & alios, existimantes dona hæc esse ipsasmet virtutes infusas, secundùm aliquam peculiarem denominationem, vel officium, ratione cujus dicuntur dona.

7 Probatur primò conclusio ex D. Thoma hîc art. 1. in *sed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1 moralium cap. 14. distinguit septem dona (quæ dicit significari per septem filios Job) à tribus virtutibus theologicis quas ait per tres filias Job figuratas esse. Et ex secundo Moralium distinguit ea à quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domûs Job. B

8 Probatur secundò ratione fundamentali: Illi habitus distinguuntur realiter, qui respiciunt distincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona respiciunt objecta formaliter diversa: Ergo distinguuntur realiter. Major constat, Minor probatur. Virtutes acquisitæ respiciunt objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; virtutes verò infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario: At dona illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem inspirationem & motionem Spiritus sancti, præter regulas prudentiæ, prævie ad consilium & deliberationem. Unde Aristoteles lib. 1. moral. cap. de bona fortuna, ait quòd *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundùm rationem humanam, sed quòd sequantur interiorem instinctum; quia moventur à meliori principio, quàm sit ratio humana*: Atqui objectum ut dirigibile modo altiori supra regulas prudentiæ, distinguitur formaliter ab objecto ut dirigibili solùm per regulas prudentiæ: Ergo virtutes & dona respiciunt objecta formaliter distincta. C

9 Confirmatur: habitus quibus aliquod mobile disponitur ad recipiendam motionem ab aliquo superiori motore, deberi inter se distingui, juxta motorum distinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquisitas redditur promptè mobilis à lumine naturæ; per virtutes verò infusas a lumine gratiæ & fidei; & tandem per dona à speciali impulsu & instinctu Spiritus sancti: Ergo dona debent distingui ab illis virtutibus. Minor est certa. Major verò ex eo constat quòd omne mobile debeat proportionari suo motori. D

10 Tertiò suaderi potest conclusio, & Adversariorum sententia convelli, argumento ad hominem: Cùm enim Scotus, Vazquez, & Lorca, contra quos disputamus, non admittant virtutes infusas morales, sed duntaxat theologicas, si dona Spiritus sancti à virtutibus infusis non distinguerentur, deberent reduci ad virtutes theologicas, seu cum illis identificari: v. g. sapientia, scientia, intellectus, & consilium, ad fidem reduci deberent, seu identificari cum illa; nam cùm in intellectu relideant, cum ipe & charitate, quæ in voluntate subjectantur, identificari nequeunt: Sed talia dona non possunt reduci ad finem, seu cum illa identificari: tum quia fuerunt in Christo, in quo non fuit fides; tum etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in patria, à qua fides excluditur, utpote cum clara Dei visione incompossibilis, ut in tractatu de virtutibus theologicis ostendemus: Ergo dona Spiritus sancti à virtutibus infusis realiter distinguuntur. E

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam conclusionem.

OBjicies primò contra primam conclusionem: De ratione habitûs est permanentia: Sed hæc non convenit donis Spiritus sancti: Ergo illa non sunt habitus. Maior patet, Minor verò probatur primo ex D. Gregorio lib. 2. moral. cap. 41. ubi sic ait; *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*: Ergo dona non habent permanentiam in aliis hominibus à Christo. 11

Secundò probatur eadem Minor: Prophetiæ, dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ, non dantur hominibus permanenter, & per modum habitûs, sed transeunter, & per modum motionis: ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 171. art. 2. Ergo idem de donis Spiritus sancti dicendum est.

Probatur tertiò: Homo concurrit solùm ut instrumentum ad actiones donorum, cùm potentiæ animæ non habeant sufficientem proportionem cum illis: Sed de ratione instrumenti est operari solùm per virtutem seu motionem transeuntem, à causa principali impressam: Ergo dona non sunt aliquid in nobis permanens, sed transiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qualitatibus permanentibus utimur quando volumus: Sed justus donis Spiritus sancti ornatus & instructus, non potest eorum operationes pro libito exercere: Ergo talia dona non sunt qualitates permanentes & habituales, sed motiones actuales & transeuntes.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, Gregorium vel non loqui de donis Spiritus sancti, sed de gratiis gratis datis, quæ non sunt permanenter & per modum habitûs in fidelibus, sicut in Christo: vel si loquatur de donis, solùm intendit quòd illa fuerint in Christo longè excellentiori modo, quàm in aliis, non verò quòd in aliis justis non sint permanenter, modo tamen imperfectiori. 11

Ad secundam respondet D. Thomas hîc art. 3. ad 3. concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem: dona enim Spiritus sancti sunt necessaria homini ad salutem; *Prophetia verò* (inquit) *est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritûs, non autem ad necessitatem salutis.* Quod discrimen insinuatur à D. Gregor. 2. moral. cap. 41. dicente, quòd *in illis donis sine quibus ad vitam pervenire non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.*

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem instrumenti proprij & rigorosi esse operari per motionem & virtutem transeuntem; non tamen de ratione instrumenti largè & impropriè sumpti:

quod

quo pacto homo ſe habet ad actiones donorum, cum potentiæ animæ, ſit per dona elevatæ, habeant ſufficientem proportionem cum illis. Solutio eſt D. Thomæ hic art. 3. ubi ſecundo loco ſibi idem argumentum objicit, & reſpondet, *quòd ratio illa procedit in inſtrumento, cuius non eſt agere, ſed ſolùm agi: tale autem inſtrumentum non eſt homo, ſed ſic agitur à Spiritu ſancto. quod etiam agit, inquantum eſt liberi arbitrij, unde indiget habitu.* A

Ad ultimam reſpondeo, hoc axioma: *utimur habitibus quando volumus*: intelligi de habitibus ſubditis rationi, & communibus regulis; non verò de illis qui non ſubduntur rationi, nec regulis ordinarijs, ſed extraordinarijs utuntur, cujuſmodi ſunt dona Spiritus ſancti: unde ut homo illis utatur, indiget ſpeciali motione illius; ſicut ad actus indeliberatos, qualis eſt prima intentio finis, debet ſpecialiter moveri à Deo, abſque prævio conſilio & deliberatione rationis. ut docet Ariſtoteles lib. 7 moralium Eudimorum cap. 18. & D. Thomas ſupra qu. 9. art. 4. B

§. III.

Diluuntur alia obiectiones contra ſecundam concluſionem fieri ſolitæ.

13. OBjicies primò contra ſecundam concluſionem: Idem præſtant virtutes theologicæ, & morales infuſæ: quod dona: Ergo non diſtinguuntur realiter inter ſe. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur. Dona per nos habent diſponere animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti: Sed hoc idem præſtant virtutes theologicæ & morales infuſæ; cùm enim homo non poſſit actus illarum virtutum elicere, niſi Spiritu ſancto movente, inſpirante, & illuminante, eo ipſo quòd illæ diſponunt & complent potentias animæ ad actus ſupernaturales eliciendos, etiam illas diſponunt ad recipiendam motionem, inſpirationem, & illuminationem Spiritus ſancti: Ergo, &c. C

14 Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt virtutes theologicæ, & morales infuſæ, diſponant animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti diverſimodè tamen à donis, nam dona illam diſponunt ad motionem Dei ſpecialem, quâ homo à Deo movetur, non medio conſilio & deliberatione, ſed divino inſtinctu; virtutes verò theologicæ, & morales infuſæ, illam diſponunt ad recipiendam motionem Spiritus ſancti communem & ordinariam intra ipſum ordinem ſupernaturalem, per quam ſcilicet homo natus eſt moveri ſuppoſito conſilio & deliberatione rationis. Unde D. Thomas hic art 1 ad 4. *Sapientia dicitur intellectuatu virtus, ſecundùm quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem donum, ſecundùm quod operatur ex inſtinctu divino.* D

Objicies ſecundò: Virtutes infuſæ, & dona verſantur circa eandem materiam, v. g. fortitudo ut eſt donum, & ut eſt virtus; ſimiliter fides & intellectus reſpiciunt eadem objecta: Ergo non diſtinguuntur inter ſe realiter. E

15 Reſpondeo virtutes infuſas & dona reſpicere quidem eandem materiam, ſed modo valde diverſo; nam dona eam attingunt ſub motivo longè altiori, nempe ut ſubeſt menſuræ excedenti modum rationis.

16 Inſtabis: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori non requiritur nova virtus, ſed ſufficit quòd eadem fiat intenſior, minimè verò quod diſtinguatur ſpecie ab ea quæ poteſt tantùm attingere illud ſub motivo inferiori & minùs arduo: Ergo illa ratio non convincit dona diſtingui realiter à virtutibus infuſis, ſed ad ſummum accidentaliter, ſicut virtus intenſa diſtinguitur à remiſſa.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori non requiritur nova virtus &c. quando motivum altius & minùs arduum ſunt intra eandem rationis menſuram dirigentem, concedo Antecedens: ſecùs, nego Antecedens. Motivum autem, ſub quo attingitur objectum per dona Spiritus ſancti, eſt extra lineam menſuræ motivi, ſub quo attingitur per virtutes infuſas: quia iſtæ reſpiciunt objectum, ut modo humano (intra ordinem tamen ſupernaturalem) attingibile, dona verò reſpiciunt illud ut attingibile ſupra omnem modum humanum.

Dices: Etiam in virtutibus theologicis interdum contingit aliquem operari præter communem & ordinarium modum, ut cùm aliquis ex charitate animam ſuam tradit pro amicis; vel tam perfectam habet fidem, ut ea ſufficiat ad montes transferendos, & miracula patranda: Ergo non ſolùm dona, ſed etiam virtutes ſupernaturales & infuſæ, reſpiciunt ſuum objectum, ut ſupra omnem modum humanum attingibile. 17

Reſpondeo quòd, quando virtutes theologicæ actus aliquos heroicos & extraordinarios eliciunt, adjuvantur à donis Spiritus Sancti, quia ſola ratio cum virtutibus illis non ſufficit ad tales actus elicendos. Unde cuilibet virtuti theologicæ aliquod donum correſpondet; Fidei enim correſpondent Intellectus & Scientia, ut docet S. Thomas 2.2. q. 8 & 9. Spei donum timoris, ut docet qu. 19. & Charitati donum Sapientiæ, ut aſſerit qu. 45.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, dona in communi ſic poſſe definiri, ſeu deſcribi: Dona ſunt bonæ qualitates mentis à Deo infuſæ, quibus nullus malè utitur, & quibus rectè vivitur, rectitudine operationis quæ eſt ſupra omnes regulas prudentiæ, tam acquiſitæ, quàm infuſæ ex peculiari inſtinctu & inſpiratione Dei. Vel aliter: Dona ſunt diſpoſitiones ad optimum, excedens regulas ordinarias cujuſcunque prudentiæ. 18

Inferes ſecundò dona Spiritus ſancti eſſe homini neceſſaria ad ſalutem. Ut enim diſcurrit S. Thomas hic art. 2. quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non poteſt per ſe operari, niſi ab altero moveatur; ſicut luna, in qua eſt imperfectè natura lucis, non illuminat, niſi illuminata à Sole: Sed virtutes theologicæ, & morales infuſæ, imperfectè informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin ſemper indigeat moveri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus ſancti, ſubindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam diſponant. 19

Inferes tertiò, dona Spiritus ſancti non poſ- 20

ſe

se esse sine charitate : quia sicut virtutes morales reddunt vires appetitivas mobiles à ratione ita dona reddunt vires animæ mobiles à Spiritu sancto : sicut autem ratio perficitur per prudentiam, ita Spiritus sanctus habitat in nobis per charitatem : Ergo sicut virtutes morales connectuntur cum
21 prudentia, ita dona cum charitate. Ex quo

Inferes quartò, quòd sicut una virtus sine aliis non est perfecta, ita nec unum donum sine alio perfectum esse potest. Undè Gregorius 1. moral. cap. 15. *Sicut unaquæque virtus sine alia valdè destruitur; ita unumquodque donum sine alio imperfectum erit. Minor est sapientia, quæ intellectu caret : sapientia enim, quæ est sine intellectu, est hebes. Inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat : quia cùm altiora sine sapientiæ pondere penetrat, sua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile est consilium sine fortitudine : quia quod tractando invenit, sine viribus ad actum non perducit. Fortitudo etiam, quæ plus potest, sine moderamine rationis in præceps ruit. Nulla est scientia sine pietate : quia qui bona cognita non exequitur, gravius indicatur. Pietas sine scientiæ discretione quomodo misereatur ignorat. Timor sine his nihil valet quia ad omnia trepidans, à bonis operibus torpet.*

22 Inferes quintò, quòd dona Spiritûs sancti quoad ipsorum materiam, circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ : remanebunt tamen, & quidem perfectissimè, quantùm ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissimè sequetur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. Undè Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 20. *Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis, non meatu alicuius fluvij terrestris alluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cuius nos brevi jaciamur haustu, in illa cœlestibus spiritus redundantiùs videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

23 Inferes sextò, dona Spiritûs sancti esse quidem inferiora virtutibus Theologicis, sed superiora virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Prima pars hujus corollarij patet : Nam virtutes Theologicæ conjungunt nos ultimo fini, dona verò deserviunt ad movendum nos ad ultimum finem, juxta illud Psalmi 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam* : Ergo virtutes Theologicæ omnibus donis præferendæ sunt.

Secunda etiam pars non est minùs evidens : Homo enim per virtutes morales acquisitas disponitur, ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione; per infusas, ut moveatur à lumine fidei & gratiæ; per dona verò disponitur ut connaturaliter moveatur à Spiritu sancto : *Manifestum est autem* (inquit S. Doctor hîc art. 8.) *quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum* : Ergo dona perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Confirmatur : Virtutes morales acquisitæ respiciunt suum objectum ut dirigibile per regulas
24 prudentiæ acquisitæ; infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario; dona verò illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem motionem, & instinctum Spiritus sancti : Ergo illa superiora & perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

ARTICULUS II.

De donis Spiritus sancti in particulari.

B SEPTEM dari Spiritus sancti dona, communis est Patrum & Theologorum consensus : & colligitur ex Scriptura Isaiæ 11. ubi septem recensentur his verbis : *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini : Spiritus sapientiæ & intellectus, Spiritus consilij & fortitudinis, Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* 25.

Ratio verò assignatur à D. Thoma hîc art. 4. Quot enim sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum, tot sunt dona Spiritus sancti : Sed septem sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum : Ergo septem sunt dona Spiritus sancti.

C Major probatur : quia dona Spiritus sancti sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc ut promptè sequatur instinctum ipsius Spiritus sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas adhoc ut obediant rationi : undè sicut morales virtutes sunt secundùm numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur à ratione; ita dona tot sunt, quot operationes potentiarum, quæ sunt aptæ moveri à Deo. Minor etiam suadetur : Nam vis, quæ est principium humanorum actuum, duplex est, scilicet ratio, & appetitus; ratio etiam duplex est, nimirum speculativa & practica; & sic est triplex principium humanorum actuum, nempe ratio speculativa, ratio practica, & appetitus; operatio verò intellectûs, tùm speculativi, tùm practici, duplex est,
D scilicet apprehensio veritatis, & judicium de veritate : similiter appetitus duplicem habet operationem, unam per quam se habet ad ea, quæ sunt ad alterum, aliam verò per quam se habet ad ea, quæ sunt ad se; & hæc sunt duo, scilicet pericula & delectabilia : undè septem sunt operationes harum potentiarum. Imprimis intellectus speculativus apprehendit veritatem; & hæc operatio perficitur per donum intellectus : secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum sapientiæ. Similiter intellectus practicus primò apprehendit veritatem, & hæc apprehensio fit per donum
E scientiæ : secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum consilij. Appetitus verò in his autem, quæ sunt ad alterum, perficitur per donum pietatis; in his autem, quæ sunt ad se, primò in timore periculorum perficitur per donum fortitudinis, secundò in concupiscentia delectabilium perficitur per donum timoris, secundùm illud Proverb. 6. *In timore Domini declinat omnis à malo* : & illud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à judicijs enim tuis timui.* Quasi diceret (inquit Glossa) da mihi castum timorem, scilicet filialem, quo omnia carnalia desideria configantur. Ergo septem sunt dona Spiritus sancti, nempe donum intellectus, donum sapientiæ, donum scien-

tia, donum consilij donum pietatis, donum fortitudinis, & donum timoris. Quæ figurantur per septem oculos super lapidem unum, de quibus fit mentio Zachariæ 3. per septem lucernas, de quibus dicitur Exodi. 25. *Facies lucernas septem, & ponesque super candelabrum*: per septem stellas in dextra Christi, quas vidit Joannes Apocal. 1. per septem lampades ardentes ante thronum, de quibus Apocal. 4. & denique per septem cornes, in quibus fortitudo Samsonis posita erat, ut habetur Judicium 16.

26 Hæc septem dona sunt contra septem mala quæ enumerat Gregorius Magnus super illud Job 1. *Ventus vehemens irruit à regione deserti &c.* his verbis: *Spiritus, qui mentem ante omnia prudentiâ, temperantiâ, fortitudine, & justitiâ format, eandem contra singula tentamenta septem virtutibus instruit. Contra stultitiam sapientiâ; contra hebetudinem intellectu; contra præcipitationem consilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam scientiâ; contra duritiam pietate; contra superbiam timore.*

27 Donum intellectus ita nuncupatur, quia correspondet habitui principiorum, & habet proportionem cum ipso; proprium enim officium illius est acuere intellectum ad penetrandas res fidei, nedum simplici apprehensione, sed etiam quodam judicio discretivo, & sine admixtione errorum: in quo differt à donis sapientiæ, & scientiæ, quæ habent judicare de rebus supernaturalibus modo quodam resolutivo per suas causas vel effectus; sapientia quidem per causas supremas, nempe per intimam unionem ad Deum; scientia verò per causas inferiores: in quo etiam differunt à fide, quæ fertur in res divinas & supernaturales sub præcisa ratione formali divinæ revelationis. Sed ut clarius adhuc horum donorum, tùm inter se, tùm à fide distinctio percipiatur:

28 Supponenda est doctrina, quam tradit S. Thomas 2. 2. quæst. 45. art. 2. ubi docet dupliciter aliquem posse habere cognitionem, & judicium ferre de aliquare; uno modo per inquisitionem seu studium; alio modo per experientiam, & quasi connaturalitatem ad rem illam: sicut de castitate aliter judicat Philosophus ex disciplina Ethica, & disputatione de virtutibus; aliter temperans & castus ex connaturalitate ad ipsam continentiam & castitatem: undè de supernaturalibus & divinis possumus habere cognitionem & judicium, vel ex studio & disputatione circa res illas, sive ex præcisa illustratione veritatis; vel ex quadam connaturalitate & affectu, ac veluti gustu & experientia divinorum. Donum verò intellectus non acuit, nec perficit mentem ad penetrandas veritates divinas & supernaturales, quasi ex studio & disputatione, & quasi metaphysicè, sed ex connaturalitate quadam & unione ad divina, & mysticè, seu per quandam experientiam, & gustum divinorum, ex speciali unione cum Deo perceptum. Similiter sapientia judicat de supernaturalibus per causas altissimas, ut cognitas hujusmodi experientiâ & gustu divinorum; & scientia per causas inferiores & humanas, ut eâdem etiam ratione manifestatas. Ex quibus clarè constat horum donorum distinctio, tùm inter se, tùm à fide, quæ non fertur in res divinas, ut cognitas hujusmodi experientiâ & gustu divinorum, sed lumine revelationis obscuræ. A dono autem consilij differunt, quia illud hominem ad ea, quæ agenda sunt, dirigit, non ex rationibus humanis sed divinis, non præcisè ut cognitis à fide, vel prophetia, quæ possunt esse in peccatore, sed ex affectu & experientia intima divinorum, ex qua homo justus docetur & inspiratur à Deo de necessariis ad salutem, etiam cum discursu, & interdùm collatione aliorum; hoc enim totum inspiratur à Deo undè proprium officium hujus doni est præcipere agenda necessaria ad salutem ex vi affectus experimentalis, & quasi gustus divinorum, ac proinde præter regulas communes.

29 De hoc dono eleganter differit Gregorius Magnus 1. Moral. cap. 11. ubi hæc scribit: *Unusquisque electorum adhuc in mundo positus, mente tamen extra Deum surgit. & erumnam exilij, quam tollerat, deplorat. & ad sublimem patriam nitæ esibitibus se amoris stimulo excitat: undè invenit salubre consilium, temporale hoc despicere quod percurrit; & quò magis crescit consilij scientia, ut peritura deserat, eò augetur dolor, quòd necdum ad mansura sive æterna contingat. Et idcò solerti consilio infigit mentem, & cautè se in omni actione circumspiciendo considerat. Et ne ex re, quæ agitur, repentinus finis adversus surripiat, hunc priùs molliter posito pede cogitationis palpat, & pensat, ne in his, quæ agenda sunt, præcipitatio impellat; ne prava per concupiscentiam aperto bello superent; ne recta per inanem gloriam insidiando supplantent. Et mens electi cujuslibet, quo magis per consilium vivere nititur, ex angusti itineris dolore fatigatur.*

30 Quoad dona, quæ pertinent ad appetitum, donum pietatis exhibet Deo cultum per instinctum Spiritûs sancti in casibus extraordinariis, in quibus talis cultus à prudentia acquisita, vel infusa regulari nequit; ut si quis ex speciali instinctu in oratione permaneat, eamque continuet usque ad mortem, hoc enim non dictat prudentia: vel si Deum oret, ut pro defensione & conservatione Reipublicæ miracula faciat, illa oratio non erit actus religionis, sed doni pietatis.

31 Differt etiam donum pietatis à religione in eo, quòd religio respicet cultum Deo exhibendum, ut primo rerum omnium principio, & supremo Domino, danti esse & conservanti omnibus rebus creatis: at verò donum pietatis inclinat ad exhibendum cultum Deo secundùm præcisè quòd in se magnus est, sive bona, sive mala nobis faciat, & cum quadam quasi nuditate & annihilatione omnium, ad ipsum solùm attendendo, & ad infinitam ejus magnitudinem, juxta illud Prophetæ Psalm. 33. *Magnificate Dominum mecum, & exaltemus nomen ejus in idipsum*: hoc est, non propter ea, quæ nobis tribuit, nec juxta mensuram beneficiorum, quæ ab eo recipimus, ipsum colamus, sed propter ipsum, & infinitam ejus magnitudinem. Undè D. Thomas in 3. dist. 31. quæst. 3. art. 2. quæst. 1. ad 1. in hoc distinguit pietatis donum à pietate virtute, quæ reddit cultum Deo, & est ipsa religio, quod pietas, ut est virtus; *accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium à Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei; sed pietas, quæ est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitum, sed quia Deus homine dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.*

32 Diversa illa motiva colendi Deum apertè in Scriptura declarantur: Nam Apocal. 4 dicitur: *Dignus*

DISPVTATIO PRIMA
DE NATVRA VITII ET PECCATI.

Ad quæstionem 71. Divi Thomæ.

CUM ea sit oppositorum conditio, ut juxta se posita magis elucescant, se mutuò quoad sui cognitionem juvent, jure merito S. Thomas, postquam quæstionibus præcedentibus, de virtutibus & Spiritus Sancti donis, quibus ad ultimum finem pervenitur accuratè egit, in hoc & sequentibus quæstionibus, de vitiis & peccatis, quæ ipsis virtutibus & donis opponuntur, ab eodemque fine ultimo avertunt, pertractat, priusquè eorum naturam, & contrarietatem quam habent cum virtute, & cum natura hominis explicat, quàm de variis eorum speciebus differat. Unde sit

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1 NOtandum primò, quod vitium & peccatum, quamvis conveniant in hoc quod deviant à regula, differunt tamen, si proprie loquamur, in hoc quod vitium deviat à regula per modum actus primi, inclinantis ad actionem deordinatam, peccatum verò deviat per modum actus secundi: unde vitium dicit habitum seu dispositionem permanentem, peccatum autem dicit actum secundum & transeuntem.

2 Notandùm secundò, quod sicut triplex est regula, videlicet naturalis, artificialis, & moralis, sive rationis; ita vitia & peccata sunt in triplici differentia; alia enim sunt naturæ, scilicet quicùque defectus naturales; alia sunt artis, scilicet defectus in exercitio artium contingentes; alia sunt moralia, sive rationis, nimirum defectus circa regulas morum; & hæc simpliciter & absolutè dicùntur vitia & peccata, solùmque de his agimus in præsenti.

3 Notandum tertio, quod sicut virtutes morales aliæ sunt acquisitæ, quæ regulant hominem conformiter ad prudentiam & rationem naturalem; aliæ infusæ, quæ ipsum regulant, conformiter ad prudentiam infusam & supernaturalem, ut tractatu præcedenti fusè declaravimus: ita inter vitia quædam solùm tendunt per se contra rationem, & legem naturalem, non curando de aliquo supernaturali motivo, neque repugnandò illi expressè; quædam verò ascendunt superius usque ad præcepta & motiva supernaturalia, isque se immediate opponunt: unde vitia primi generis per se correspondent virtutibus acquisitis; alia A verò virtutibus Theologicis, aut moralibus infusis opponuntur. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ,

Dico primò, aliqua vitia, ea nimirum quæ per se tendunt contra rationem naturalem, propriè & directè contrariari virtutibus acquisitis. Ita D. Thomas his art. 1. & Aristoteles c. de qualitate, ubi loquendo de contrarietate directa & propriè dicta, affert exemplum in virtutibus & vitiis, dicens injustitiæ justitiam contrariari.

Ratio etiam suffragatur: Ad contrarietatem 4
enim directam & propriè dictam, requiritur & sufficit, quod extrema sub eodem genere constituta, inter se maximè distent, & ab eodem subjecto se mutuò expellant, ut docet Aristoteles
B Metaph. cap. 6 & constat ex definitione contrariorum: Sed totum hoc convenit vitio & virtuti, de quibus loquimur in præsenti: nam sunt sub eodem genere nedum remoto, quod est quantas, sed etiam proximo, quod est habitus moralis, & maximè distant inter se, saltem in genere moris: Tum quia virtus & vitium constituuntur per rationes boni & mali, tanquam per proprias differentias, ut docet D. Thomas supra quæst. 54. art. 3. nihil autem sic distat in genere moris, sicut bonum à malo. Tum etiam, quia virtus moralis ex sua propria differentia inclinat ad actum consonum & conformem rationi rectæ; vitium verò ad actum eidem rationi dissonum: hæc autem duo
C per ordinem ad regulam rationis, adeoque in genere habitûs & inclinationis moralis maximè distant; sicut in genere motûs localis, maximè distant sursum & deorsum, ante & retro. Item vitia quæ per se tendunt contra rationem naturalem, & virtutes morales acquisitas, sunt in eodem subjecto, nimirum voluntate, vel appetitu sensitivo. Demum ab eodem subjecto se mutuò expellunt, nam ad ingressum virtutis in voluntate, vitium
D oppositum expellitur, vel diminuitur, & è contra; ita ut in gradibus intensis nunquam coexistant, ut experientia ipsa testatur: Ergo opponuntur inter se contrarie contrarietate directa, & propriè dicta.

Dico secundò, nullum vitium propriè & di- 5
rectè contrariari virtutibus infusis. Sit contra Zumel hîc disp. 2. concluſ. 2. ubi sine ulla distinctione affirmat, vitia directè contrariari virtutibus infusis, & contra Montezino disp. 1. num. 16. & Aravium dubio 2. & alios, qui licèt concedant vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra ra-
E tionem naturalem, non contrariari directè virtutibus infusis, contendunt tamen vitia contra supernaturalia, seu quæ ascendunt usque ad præcepta & motiva supernaturalia, usque se immediatè opponunt, virtutibus infusis propriè & directè contrariari.

Pro-

paupertatem, si irrisus, removentem amorem in ornamenta, & vitiatum; eterna mercedem laborem, carnis delicias excludentem, illi sunt oppositum vanæ & mundanæ lætitiæ, & odium seu perfectionem hominum, oppositam favori & applausui. Matthæus vero recensuit illas beatitudines quas Christus numeravit in sermone habito ad Discipulos, in quo alia quatuor beatitudines, quæ pertinent ad dispositionem, & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem, addidit; quia cùm Discipuli essent perfectiores, melius erant dispositi ad illas beatitudines percipiendas & exercendas, quàm turbæ.

38 Quæstione 70. S. Thomas disserit de quibusdam perfectionibus procedentibus ex motione Spiritus sancti, quibus mens humana benè disponitur, quæ fructus Spiritus sancti appellari solent: *Fructus enim*, ut ait idem S. Doctor super cap. 5. epist. ad Galatas lect. 6. *duo importat, scilicet quod sit ultimum proveniens, sive ultimum quod producitur ab arbore est fructus eius, & quod sit suave, sive delectabile*; Cantic. 2. *fructus eius dulcis gutturi meo. Sic ergo opera virtutum & Spiritus sunt quid ultimum in nobis: nam Spiritus Sanctus est in nobis per gratiam per quam acquirimus habitum virtutum, & ex hoc potentes sumus operari secundùm virtutem. Sunt etiam delectabilia, & fructuosa*, Roman. 6. *habetis fructum vestrum in sanctificatione, id est in operibus sanctificatis, & ideò dicuntur fructus. Dicuntur etiam flores respecta beatitudinis, quia sicut ex floribus accipitur spes fructûs, ita ex operibus virtutum habetur spes vitæ æternæ, & beatitudinis. Et sicut in flore est quædam inchoatio fructûs, ita in operibus virtutum est quædam inchoatio beatitudinis, quæ tunc erit quando cognitio & charitas perficientur.* Hæc S. Thomas.

39 Porro fructus illi duodecim enumerantur ab Apostolo ad Galat. 5. his verbis: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, modestia, continentia, castitas*: quæ ut ait S. Thomas qu. citatâ art. 3. significantur per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ultimo: *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.*

40 Egregiam etiam ibidem divisionis hujus assignat rationem, seu congruentiam, quæ sic breviter potest proponi. Fructus sunt perfectiones, quibus mens humana benè disponitur, procedentes A ex motione Spiritus sancti: Sed perfectiones illæ sunt duodecim. Ergo ex Spiritus sancti motione. Major patet, Minor probatur. Perfectiones istius humanæ conditionis tribus; primo ut sit perfectè disposita secundùm se ipsam; secundò ut sit bene ordinata ad ea quæ sunt juxta seipsam; tertiò ut sit bene ordinata ad ea quæ sunt infra seipsam. Secundum se ipsam est bene ordinata mens humana, quando benè se habet in bonis & in malis: in bonis autem benè se habet mens humana per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix: & ideò primus fructus Spiritus sancti ponitur charitas: ad amorem necessariò sequitur gaudium, quod est secundus fructus: ad gaudium pax, per quam conservatur gaudium, tum ab exterioribus turbantibus exterioribus, tum ab interioribus, quarenus quietat desiderium in bono amato: & hic est tertius fructus: in malis verò benè se habet mens quantùm ad duo; primo ut non pertur betur per imminentiam malorum, secundò ut non turbetur per dilationem bonorum: primum fit per patientiam, quæ est quartus fructus; secundum per longanimitatem, quæ quintum locum obtinet.

Ad id verò quod est juxta hominem, scilicet proximum, benè se habet mens humana quantum ad quatuor. Primò quantùm ad voluntatem benè faciendi; & ad hoc ponitur bonitas, quæ est textus fructus. Secundò quantùm ad beneficentiæ executionem, & ad hoc ponitur benignitas, quæ est septimus. Tertiò quantùm ad hoc ut æquanimiter tolerentur mala ab aliis illata; & ad hoc ponitur mansuetudo, quæ cohibet iras, & est octavus Spiritus sancti fructus. Quartò quantùm ad hos ut non noceamus proximis per fraudem, sive dolum, & ad hoc pertinet fides, seu fidelitas, & est nonus fructus.

Circa verò ea quæ sunt infra mentem, quæ sunt actiones exteriores, & interiores passiones sensûs, benè se habet mens humana, primò quantum ad actiones exteriores, per hoc quod in omnibus dictis & factis modum observet; & hoc pertinet ad modestiam, quæ est decimus fructus: secundò quantum ad interiores concupiscentias benè se habet, refrænando illicitas per castitatem, & licitas per continentiam, & hæ sunt duo ultimi Spiritus sancti fructus.

Probatur primò conclusio ex D. Thoma in 4. dist. 14. quæst 2. art. 4. ad 4. ubi sic ait : *Virtus infusa & acquisita non sunt eiusdem speciei : unde cùm habitus ex frequentatione operum peccati generatus, virtuti acquisitæ contrarius sit, non contrariatur directè virtuti infusæ.* A

Probatur secundò ratione : Ad contrarietatem propriè dictam, hæc tria dispensabiliter requiruntur, quod extrema contrarietatis sint sub eodem genere, quod maximè distent, & quòd ab eodem subjecto se mutuò expellant : Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infusas & vitia, quæcumque illa sint : Ergo nullum vitium propriè & directè contrariatur virtutibus infusis. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. In primis enim vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non maximè distant, nec maximè opponuntur virtutibus infusis, cum objecta formalia illorum vitiorum & virtutum infusarum non sint formaliter opposita, sed objecta duntaxat materialia : nam objectum formale temperantiæ infusæ v. g. est sumptio moderata ciborum ex motivo supernaturali, ut scilicet corpus subjiciatur spiritui, ne contra legem Dei insurgat ; objectum verò formale intemperantiæ naturalis, est immoderata sumptio cibi ex motivo naturali, putà ut corpus delectetur cibis : quæ objecta, ut patet, non sunt formaliter, sed tantùm materialiter opposita. Deinde licèt vitia contra supernaturalia, seu quæ præcipuum aliquod aut motivum supernaturale in objecto respiciunt, isque opponuntur, maximè distent à virtutibus supernaturalibus & per se infusis, non tamen ab eodem subjecto se mutuò expellunt : Tum quia non est idem vitij contra supernaturalia, & virtutis per se infusæ subjectum est potentia naturalis, cùm entitas vitij sit naturalis, virtutis verò per se infusæ subjectum est potentia obedientialis, cùm entitas hujus virtutis sit supernaturalis. Tum etiam, quia vitium, & virtus per se infusa illi opposita, possunt esse simul in eodem subjecto in gradibus intensis, imò intensissimis : nam si quis habens intensissimum habitum intemperantiæ, justificetur per actum intensissimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet, juxta tuam dispositionem, gratiam intensissimam, & omnes virtutes infusas, ac inter eas temperantiam, in eodem gradu intensionis ; & sic intemperantia, & temperantia per se infusa, erunt simul in eodem subjecto in gradibus intensissimis. Ex quo fit quod homines infecti vitijs, post actum contritionis valde intensum, per quem justificantur, eandem experiantur difficultatem circà prosequutionem boni & fugam mali, quam ante justificationem patiebantur ; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Ægyptiaca, quæ ut confessa est B. Zozimo, initio suæ conversionis, varias & frequentes in horrenda solitudine carnis molestias & tentationes experta est, & vehementissimam in peccatum luxuriæ sensit inclinationem, cui tamen divinâ adjuta gratiâ semper restitit, & de hoste domestico gloriosè triumphavit. B C D E

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem : Unum uni tantùm debet esse contrarium, ut docet Aristoteles 10. Metaph. textu 17. Sed vitia, cùm resistant motioni Spiritus Sancti ad bonum, quæ fit per dona, illis contrariantur : Ergo nequeunt esse contraria virtutibus. 7

Confirmatur : Sæpe unum vitium opponitur duabus virtutibus, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 118. art. 3. ubi ait quod avaritia opponitur justitiæ & liberalitati : similiter una virtus opponitur duobus vitijs, ut patet in liberalitate, quæ opponitur prodigalitati & avaritiæ : Ergo si unum uni tantùm sit contrarium, inter virtutem & vitium, propria contrarietas esse nequit.

Ad objectionem in primis dico illud axioma, *Unum uni tantum est contrarium*, intelligendum esse de his tantùm quæ directè contrariantur : Vitia autem non contrariantur directè donis Spiritus Sancti, sed indirectè tantum, cum eadem quantùm ad hoc fit ratio de donis ac de virtutibus infusis, quibus vitia non contrariantur directè sed solùm indirectè, ut in secunda conclusione ostensum est. 8

Respondeo secundò, quod licèt unum non possit sub eadem ratione pluribus contrariari, benè tamen sub diversa ; & sic *vitia inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus : inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis*, ut ait S. Thomas suprà qu. 68. art. 2. Similiter liberalitas & aliæ virtutes quæ versantur inter duo vitia extrema, secundùm diversas rationes utrique opponuntur, nam liberalitas secundùm quod inclinat ad dandum quando & ubi oportet &c. opponitur avaritiæ ; ut verò inclinat ad retinendum quando & ubi est conveniens, opponitur prodigalitati. Per quod patet ad confirmationem. 9

Objicies secundò : Contraria ea sunt quæ sub eodem genere maximè distant, & ab eodem subjecto se mutuò expellunt : Sed vitium & virtus acquisita non semper maximè distant : cùm sint aliquæ virtutes quæ medium tenent inter duo vitia extrema (ut liberalitas inter avaritiam & prodigalitatem, magnanimitas inter præsumptionem & pusillanimitatem) medium autem non maximè distet ab extremis, imò plus distent extrema ipsa inter se, quàm à medio : Ergo vitium & virtus acquisita non semper inter se contraria sunt. 10

Respondeo concessa Majori, negando Minorem : & ad probationem illius dico, virtutes medias materialiter tantùm & physicè esse in medio vitiorum extremorum ; formaliter verò & in genere moris maximè ab eis distare : nam in hoc genere virtus habet rationem unius extremi inclinantis in id quod est rationi consonum : ipsa verò vitia, quantumvis inter se distantia, habent rationem alterius extremi inclinantis in id quod est rationi dissonum : in quo ambo vitia alias extrema conveniunt. Soluno est D. Thomæ suprà quæst. 64. art. 1. ubi simile argumentum ita dissolvit : *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis : pro materia autem habet passiones vel operationes : Sic ergo comparatur virtus moralis ad rationem, sic secundùm id quod rationi est, habet rationem extremi unius, quòd* 11

est

eſt conformitas: exceſſus verò & defectus habent rationem alterius extremi quod difformitas. Si verò conſideretur virtus moralis ſecundùm ſuam materiam, ſic habet rationem medij, inquantum paſſionem reducit ad regulam rationis: unde Philoſophus dicit in 2. Ethic. Virtus ſecundùm ſubſtantiam medietas eſt, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: ſecundùm optimum autem & bonum eſt extremitas, ſcilicet ſecundùm conformitatem rationis. Vide Salmanticenſes hîc diſp. dubio 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregiè confirmant & illuſtrant.

11 Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: D. Thomas infrà qu. 73. art. 4 ad 3. docet quod odium Dei directè opponitur charitati. Idem docet de ſpe reſpectu deſperationis 2.2. quæſt. 129 art. 6 ad 2. Item qu. 36. art. 5. ad 1. de miſericordia ait, quod opponitur illi directè invidia, *ſecundùm contrarietatem principalu obiecti*: loquitur autem de miſericordia infuſa, quæ eſt charitatis effectus: Ergo juxta D. Thomam, aliqua vitia propriè & directè opponuntur virtutibus infuſis.

13 Reſpondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directa ex omni capite, atque adeò ſimpliciter tali, ſed de contrarietate directa ſecundùm quid, nimirum ex parte objecti, ut clarè indicant verba illa in objectione adducta: *ſecundùm contrarietatem principalu obiecti.* Unde ſolum vult S. Doctor prædicta vitia opponi charitati, ſpei & miſericordiæ ex parte objecti: cùm verſentur circa idem oppoſito modo: cæterùm quia ſubjectum utriuſque non eſt idem formaliter; cùm ut ſupra dicebamus, vitij cujuſcumque ſubjectum ſit potentia naturalis, virtutum verò infuſarum, potentia obedientialis; hinc fit, quod contrarietate adæquatâ & ſimpliciter tali deficiant.

14 Objicies quartò: Per pœnitentiam & per gratiam, & virtutes infuſas ab ea dimanantes, corrumpuntur & deſtruuntur vitia: Ergo illa ſunt directè contraria virtutibus infuſis. Conſequentia videtur legitima, quia præcipua contrariorum lex eſt, ut ab eodem ſubjecto mutuò ſe expellant: unde ſuprà concluſione 2. ex coexiſtentia virtutis infuſæ & vitij in gradibus intenſis, probabimus illa non eſſe inter ſe directe contraria. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma 3. p. quæſt 85. art. 2. ad 3. ubi ſic ait: *Qualibet virtus ſpecialis formaliter expellit habitum vitij oppoſiti ſicut albedo expellit nigredinem ab eodem ſubjecto: ſed pœnitentia expellit omne peccatum effectivè,* Et qu. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. hæc ſcribit: *Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitij ex virtute gratiæ: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infuſa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, ſed in via corruptionis quaſi diſpoſitio quædam &c.* Secundò probatur idem Antecedens: Scientia infuſa & fides excludunt omnem errorem ab intellectu: Ergo pariter virtus infuſa debet omnem habitum vitioſum ab appetitu aut voluntate circa ſuum objectum excludere. Tertiò ſi gratia & virtutes infuſæ vitia ſibi oppoſita non expellerent, ſequeretur quod peccator juſtificatus, & virtutibus infuſis ornatus, poſſet dici vitioſus: nam denominatio alicujus formæ, ſolum importat ipſam formam ut communicatam ſubjecto; undeſi in juſtificato permaneant vitia, non cur ei propriam denominationem non conferant. Quartò ſequeretur quod habitus vitioſi poſſent ſimul ſtare cum beatitudine; quòd videtur abſurdum & repugnans ſtatui perfecto beatitudinis. Sequela probatur: Si quis enim inſignis peccator, habens plures habitus vitioſos, juſtificetur per baptiſmum, & ſtatim moriatur, tunc ille ſtatim erit beatus, tamen in principio beatitudinis conſervabit habitus vitioſos, ſi illi per gratiam & virtutes infuſas in juſtificatione & baptiſmo receptas, non fuerunt excluſi: Ergo habitus vitioſi ſimul cum beatitudine ſtare poterunt.

Reſpondeo primò, negando Antecedens, ad cujus primam probationem, dicendum eſt primum D. Thomæ teſtimonium ex tertia parte Summæ Theologicæ deſumptum, intelligi debere de virtutibus acquiſitis, non verò de infuſis: ſolùm enim ibi declarare intendit modum quo pœnitentia expellit omnia peccata, diverſum eſſe ab eo, quo cæteræ virtutes expellunt unaquæque ſuum vitium: quia iſtæ formaliter id præſtant propter directam oppoſitionem circa idem objectum & ſubjectum; illa verò efficienter, quatenus elicit vel imperat actus ſatisfactorios, quos acceptans Deus, remittit offenſam & delet peccata. Ad verificandum autem hoc diſcrimen, non eſt neceſſe ut in omnibus virtutibus ſic accidat, ſed ſufficit quod ſic contingat in acquiſitis. 15

Ad aliud quod ſubjungitur ex quæſtione de virtutibus reſpondet Cajetanus, habitus vitioſos ex eo dicta à S. Doctore corrumpi & deſtrui per pœnitentiam & per gratiam, quia virtute earum amittunt proprium ſtatum & complementum vitij ſub quo erant ante juſtificationem, adeòque pereunt formaliſſimè in eſſe vitiorum moralium, quamvis maneant quoad ſubſtantiam & intentionem phyſicam. Quam doctrinam & ſolutionem fusè explicant & defendunt Salmanticenſes hic diſp. 1. dubio 2 §. 3. & dicunt Cajetanum verbis illis non intendere, quod vitia per adventum virtutum infuſarum amittant aliquid de ſua propria & ſpecifica ratione, aut quòd non retineant propriam differentiam conſtitutivam eſſentiæ vitij (ut quidam putaverunt) ſed quod manent ita retracta & cohibita per gratiam & virtutes, ut non retineant illum ſtatum qui proprius eſt habitum vitioſorum, qui de ſe, & nullâ cohibente gratiâ, adhærent fortiter objecto, denominantur voluntarij, eamque ſibi quoad proſecutionem mali & fugam boni ſubjiciunt. 16

Ad ſecundam probationem Antecedentis admiſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem. Ratio verò diſparitatis eſt, quia fides & ſcientia plenè ſubjiciunt ſibi intellectum, eique conferunt omnimodam certitudinem veritatis ſcitæ aut creditæ ſubindeque eo minuunt inclinationem ad formandum aſſenſum contrarium, excludunt que errorem habitualiter in talem aſſenſum propendentem. At verò inclinatio in bonum quæ fit per virtutes infuſas non ita plenè ſub initio ſibi ſubjicit appetitum aut voluntatem, ut tollat omnem inclinationem & tendentiam ad actus ſibi oppoſitos; atque adeò tales virtutes habitus vitioſos neceſſariò non excludunt, ſed cum ipſis ſimul ſtare poſſunt in homine juſtificato. 17

Ad tertiam nego ſequelam, ut enim homo denominetur vitioſus, non ſufficit quod habeat vitia quoad eſſentiam, ſed inſuper requiritur quoad illa ſint in ſubjecto ſub ſtatu complemen- 18

mento ſibi proprio, quam modum eſſendi non habent in homine juſtificato; ad ſtatum enim vitiorum requiritur ut permaneant non retractata, ſed conſervantia rationem voluntarij, ſicut dum fuerunt acquiſita: in juſtificatione autem retractatur hæc ratio per pœnitentiam, quatenùs retractantur actus peccaminoſi, qui voluntariè vitia genuere; undè ſicut tunc non manent ut homini voluntaria, ita nec cum ſtatu ſibi proprio & connaturali. A

19 Ad quartam*, nego etiam ſequelam: licet enim habitus vitioſi non contrarientur tamen beatitudini, quæ eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, & ſic habitus vitioſi, utpote mali in genere moris, debent tolli ante adeptionem beatitudinis, ſive ante, ſive poſt pœnas purgatorij. B

20 Poteſt etiam principali argumento reſponderi, datò Antecedenti, negando Conſequentiam: non rectè enim infertur aliqua eſſe directè contraria ex eo præcisè, quòd ſe expellant, aut ſint incompoſſibilia etiam in gradibus remiſſis; quia hæc expultio & incompoſſibilitas poteſt ex aliis oppoſitionibus provenire, & reduci in contradictionem, vel oppoſitionem privatam. Nos autem ex coëxiſtentia, ſeu compoſſibilitate virtutis infusæ & vitij rectè in ſecunda concluſione probavimus, non competere illis directam contrarietatem, quia excluſio & incompoſſibilitas extremorum eſt proprietas contrariorum ſecundo modo C ex quatuor traditis à Porphyrio, capite de proprio; quæ ſcilicet convenit omnibus contrariis, ſed non ſolis. Undè ſicut ex eo quòd aliquid non ſit bipes, rectè infertur non eſſe hominem, non verò è contra ex eo quòd aliquod animal ſit bipes, benè colligitur eſſe hominem: ita pariter ex eo quòd aliqua non ſe mutuò excludunt, rectè probatur non eſſe directè contraria; non tamen valet hic diſcurſus: Aliqua excludunt ſe mutuò: Ergo ſunt directè contraria.

ARTICULUS II.

Vtrum omnia vitia, tàm ea, quæ virtutibus acquiſitis, quàm quæ infuſis opponuntur; ſint contra naturam hominis? D

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

21 DIco primò, vitia oppoſita virtutibus acquiſitis eſſe contra naturam hominis. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc art. 2. ubi hanc concluſionem probat in argumento *ſed contra*, ex Auguſtino lib. 3. de libero arbitrio ſic dicente: *Omne vitium eo ipſo quòd vitium eſt, contra naturam eſt.* In corpore verò articuli ſic diſcurrit: Quod eſt contra propriam formam, per quam naturaliter agit aliqua natura, contrariatur tali naturæ; ſicut quod eſt contrarium calori, per quem ignis naturaliter agit, contrariatur eo ipſo naturæ ignis: Sed omnia vitia & peccata oppoſita virtutibus acquiſitis contrariantur formæ, per quam homo connaturaliter agit, nimirum lumini, ſeu dictamini rationis, quæ eſt propria forma naturæ rationalis in ordine ad agendum: Ergo omnia vitia & peccata oppoſita virtutibus acquiſitis ſunt contra naturam hominis, ipſumque bruti quodammodo ſimilem reddunt. Unde Bernardus ait quòd homo per vitia & peccata *ipſis beſtijs beſtialior ſit*, Boëtius in libris de conſolat. hæc eſt Timoëo Locro, & alius Platonicis refert: *Avaritiâ fervet alienarum opum violentus raptor, lupo ſimilem dixeris. Ferox atq; inquietus in litigijs linguam exercet; cani comparabis. Inſidiator occultus ſubripuiſſe frandibus gaudet; vulpeculus exæquetur. Ira intemperans fremit, leonis animam geſtare credatur. Pavidus eſt, & non metuenda formidat; cervis ſimilis habeatur. Segnis ac ſtupidus torpet; aſinum exiſtima. Levis & inconſtans ſtudia permutat; nil ab avibus diſtat. Fœdis, immundisque libidinibus mergitur, ſordidâ ſuæ voluptate detinetur.*

Aliter poteſt hæc ratio D. Thomæ expendi, & ſub hac forma proponi. Quod contrariatur naturali inclinationi hominis, eſt contra illius naturam: Sed vitia oppoſita virtutibus acquiſitis: contrariantur naturali inclinationi hominis: Ergo ſunt contra illius naturam. Major patet, Minor probatur. Homo naturaliter inclinatur ad virtutes acquiſitas: Ergo vitia illis oppoſita contrariantur naturali inclinationi hominis. Conſequentia manifeſta eſt. Antecedens verò oſtenditur primò ex D. Thoma infra qu. 4. art. 3. ubi ſic ait: *Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quòd agat ſecundum rationem, & hoc eſt agere ſecundũ virtutem.* Secundò probatur hac ratione, quam ibidem inſinuat. Unumquodque naturaliter inclinatur ad operationem convenientem ſibi ſecundùm ſuam formam: At operatio honeſta & virtuoſa eſt conveniens homini ſecundùm propriam formam, cùm conſiſtat in hoc, quod eſt vivere ſecundùm rationem, quod eſt operari convenienter ad animam, ut rationalis eſt: Ergo homo naturaliter inclinatur ad actus honeſtos & virtuoſos, & conſequenter etiam ad virtutes, quæ ſunt illorum principia. 22

Confirmatur: Quia homo ex natura ſua intellectivus eſt, naturaliter appetit cognitionem veri, per quem ut intellectivus perficitur: Sed homo ex natura ſua non ſolùm eſt intellectivus veri, ſed etiam volitivus boni honeſti, quod ſolum eſt verum bonum, per cujus volitionem perficitur: Ergo homo naturaliter in volitionem boni honeſti inclinatur, ac proindè in virtutes acquiſitas, quæ ſunt honeſtæ volitionis principia. 23

Confirmatur amplius: Inclinatio ſupra potentiam activum, aut receptivam ſolùm addit quòd ſit ad terminum perficientem & proportionatum: unde etſi in homine detur potentia ad viſionem claram Dei, & per illam maximè perficiatur; non tamen naturaliter in illam inclinat, quia talis operatio non eſt viribus ejus naturalibus proportionata. Item etſi natura humana ſit capax unionis hypoſtaticæ, & per illam perficiatur; quia tamen hæc unio non eſt ei proportionata, non datur in natura humana naturalis inclinatio ad illam. Non datur etiam in homine naturalis inclinatio ad formale malitiæ, quia licèt non excedat proportionẽ potentiarum hominis, illas tamen non perficit, ſed E potiùs inficit & lædit: At homo quatenùs rationalis per virtutes acquiſitas perficitur, & alias habet naturalem proportionem cum illis: Ergo quatenùs rationalis naturaliter in virtutes illas inclinatur, ſubindeque vitia illis oppoſita terminò naturalis inclinationis contrariantur, & per conſequens ſunt contra ipſius naturam. 24

Dico ſecundò: Etiam vitia & peccata oppoſita virtutibus infuſis ſunt contra naturam hominis. Ita communiter Thomiſtæ, exceptis

le, nimirum ſecundùm ſpecies intelligibiles in intellectu poſſibili ſervatas ; non manere tamen quantùm ad materiale, nempe quantùm ad phantaſmata, è quibus extrahuntur per intellectum agentem : quia cognitio non fiet tunc per converſionem ad illa, ſed erit alius modus intelligendi.

Articulis ſequentibus docet ex virtutibus Theologicis, nec fidem nec ſpem, ſed duntaxat charitatem remanente in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPVTATIO VI.

De donis Spiritus Sancti.

Ad quæſtionem 68. Divi Thomæ.

CUm dona Spiritus Sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem, tractatui de virtutibus ſubjungimus veluti appendicem, diſputationem de donis Spiritus Sancti, in qua de illis tam in communi quam in particulari breviter diſſeremus.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum dona Spiritus Sancti ſint habitus à virtutibus etiam infuſis diſtincti?

1 DUpliciter poteſt aliquid dici donum Spiritus Sancti : primò generali quadam ratione, quia ſcilicet gratis à Spiritu Sancto ut à cauſa efficiente procedit ; & in hoc ſenſu omnes gratiæ, & virtutes infuſæ poſſunt dici dona Spiritus Sancti : ſecundò ſpeciali quadam ratione, quatenus donum importat ſpecialem diſpoſitionem à Spiritu Sancto animæ impreſſam, quâ diſponitur ad hoc ut benè & facilè ab ipſe ad opera extraordinaria moveatur. Dari autem in nobis hujuſmodi dona ſeu diſpoſitiones, conſtat tum ex Scriptura, Iſaiæ 11. Eccleſiaſt. 10. & 15. 1. ad Corinth. 12. & alibi ſæpe, ubi fit expreſſa illorum donorum mentio : tum etiam ex hymno Eccleſiaſtico, in quo Spiritus Sanctus *Septiformis munere* appellatur, ipſumque his verbis Eccleſia interpellat : *Da tuis fidelibus in te confidentibus ſacrum ſeptenarium.*

2 Accedit ratio D. Thomæ qui hîc art. 1. ſic diſcurrit : *Omne quod movetur neceſſe eſt proportionatum eſſe moveri, & hæc eſt profectio mobilis inquantum eſt mobile, diſpoſitio quâ diſponitur ad hoc quod bene moveatur à ſuo motore : Quantò igitur movens eſt altior, tantò neceſſe eſt quòd mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionetur ; ſicut videmus quòd perfectiùs oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc ut altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifeſtum eſt autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, ſecundùm quod natus eſt moveri per rationem in his quæ interiùs vel exteriùs agit : Oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundùm quas ſit diſpoſitus ad hoc quòd divinitus moveatur ; & iſtæ perfectiones vocantur dona, non ſolum quia infunduntur à Deo, ſed quia ſecundùm ea homo diſponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inſpiratione divina, ſicut dicitur Iſaiæ 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorſum non abij.*

Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ *Spiritus* Iſaiæ 11. *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ & intellectûs, Spiritus conſilij & fortitudinis Spiritus ſcientiæ & pietatis. & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis varias & egregias rationes ſeu congruentias adducit Joannes à S. Thoma hîc diſp. 18. art. 1. Prima eſt, quia perfectiones illæ donantur à Spiritu ſancto, cui nomen Spiritus & nomen doni tribuitur. Secunda, quia ex amore ſpirante & ponderante, & veluti ex ſpiritu cordis Dei procedunt. Tertia, quia quaſi ipſo Dei halitu inſpiratus anima, quæ ipſis ornatur, amplectendo ipſum quaſi ſponſum oſculantem ſe, & oſculo oris ſui ſpiritum ei immittentem, ut perficiantur, & elevantur virtutes ad ſuperiorem modum operandi, juxta illud Pſal. 32. *Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris eius omnis virtus eorum.* Denique dona illa cœleſtia *Spiritus* appellantur quia his homo à Spiritu Sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera ardua & extraordinaria, juxta illud Apoſt. ad Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt.* Ubi Gloſſa : *Aguntur, dicit, non reguntur : plus eſt enim agi, quàm regi : agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quaſi iam aliquid agentem, qui ideò regitur ut rectè agat : ſed aguntur non quòd nihil per ſe agant, ſed quòd ut aliquid agant, impetu gratiæ impelluntur.* His præmiſſis.

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli inſinuatæ, & breviter hîc diſcutiendæ ac reſolvendæ. Prima eſt, an illa ſint propriè habitus ? Secunda, an diſtinguantur à virtutibus Theologicis, & moralibus infuſis ?

§. I.

Duplici concluſione utriquæ difficultas reſolvitur.

DIco primò, dona Spiritus Sancti eſſe propriè habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 3. licet aliqui, ut refert Lorca, exiſtimaverint hæc dona ſolùm eſſe actus quoſdam virtutum ſpeciales, non habitus.

Probatur primò : Iſaiæ 11. dona omnia in Chriſto permanenter fuiſſe aſſeritur, his verbis : *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, ſpiritus ſapientiæ & intellectus &c.* requieſcere enim permanentiam importat : Sed donum permanenter inhærens eſt habitus, non verò actus, vel diſpoſitio tranſiens : Ergo dona Spiritus Sancti ſunt veri habitus, non verò actus, aut diſpoſitiones tranſeuntes.

Probatur ſecundò : Anima noſtra eſt mobilis à triplici motore, ſcilicet à ratione, à lumine gratiæ & fidei, & à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ : diſponitur autem ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione, per virtutes morales acquiſitas ; ut moveatur à lumine fidei & gratiæ, per virtutes morales infuſas : Ergo ut connaturaliter moveatur à Spiritu ſancto, debet etiam per aliqua dona habitualia diſponi, ac proinde dona illa debent eſſe veri habitus, ſicut virtutes morales acquiſitæ & infuſæ.

Confirmatur : Per dona nobis, ut ita loquar con-

connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus Sancti, sicut per virtutes morales à nobis acquisitas, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis, fiunt nobis connaturales: Sed propter hanc causam virtutes illæ habent rationem habitûs: Ergo & similiter dona Spiritus Sancti.

Dico secundò, dona Spiritus Sancti distingui realiter à virtutibus infusis, sive theologis, sive moralibus. Est contra Scotum, Vazquem Lorcam, & alios, existimantes dona hæc esse ipsâmet virtutes infusas, secundùm aliquam peculiarem denominationem, vel officium, ratione cujus dicuntur dona.

7 Probatur primò conclusio ex D. Thoma hîc art. 1. in *sed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1 moralium cap. 14. distinguit septem dona, (quæ dicit significari per septem filios Job) à tribus virtutibus theologicis quas ait per tres filias Job figuratas esse. Et ex secundo Moralium distinguit ea à quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domûs Job.

8 Probatur secundò ratione fundamentali: Illi habitus distinguuntur realiter, qui respiciunt distincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona respiciunt objecta formaliter diversa: Ergo distinguuntur realiter. Major constat, Minor probatur. Virtutes acquisitæ respiciunt objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; virtutes verò infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario: At dona illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem inspirationem & motionem Spiritus sancti, præter regulas prudentiæ, prævie ad consilium & deliberationem. Unde Aristoteles lib. 1. moral. cap. de bona fortuna, ait quòd *hi qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundùm rationem humanam, sed quòd sequantur interiorem instinctum; quia moventur à meliori principio, quàm sit ratio humana*: Atqui objectum ut dirigibile modo altiori supra regulas prudentiæ, distinguitur formaliter ab objecto ut dirigibili solùm per regulas prudentiæ: Ergo virtutes & dona respiciunt objecta formaliter distincta.

9 Confirmatur: habitus quibus aliquod mobile disponitur ad recipiendam motionem ab aliquo superiori motore, deberi inter se distingui, juxta motorum distinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquisitas redditur promptè mobilis à lumine naturæ; per virtutes verò infusas a lumine gratiæ & fidei; & tandem per dona à speciali impulsu & instinctu Spiritus sancti: Ergo dona debent distingui ab illis virtutibus. Minor est certa. Major verò ex eo constat quòd omne mobile debeat proportionari suo motori.

10 Tertiò suaderi potest conclusio, & Adversariorum sententia convelli, argumento ad hominem: Cùm enim Scotus, Vazquez, & Lorca, contra quos disputamus, non admittant virtutes infusas morales, sed duntaxat theologicas, si dona Spiritus sancti à virtutibus infusis non distinguerentur, deberent reduci ad virtutes theologicas, seu cum illis identificari: v. g. sapientia, scientia, intellectus, & consilium, ad fidem reduci deberent, seu identificari cum illa; nam cùm in intellectu relideant, cum spe & charitate, quæ in voluntate subjectantur, identificari nequeunt: Sed talia dona non possunt reduci ad finem, seu cum illa identificari: tum quia fuerunt in Christo, in quo non fuit fides; tum etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in patria, à qua fides excluditur, utpote cum clara Dei visione incompossibilis, ut in tractatu de virtutibus theologicis ostendemus: Ergo dona Spiritus sancti à virtutibus infusis realiter distinguuntur.

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam conclusionem.

OBjicies primò contra primam conclusionem: 11 De rationem habitûs est permanentia: Sed hæc non convenit donis Spiritus sancti: Ergo illa non sunt habitus. Major patet, Minor verò probatur primo ex D. Gregorio lib. 2. moral. cap. 41. ubi sic ait; *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*: Ergo dona non habent permanentiam in aliis hominibus à Christo.

Secundò probatur eadem Minor: Prophetiæ, dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ, non dantur hominibus permanenter, & per modum habitûs, sed transeunter, & per modum motionis: ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 171. art. 2. Ergo idem de donis Spiritus sancti dicendum est.

Probatur tertiò: Homo concurrit solùm ut instrumentum ad actiones donorum, cùm potentiæ animæ non habeant sufficientem proportionem cum illis: Sed de ratione instrumenti est operari solùm per virtutem seu motionem transeuntem, à causâ principali impressam: Ergo dona non sunt aliquid in nobis permanens, sed transiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qualitatibus permanentibus utimur quando volumus: Sed justus donis Spiritus sancti ornatus & instructus, non potest eorum operationes pro libito exercere: Ergo talia dona non sunt qualitates permanentes & habituales, sed motiones actuales & transeuntes.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. 11 Ad cujus primam probationem dicendum, Gregorium vel non loqui de donis Spiritus sancti, sed de gratiis gratis datis, quæ non sunt permanenter & per modum habitûs in fidelibus, sicut in Christo: vel si loquatur de donis, solùm intendit quòd illa fuerint in Christo longè excellentiori modo, quàm in aliis, non verò quòd in aliis justis non sint permanenter, modo tamen imperfectiori.

Ad secundam respondet D. Thomas hîc art. 3. ad 3. concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem: dona enim Spiritus sancti sunt necessaria homini ad salutem; *Prophetia verò* (inquit) *est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritûs, non autem ad necessitatem salutis.* Quod discrimen insinuatur à D. Gregor. 2. moral. cap. 41. dicente, quòd *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.*

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem instrumenti proprij & rigorosi esse operari per motionem & virtutem transeuntem; non tamen de ratione instrumenti largè & impropriè sumpti:

quod

quo pacto homo ſe habet ad actiones donorum, cum potentiæ animæ, ſit per dona elevatæ, habeant ſufficientem proportionem cum illis. Solutio eſt D. Thomæ hic art. 3. ubi ſecundo loco ſibi idem argumentum objicit, & reſpondet, *quòd ratio illa procedit inſtrumento, cuius non eſt agere, ſed ſolùm agi: tale autem inſtrumentum non eſt homo, ſed ſic agitur à Spiritu ſancto. quod etiam agit, inquantum eſt liberi arbitrij, unde indiget habitu.*

Ad ultimam reſpondeo, hoc axioma: *utimur habitibus quando volumus*: intelligi de habitibus ſubditis rationi, & communibus regulis; non verò de illis qui non ſubduntur rationi, nec regulis ordinarijs, ſed extraordinarijs utuntur, cujuſmodi ſunt dona Spiritus ſancti: unde ut homo illis utatur, indiget ſpeciali motione illius; ſicut ad actus indeliberatos, qualis eſt prima intentio finis, debet ſpecialiter moveri à Deo, abſque prævio conſilio & deliberatione rationis. ut docet Ariſtoteles lib. 7 moralium Eudimiorum cap. 8. & D. Thomas ſupra qu. 9. art. 4.

§. III.

Diluuntur alia obiectiones contra ſecundam concluſionem fieri ſolitæ.

13. OBjicies primò contra ſecundam concluſionem: Idem præſtant virtutes theologicæ, & morales infuſæ: quod dona: Ergo non diſtinguuntur realiter inter ſe. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur. Dona per nos habent diſponere animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti: Sed hoc idem præſtant virtutes theologicæ & morales infuſæ; cùm enim homo non poſſit actus illarum virtutum elicere, niſi Spiritu ſancto movente, inſpirante, & illuminante, eo ipſo quòd illæ diſponunt & complent potentias animæ ad actus ſupernaturales eliciendos, etiam illas diſponunt ad recipiendam motionem, inſpirationem, & illuminationem Spiritus ſancti: Ergo, &c.

14 Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt virtutes theologicæ, & morales infuſæ, diſponant animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti diverſimodè tamen à donis, nam dona illam diſponunt ad motionem Dei ſpecialem, qua homo à Deo movetur, non medio conſilio & deliberatione, ſed divino inſtinctu; virtutes verò theologicæ, & morales infuſæ, illam diſponunt ad recipiendam motionem Spiritus ſancti communem & ordinariam intra ipſum ordinem ſupernaturalem, per quam ſcilicet homo natus eſt moveri ſuppoſito conſilio & deliberatione rationis. Unde D. Thomas hic art 1 ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, ſecundùm quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem donum, ſecundùm quod operatur ex inſtinctu divino.*

Objicies ſecundò: Virtutes infuſæ, & dona verſantur circa eandem materiam, v. g. fortitudo ut eſt donum, & ut eſt virtus; ſimiliter fides & intellectus reſpiciunt eadem objecta: Ergo non diſtinguuntur inter ſe realiter.

15 Reſpondeo virtutes infuſas & dona reſpicere quidem eandem materiam, ſed modo valde diverſo; nam dona eam attingunt ſub motivo longè altiori, nempe ut ſubeſt menſuræ excedenti modum rationis.

Inſtabis: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori non requiritur nova virtus, ſed ſufficit quòd eadem fiat intenſior, minimè verò quod diſtinguatur ſpecie ab ea quæ poteſt tantùm attingere illud ſub motivo inferiori & minùs arduo: Ergo illa ratio non convincit dona diſtingui realiter à virtutibus infuſis, ſed ad ſummum accidentaliter, ſicut virtus intenſa diſtinguitur à remiſſa. 16

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori non requiritur nova virtus &c. quando motivum altius & minùs arduum ſunt intra eandem rationis menſuram dirigentem, concedo Antecedens: ſecùs, nego Antecedens. Motivum autem, ſub quo attingitur objectum per dona Spiritus ſancti, eſt extra lineam menſuræ motivi, ſub quo attingitur per virtutes infuſas: quia iſtæ reſpiciunt objectum, ut modo humano (intra ordinem tamen ſupernaturalem) attingibile, dona verò reſpiciunt illud ut attingibile ſupra omnem modum humanum.

Dices: Etiam in virtutibus theologicis interdum contingit aliquem operari præter commu- 17
nem & ordinarium modum, ut cùm aliquis ex charitate animam ſuam tradit pro amicis; vel tam perfectam habet fidem, ut ea ſufficiat ad montes transferendos, & miracula patranda: Ergo non ſolùm dona, ſed etiam virtutes ſupernaturales & infuſæ, reſpiciunt ſuum objectum, ut ſupra omnem modum humanum attingibile.

Reſpondeo quòd, quando virtutes theologicæ actus aliquos heroicos & extraordinarios eliciunt, adjuvantur à donis Spiritus Sancti, quia ſola ratio cum virtutibus illis non ſufficit ad tales actus elicendos. Unde cuilibet virtuti theologicæ aliquod donum correſpondet; Fidei enim correſpondent Intellectus & Scientia, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 8 & 9. Spei donum timoris, ut docet qu. 19. & Charitati donum Sapientiæ, ut aſſerit qu. 45.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, dona in communi ſic poſſe definiri, ſeu deſcribi: Dona ſunt bonæ 18
qualitates mentis à Deo infuſæ, quibus nullus malè utitur, & quibus rectè vivitur, rectitudine operationis quæ eſt ſupra omnes regulas prudentiæ, tam acquiſitæ, quàm infuſæ ex peculiari inſtinctu & inſpiratione Dei. Vel aliter: Dona ſunt diſpoſitiones ad optimum, excedens regulas ordinarias cujuſcumque prudentiæ.

Inferes ſecundò dona Spiritus ſancti eſſe ho- 19
mini neceſſaria ad ſalutem. Ut enim diſcurrit S. Thomas hic art. 2. quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non poteſt per ſe operari, niſi ab altero moveatur; ſicut luna, in qua eſt imperfectè natura lucis, non illuminat, niſi illuminata à Sole: Sed virtutes theologicæ, & morales infuſæ, imperfectè informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin ſemper indigeat moveri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus ſancti, ſubindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam diſponant.

Inferes tertiò, dona Spiritus ſancti non poſ- 20
ſe

se esse sine charitate : quia sicut virtutes morales reddunt vires appetitivas mobiles à ratione ita dona reddunt vires animæ mobiles à Spiritu sancto : sicut autem ratio perficitur per prudentiam, ita Spiritus sanctus habitat in nobis per charitatem : Ergo sicut virtutes morales connectuntur cum
21 prudentia, ita dona cum charitate. Ex quo

Inferes quartò, quòd sicut una virtus sine aliis non est perfecta, ita nec unum donum sine alio perfectum esse potest. Undè Gregorius 1. moral. cap. 15. *Sicut unaquæque virtus sine alia valdè destruitur; ita unumquodque donum sine alio imperfectum erit. Minor est sapientia, quæ intellectu caret : sapientia enim, quæ est sine intellectu, est hebes. Inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat : quia cùm altiora sine sapientia pondere penetrat, sua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile est consilium sine fortitudine : quia quod tractando invenit, sine viribus ad actum non perducit. Fortitudo etiam, quæ plus potest, sine moderamine rationis in præceps ruit. Nulla est scientia sine pietate : quia qui bona cognita non exequitur, gravius judicatur. Pietas sine scientia discretione quomodo misereatur ignorat. Timor sine his nihil valet quia ad omnia trepidans, à bonis operibus torpet.*

22 Inferes quintò, quòd dona Spiritûs sancti quoad ipsorum materiam, circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ : remanebunt tamen, & quidem perfectissimè, quantùm ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissimè sequetur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. Undè Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 20. *Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis, non meatu alicuius fluvij terrestris alluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cuius nos brevi jaciamur haustu, in illu cœlestibus spiritus redundantiùs videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

23 Inferes sextò, dona Spiritûs sancti esse quidem inferiora virtutibus Theologicis, sed superiora virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Prima pars hujus cotrollarij patet : Nam virtutes Theologicæ conjungunt nos ultimo fini, dona verò deserviunt ad movendum nos ad ultimum finem, juxta illud Psalmi 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam* : Ergo virtutes Theologicæ omnibus donis præferendæ sunt.

Secunda etiam pars non est minùs evidens : Homo enim per virtutes morales acquisitas disponitur, ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione; per infusas, ut moveatur à lumine fidei & gratiæ; per dona verò disponitur ut connaturaliter moveatur à Spiritu sancto : *Manifestum est autem* (inquit S. Doctor hîc art. 8.) *quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum* : Ergo dona perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Confirmatur : Virtutes morales acquisitæ respiciunt suum objectum ut dirigibile per regulas
24 prudentiæ acquisitæ; infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario; dona verò illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem motionem, & instinctum Spiritus sancti : Ergo illa superiora & perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

ARTICULUS II.

De donis Spiritus sancti in particulari.

SEPTEM dari Spiritus sancti dona, communis est Patrum & Theologorum consensus : & colligitur ex Scriptura Isaiæ 11. ubi septem recensentur his verbis : *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini : Spiritus sapientiæ & intellectus, Spiritus consilij & fortitudinis, Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* 25.

Ratio verò assignatur à D. Thoma hîc art. 4. Quot enim sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum, tot sunt dona Spiritus sancti : Sed septem sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum : Ergo septem sunt dona Spiritus sancti. Major probatur : quia dona Spiritus sancti sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc ut prompte sequatur instinctum ipsius Spiritus sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas adhoc ut obediant rationi : undè sicut morales virtutes sunt secundùm numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur à ratione; ita dona tot sunt, quot operationes potentiarum, quæ sunt aptæ moveri à Deo. Minor etiam suadetur : Nam vis, quæ est principium humanorum actuum, duplex est, scilicet ratio, & appetitus; ratio etiam duplex est, nimirum speculativa & practica; & sic est triplex principium humanorum actuum, nempe ratio speculativa, ratio practica, & appetitus; operatio verò intellectûs, tùm speculativi, tùm practici, duplex est, scilicet apprehensio veritatis, & judicium de veritate : similiter appetitus duplicem habet operationem, unam per quam se habet ad ea, quæ sunt ad alterum, aliam verò per quam se habet ad ea, quæ sunt ad se; & hæc sunt duo, scilicet pericula & delectabilia : undè septem sunt operationes harum potentiarum. Imprimis intellectus speculativus apprehendit veritatem; & hæc operatio perficitur per donum intellectus : secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum sapientiæ. Similiter intellectus practicus primò apprehendit veritatem, & hæc apprehensio fit per donum scientiæ : secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum consilij. Appetitus verò in his autem, quæ sunt ad alterum, perficitur per donum pietatis; in his autem, quæ sunt ad se, primò in timore periculorum perficitur per donum fortitudinis, secundò in concupiscentia delectabilium perficitur per donum timoris, secundùm illud Proverb. 6. *In timore Domini declinat omnis à malo* : & illud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à judicijs enim tuis timui.* Quasi diceret (inquit Glossa) da mihi castum timorem, scilicet filialem, quo omnia carnalia desiderata configantur. Ergo septem sunt dona Spiritus sancti, nempe donum intellectus, donum sapientiæ, donum scien-

TRACTATUS QUINTUS
DE VITIIS ET PECCATIS.
Et primo de Peccatis mortalibus
in communi.

Probatur primò concluſio ex D. Thoma in 4. A diſt. 14. quæſt 2. art. 4. ad 4. ubi ſic ait : *Virtus infuſa & acquiſita non ſunt eiusdem ſpeciei : unde cùm habitus ex frequentatione operum peccati generatus, virtuti acquiſitæ contrarius ſit, non contrariatur directè virtuti infuſæ.*

Probatur ſecundò ratione : Ad contrarietatem propriè dictam, hæc tria diſpenſabiliter requiruntur, quod extrema contrarietatis ſint ſub eodem genere, quod maximè diſtent, & quòd ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellant : Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infuſas & vitia, quæcumque illa ſint : Ergo nullum vitium propriè & directè contrariatur virtutibus infuſis. Major patet ex ſuprà dictis, Minor probatur. In primis enim vitia naturalia, ſeu quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, non maximè diſtant, nec maximè opponuntur virtutibus infuſis, cum objecta formalia illorum vitiorum, & virtutum infuſarum non ſint formaliter oppoſita, ſed objecta duntaxat materialia : nam objectum formale temperantiæ infuſæ v. g. eſt ſumptio moderata ciborum ex motivo ſupernaturali, ut ſcilicet corpus ſubjiciatur ſpiritui, ne contra legem Dei inſurgat; objectum verò formale intemperantiæ naturalis, eſt immoderata ſumptio cibi ex motivo naturali, putà ut corpus delectetur cibis : quæ objecta, ut patet, non ſunt formaliter, ſed tantùm materialiter oppoſita. Deinde licèt vitia contra ſupernaturalia, ſeu quæ præcipuum aliquod aut motivum ſupernaturale in objecto reſpiciunt, iſque opponuntur, maximè diſtent à virtutibus ſupernaturalibus & per ſe infuſis, non tamen ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt : Tum quia non eſt idem vitij contra ſupernaturalia, & virtutis per ſe infuſæ ſubjectum eſt potentia naturalis, cùm entitas vitij ſit naturalis, virtutis verò per ſe infuſæ ſubjectum eſt potentia obedientialis, cùm entitas hujus virtutis ſit ſupernaturalis. Tum etiam, quia vitium, & virtus per ſe infuſa illi oppoſita, poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubjecto in gradibus intenſis, imò intenſiſſimis : nam ſi quis habens intenſiſſimum habitum intemperantiæ, juſtificetur per actum intenſiſſimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet, juxta ſuam diſpoſitionem, gratiam intenſiſſimam, & omnes virtutes infuſas, ac inter eas D temperantiam, in eodem gradu intenſionis; & ſic intemperantia, & temperantia per ſe infuſa, erunt ſimul in eodem ſubjecto in gradibus intenſiſſimis. Ex quo fit quod homines infecti vitijs, poſt actum contritionis valde intenſum, per quem juſtificantur, eandem experiantur difficultatem circà proſequutionem boni & fugam mali, quam ante juſtificationem patiebantur; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Ægyptiaca, quæ ut confeſſa eſt B. Zozimo, initio ſuæ converſionis, varias & frequentes in horrenda ſolitudine carnis molеſtias & tentationes experta eſt, & vehementiſſimam in peccatum luxuriæ ſenſit inclinationem, E quæ tamen divinâ adjuta gratiâ ſemper reſtitit, & de hoſte domeſtico gloriosè triumphavit.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: 7
Unum uni tantùm debet eſſe contrarium, ut docet Ariſtoteles 10. Metaph. textu 17. Sed vitia, cùm reſiſtant motioni Spiritus Sancti ad bonum, quæ fit per dona, illis contrariantur : Ergo nequeunt eſſe contraria virtutibus.

Confirmatur : Sæpe unum vitium opponitur duabus virtutibus, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 118. art. 3. ubi ait quod avaritia opponitur juſtitiæ & liberalitati : ſimiliter una virtus opponitur duobus vitijs, ut patet in liberalitate, quæ opponitur prodigalitati & avaritiæ : Ergo ſi unum uni tantùm ſit contrarium, inter virtutem & vitium, B propria contrarietas eſſe neqùit.

Ad objectionem in primis dico illud axioma, 8 *Unum uni tantum eſt contrarium*, intelligendum eſſe de his tantùm quæ directè contrariantur : Vitia autem non contrariantur directè donis Spiritus Sancti, ſed indirectè tantum, cum eadem quantùm ad hoc ſit ratio de donis ac de virtutibus infuſis, quibus vitia non contrariantur directè ſed ſolùm indirectè, ut in ſecunda concluſione oſtenſum eſt.

Reſpondeo ſecundò, quod licèt unum non 9 poſſit ſub eadem ratione pluribus contrariari, benè tamen ſub diverſa; & ſic *vitia inquantum ſunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus:* C *inquantum autem ſunt contra divinum inſtinctum, contrariantur donis*, ut ait S. Thomas ſuprà qu. 68. art. 2. Similiter liberalitas & aliæ virtutes quæ verſantur inter duo vitia extrema, ſecundùm diverſas rationes utrique opponuntur, nam liberalitas ſecundùm quod inclinat ad dandum quando & ubi oportet &c. opponitur avaritiæ; ut verò inclinat ad retinendum quando & ubi eſt conveniens, opponitur prodigalitati. Per quod patet ad confirmationem.

Objicies ſecundò : Contraria ea ſunt quæ ſub 10 eodem genere maximè diſtant, & ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt : Sed vitium & virtus acquiſita non ſemper maximè diſtant : cùm ſint aliquæ virtutes quæ medium tenent inter duo vitia D extrema (ut liberalitas inter avaritiam & prodigalitatem, magnanimitas inter præſumptionem & puſillanimitatem) medium autem non maximè diſtet ab extremis, imò plus diſtent extrema ipſa inter ſe, quàm à medio : Ergo vitium & virtus acquiſita non ſemper inter ſe contraria ſunt.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Mi- 11 norem : & ad probationem illius dico, virtutes medias materialiter tantùm & phyſicè eſſe in medio vitiorum extremorum; formaliter verò & in genere moris maximè ab eis diſtare : nam in hoc genere virtus habet rationem unius extremi inclinantis in id quod eſt rationi conſonum : ipſa verò vitia, quantumvis inter ſe, diſtantia, habent rationem alterius extremi inclinantis in id quod eſt rationi diſſonum : in quo ambo vitia alias extrema conveniunt. Soluto eſt D. Thomæ ſupra quæſt. 64. art. 1. ubi ſimile argumentum ita diſſolvit: *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet paſſiones vel operationes : Sic ergo comparetur virtus moralis ad rationem, ſic ſecundùm id quod rationis eſt, habet rationem extremi unius, quòd*

eſt

eſt conformitas: exceſſus verò & defectus habent rationem alterius extremi quod difformitas. Si verò conſideretur virtus moralis ſecundùm ſuam materiam, ſic habet rationem medij, inquantum paſſionem reducit ad regulam rationis: unde Philoſophus dicit in 2. Ethic. Virtus ſecundùm ſubſtantiam medietas eſt, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: ſecundùm optimum autem & bonum eſt extremitas, ſcilicet ſecundum conformitatem rationis. Vide Salmanticenſes hîc diſp. 1. dubio 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregiè confirmant & illuſtrant.

12 Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: D. Thomas infrà qu. 73. art. 4 ad 3. docet quod odium Dei directè opponitur charitati. Idem docet de ſpe reſpectu deſperationis 2.2. quæſt. 129 art. 6 ad 2. Item qu. 36. art. 5. ad 1. de miſericordia ait, quod opponitur illi directè invidia, *ſecundùm contrarietatem principalu obiecti*: loquitur autem de miſericordia infuſa, quæ eſt charitatis effectus: Ergo juxta D. Thomam, aliqua vitia proprè & directè opponuntur virtutibus infuſis.

13 Reſpondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directa ex omni capite, atque adeò ſimpliciter tali, ſed de contrarietate directa ſecundùm quid, nimirum ex parte objecti, ut clarè indicant verba illa in objectione adducta: *ſecundùm contrarietatem principalu obiecti*. Unde ſolùm vult S. Doctor prædicta vitia opponi charitati, ſpei & miſericordiæ ex parte objecti: cùm verſentur circa idem oppoſito modo: cæterùm quia ſubjectum utriuſque non eſt idem formaliter; cùm ut ſupra dicebamus, vitij cujuſcumque ſubjectum ſit potentia naturalis, virtutum verò infuſarum, potentia obedientialis; hinc fit, quòd contrarietate adæquatâ & ſimpliciter tali deficiant.

14 Objicies quartò: Per pœnitentiam & per gratiam, & virtutes infuſas ab ea dimanantes, corrumpuntur & deſtruuntur vitia: Ergo illa ſunt directè contraria virtutibus infuſis. Conſequentia videtur legitima, quia præcipua contrariorum lex eſt, ut ab eodem ſubjecto mutuò ſe expellant: unde ſuprà concluſione 2. ex coexiſtentia virtutis infuſæ & vitij in gradibus intenſis, probabimus illa non eſſe inter ſe directe contraria. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma 3. p. quæſt 85. art. 2. ad 3. ubi ſic ait: *Qualibet virtus ſpecialis formaliter expellit habitum vitij oppoſiti ſicut albedo expellit nigredinem ab eodem ſubjecto: ſed pœnitentia expellit omne peccatum effectivè*, Et qu. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. hæc ſcribit: *Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitij ex virtute gratiæ: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infuſa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, ſed in via corruptionis quaſi diſpoſitio quædam &c.* Secundò probatur idem Antecedens: Scientia infuſa & fides excludunt omnem errorem ab intellectu: Ergo pariter virtus infuſa debet omnem habitum vitioſum ab appetitu aut voluntate circa ſuum objectum excludere. Tertiò ſi gratia & virtutes infuſæ vitia ſibi oppoſita non expellerent, ſequeretur quod peccator juſtificatus, & virtutibus infuſis ornatus, poſſet dici vitioſus: nam denominatio alicujus formæ, ſolum importat ipſam formam ut communicatam ſubjecto; undeſi in juſtificato permaneant vitia, non curat ei propriam denominationem non conferant. Quartò ſequeretur quod habitus vitioſi poſſent ſimul ſtare cum beatitudine; quòd videtur abſurdum & repugnans ſtatui perfecto beatitudinis. Sequela probatur: Si quis enim inſignis peccator, habens plures habitus vitioſos, juſtificetur per baptiſmum, & ſtatim moriatur, tunc ille ſtatim erit beatus, tamen in principio beatitudinis conſervabit habitus vitioſos, ſi illi per gratiam & virtutes infuſas in juſtificatione & baptiſmo receptas, non fuerunt excluſi: Ergo habitus vitioſi ſimul cum beatitudine ſtare poterunt.

Reſpondeo primò, negando Antecedens, ad cujus primam probationem, dicendum eſt primum D. Thomæ teſtimonium ex tertia parte Summæ Theologicæ deſumptum, intelligi debere de virtutibus acquiſitis, non verò de infuſis: ſolùm enim ibi declarare intendit modum quo pœnitentia expellit omnia peccata, divertum eſſe ab eo, quo cæteræ virtutes expellunt unaquæque ſuum vitium: quia iſtæ formaliter id præſtant propter directam oppoſitionem circa idem objectum & ſubjectum; illa verò efficienter, quatenus elicit vel imperat actus ſanctificantes, quos acceptans Deus, remittit offenſam, & delet peccata. Ad verificandum autem hoc diſcrimen, non eſt neceſſe ut in omnibus virtutibus ſic accidat, ſed ſufficat quod ſic contingat in acquiſitis.

Ad aliud quod ſubjungitur ex quæſtione de virtutibus reſpondet Cajetanus, habitus vitioſos ex eo dici à S. Doctore corrumpi & deſtrui per pœnitentiam & per gratiam, quia virtute earum amittunt proprium ſtatum & complementum vitij ſub quo erant ante juſtificationem, adeòque pereunt formaliſſimè in eſſe vitiorum moralium, quamvis maneant quoad ſubſtantiam & intentionem phyſicam. Quam doctrinam & ſolutionem fusè explicant & defendunt Salmanticenſes hic diſp. 1. dubio 2 §. 3. & dicunt Cajetanum verbis illis non intendere, quod vitia per adventum virtutum infuſarum amittant aliquid de ſua propria & ſpecifica ratione, aut quòd non retineant propriam differentiam conſtitutivam eſſentiæ vitij (ut quidam putaverunt) ſed quod maneant ita retracta & cohibita per gratiam & virtutes, ut non retineant illum ſtatum qui proprius eſt habitum vitioſorum, qui de ſe, & nullâ cohibente gratiâ, adhærent fortiter objecto, denominantur voluntarij, eamque ſibi quoad proſecutionem mali & fugam boni ſubjiciunt.

Ad ſecundam probationem Antecedentis admiſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem. Ratio verò diſparitatis eſt, quia fides & ſcientia plenè ſubjiciunt ſibi intellectum, eique conferunt omnimodam certitudinem veritatis ſcitæ aut creditæ ſubindeque in eo minuunt relinquunt inclinationem ad formandum aſſenſum contrarium, excluduntque errorem habitualiter in talem aſſenſum propendentem. At verò inclinatio in bonum quæ fit per virtutes infuſas non ita plenè ſub imperio ſibi ſubjicit appetitum aut voluntatem, ut tollat omnem inclinationem & tendentiam ad actus ſibi oppoſitos; atque adeò tales virtutes habitus vitioſos neceſſariò non excludunt, ſed cum ipſis ſimul ſtare poſſunt in homine juſtificato.

Ad tertiam nego ſequelam, ut enim homo denominetur vitioſus, non ſufficit quod habeat vitia quoad eſſentiam, ſed inſuper requiritur quoad illa ſint in ſubjecto ſub ſtatu complemen-

mento sibi proprio, quam modum essendi non habent in homine justificato; ad statum enim vitiorum requiritur ut permaneant non retractata, sed conservantia rationem voluntarij, sicut dum fuerunt acquisita: in justificatione autem retractatur hæc ratio per pœnitentiam, quatenùs retractantur actus peccaminosi, qui voluntariè vitia genuere; undè sicut tunc non manent ut homini voluntaria, ita nec cum statu sibi proprio & connaturali. A

19 Ad quartam, nego etiam sequelam: licet enim habitus vitiosi non contrarientur tamen beatitudini, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & sic habitus vitiosi, utpote mali in genere moris, debent tolli ante adeptionem beatitudinis, sive ante, sive post pœnas purgatorij. B

20 Potest etiam principali argumento responderi, datò Antecedenti, negando Consequentiam: non rectè enim infertur aliqua esse directè contraria ex eo præcisè, quòd se expellant, aut sint incompossibilia etiam in gradibus remissis; quia hæc expultio & incompossibilitas potest ex aliis oppositionibus provenire, & reduci in contradictionem, vel oppositionem privatam. Nos autem ex coëxistentia, seu compossibilitate virtutis infusæ & vitij rectè in secunda conclusione probavimus non competere illis directam contrarietatem, quia exclusio & incompossibilitas extremorum est proprietas contrariorum secundo modo C ex quatuor traditis à Porphyrio, capite de proprio, quæ scilicet convenit omnibus contrariis, sed non solis. Undè sicut ex eo quòd aliquid non sit bipes, rectè infertur non esse hominem, non verò è contra ex eo quòd aliquod animal sit bipes, benè colligitur esse hominem: ita pariter ex eo quòd aliqua non se mutuò excludunt, rectè probatur non esse directè contraria; non tamen valet hic discursus: Aliqua excludunt se mutuò: Ergo sunt directè contraria.

ARTICULUS II.

Utrum omnia vitia, tàm ea, quæ virtutibus acquisitis, quàm quæ infusis opponuntur; sint contra naturam hominis? D

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

21 Dico primò, vitia opposita virtutibus acquisitis esse contra naturam hominis. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc art. 2. ubi hanc conclusionem probat in argumento *sed contra*, ex Augustino lib. 3. de libero arbitrio sic dicente: *Omne vitium eo ipso quòd vitium est, contra naturam est.* In corpore verò articuli sic discurrit: Quod est contra propriam formam, per quam naturaliter agit aliqua natura, contrariatur tali naturæ; sicut quod est contrarium calori, per quem ignis naturaliter agit, contrariatur eo ipso E naturæ ignis: Sed omnia vitia & peccata opposita virtutibus acquisitis contrariantur formæ, per quam homo connaturaliter agit, nimirum lumini, seu dictamini rationis, quæ est propria forma naturæ rationalis in ordine ad agendum: Ergo omnia vitia & peccata opposita virtutibus acquisitis sunt contrà naturam hominis, ipsumque brutis quodammodo similem reddunt. Unde Bernardus ait quòd homo per vitia & peccata *ipsis bestijs bestialior fit*, Boëtius in libris de consolat. hæc est Timoëo Locro, & alus Platonicis refert: *Avaritiâ fervet alienarum opum violentus raptor, lupo similem dixeris. Ferox atq; inquietus in litigijs linguam exercet; cani comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet; vulpeculæ exæquetur. Iræ intemperans fremit, leonis animam gestare credatur. Pavidus est, & non metuenda formidat, cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet; asinum existima. Levis & inconstans studia permutat; nil ab avibus distat. Fœdis, immundisque libidinibus mergitur, sordidâ suæ voluptate detinetur.*

Aliter potest hæc ratio D. Thomæ expendi, & sub hac forma proponi. Quod contrariatur naturali inclinationi hominis, est contra illius naturam: Sed vitia opposita virtutibus acquisitis: contrariantur naturali inclinationi hominis: Ergo sunt contra illius naturam. Major patet, Minor probatur. Homo naturaliter inclinatur ad virtutes acquisitas: Ergo vitia illis opposita contrariantur naturali inclinationi hominis. Consequentia manifesta est. Antecedens verò ostenditur primò ex D. Thoma infra qu. 4. art. 3. ubi sic ait: *Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc, quòd agat secundum rationem, & hoc est agere secundùm virtutem.* Secundò probatur hac ratione, quam ibidem insinuat. Unumquodque naturaliter inclinatur ad operationem convenientem sibi secundùm suam formam: At operatio honesta & virtuosa est conveniens homini secundùm propriam formam, cùm consistat in hoc, quod est vivere secundùm rationem, quod est operari convenienter ad animam, ut rationalis est: Ergo homo naturaliter inclinatur ad actus honestos & virtuosos, & consequenter etiam ad virtutes, quæ sunt illorum principia. 22

Confirmatur: Quia homo ex natura sua intellectivus est, naturaliter appetit cognitionem veri, per quem ut intellectivus perficitur: Sed homo ex natura sua non solùm est intellectivus veri, sed etiam volitivus boni honesti, quod solum est verum bonum, per cujus volitionem perficitur: Ergo homo naturaliter in volitionem boni honesti inclinatur, ac proindè in virtutes acquisitas, quæ sunt honestæ volitionis principia. 23

Confirmatur amplius: Inclinatio supra potentiam activum, aut receptivam solùm addit quòd sit ad terminum perficientem & proportionatum: unde etsi in homine detur potentia ad visionem claram Dei, & per illam maximè perficiatur; non tamen naturaliter in illam inclinat, quia talis operatio non est viribus ejus naturalibus proportionata. Item etsi natura humana sit capax unionis hypostaticæ, & per illam perficiatur; quia tamen hæc unio non est ei proportionata, non datur in natura humana naturalis inclinatio ad illam. Non datur etiam in homine naturalis inclinatio ad formale malitiæ, quia licèt non excedat proportionē potentiarum hominis, illas tamen non perficit, sed potiùs inficit & lædit: At homo quatenùs rationalis per virtutes acquisitas perficitur, & aliàs habet naturalem proportionem cum illis: Ergo quatenùs rationalis naturaliter in virtutes illas inclinatur, subindeque vitia illis opposita termino naturalis inclinationis contrariantur, & per consequens sunt contra ipsius naturam. 24

Dico secundò: Etiam vitia & peccata opposita virtutibus infusis sunt contra naturam hominis. Ita communiter Thomistæ, exceptis

Conrado, & Medina, qui docent ſolùm vitia, quæ recedunt à regula rationis naturalis. & directè adverſantur virtutibus acquiſitis, eſſe contra naturam hominis.

25 Probatur primò concluſio ex Auguſtino ſupra citato, aſſerente omne vitium, eo ipſo quo vitium eſt, eſſe contra naturam hominis.

Probatur ſecundò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. ad 1. ubi docet infidelitatem eſſe contra naturam hominis: infidelitas autem virtuti fidei quæ ſupernaturalis eſt, adverſatur. Et hîc art. 2. ad 1. concluſionem noſtram clarè exprimit: cùm enim argumentum intenderet, vitia contra naturam non eſſe, quia contrariantur virtutibus, quæ in nobis non ſunt à natura, ſed vel per infuſionem, vel ab aſſuetudine: abſque reſtrictione ad hæc, vel illa vitia, reſpondet eſſe contra naturam, quia virtutes etſi nobis à natura non inſint, hoc eſt à natura non dimanent, inclinant tamen in id, quod eſt ſecundùm naturam, & quod eſt naturæ conforme. Ex quo hæc poteſt deduci ratio. Diſpoſitio ſubjecti contra id quod convenit ſuæ naturæ, eſt contra naturam ſubjecti: Sed vitium virtuti infuſæ contrarium eſt diſpoſitio hominis contra id, quod convenit ſuæ naturæ: Ergo eſt contra naturam hominis. Major patet, nam eo ipſo quod ſit diſpoſitio contra id quod convenit naturæ ſubjecti, eſt diſconveniens & diſſona naturæ ſubjecti: Ergo eſt contra ejus naturam. Minor autem probatur: Virtus infuſa eſt diſpoſitio hominis naturæ conveniens, cùm hominem perficiat conſonè & convenienter ad naturam rationalem: Ergo vitium virtuti infuſæ contrarium, eſt diſpoſitio hominis contra id quod convenit ſuæ naturæ.

26 Dices: Ut diſpoſitio aliqua ſit contra naturam ſubjecti, requiritur quòd ſit contraria diſpoſitioni naturali, & debitæ tali naturæ: Sed virtus infuſa non debetur homini: Ergo vitium illi oppoſitum non eſt contra hominis naturam.

Sed contra primò: Licèt virtus infuſa non ſit debita naturæ hominis, eſt tamen, ut dicebamus, perfectio conſentanea, congrua, & ſimpliciter conveniens naturæ rationali: Ergo vitium virtuti infuſæ contrarium, eſto demus quod non ſit contra naturalem inclinationem naturæ rationalis, ac proinde non ſit, ut ita dicamus, connaturale, eſt tamen diſconveniens diſpoſitio naturæ rationalis, quod ſufficit ut contra naturam rationalem eſſe dicatur; ſicut etiam ſufficit in virtute infuſa, quod ſit perfectio conveniens naturæ rationali, ut illi datur conformis.

Secundò: Quod probet impedimentum naturæ inferiori, ne perficiatur à ſuperiori, cui ſubordinatur, neceſſariò eſt illi diſconveniens, ac proinde contra ejus naturam: ſicut e contra quod eſt ei ratio ut perficiatur à tali ſuperiore, non eſſe conveniens, & conſonum ſuæ naturæ. Sed vitia virtuti infuſæ contraria, ponunt impedimentum in humana natura, ne perficiatur per gratiam & virtutes infuſas à Deo authore ſupernaturali, cui ſubordinatur: Ergo hujuſmodi vitia diſſonant & diſconveniunt tali naturæ, ac promde ſunt contra illam, quamvis virtutes infuſæ homini non debeantur.

27 Id poteſt confirmari & illuſtrari ex doctrina quam tradit D. Thomas 2. 2. qu. 2. art. 3. his verbis. *Ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt: unum quidem quod eſt ſecundùm proprium motum: aliud autem quod eſt ſecundùm modum ſuperioris naturæ: ſicut aqua ſecundùm motum proprium movetur ad centrum, ſecundùm autem motum Lunæ movetur circa centrum, ſecundùm fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur proprijs motibus ab Occidente in Orientem; motus autem primi orbis ab Oriente in Occidentem, &c.* Sicut ergo motus conveniens aquæ ex influxu Lunæ, quamvis non ſit ſupernaturalis abſolutè, eſt tamen ſupra naturam propriam ipſius aquæ, quatenùs ex propria gravitate nequit ſic moveri, & nihilominùs talis motus & influxus valdè ei conſonat, eſſetque contra naturam ejuſdem aquæ, & aliquo modo illi violentum, quidquid talem motum & influxum impediret: Ita pariter quamvis virtutes infuſæ homini non debeantur, quia tamen rationali naturæ valdè conſonæ & convenientes ſunt, eſt contra naturam hominis, & aliquo modo illi violentum, quidquid ponit impedimentum in natura humana, ne perficiatur per gratiam, & virtutes, à Deo authore ſupernaturali, cui ſubordinatur: *perfectio enim rationalis naturæ* (addit S. Doctor loco citato) *non ſolùm conſiſtit in eo quod ei attribuitur ex quadam ſupernaturali perfectione divinæ bonitatis.*

§. II.

Solvuntur obiectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Malitia in Scriptura dicitur quibuſdam hominibus naturalis: Sapient. 12. *Erat enim naturalis malitia eorum*: Sed quod naturale eſt, non poteſt dici contra naturam: Ergo vitia & peccata virtutibus acquiſitis contraria non ſunt contra naturam hominis. 28

Reſpondeo ex D. Thoma quæſt. 1. de virtutibus art. 8. ad 16. quod malitia dicitur in Scriptura aliquibus hominibus naturalis, non ex eo quòd ſit eorum naturæ conſentanea, ſed quia ab illis in conſuetudinem redacta eſt, conſuetudo verò dicitur altera natura.

Objicies ſecundò: Si vitia & peccata eſſent contra naturam hominis, eſſent illi violenta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, 29 cùm de ratione vitij & peccati ſit eſſe voluntarium, quod cum ratione violenti ſubſiſtere nequit. Sequela verò Majoris probatur. Motus lapidis ſurſum ideo violentus eſt, quia eſt contra lapidis naturam, ſeu quia repugnat naturali ejus inclinationi, quâ fertur deorſum, & appetit centrum: Ergo ſi vitia & peccata ſunt contra naturam hominis, & naturali ejus inclinationi contrarientur, ſunt illi violenta.

Reſpondeo negando ſequelam Majoris, ad ejus probationem dicatur, ad violentiam non 30 ſufficere eſſe contra inclinationem innatam, ſed requiri quod ab extrinſeco ſit, vel quod ſi ſit ab intrinſeco, ſit contra inclinationem elicitam, quando ſubjectum eſt capax illius; undè cùm peccatum contra inclinationem voluntatis elicitam non ſit, & alias illi conveniat ab intrinſeco, non poteſt dici homini violentum, quamvis inclinationi ejus innatæ adverſetur: motus autem lapidis ſurſum projecti omnino ab intrinſeco eſt, & ideò violentus.

Objicies tertiò: Quod eſt contra aliquam naturam, in habentibus illam contingit in paucioribus; undè monſtra, quia ſunt defectus & pec-

ca-

cata naturæ, à communi & ordinario operandi A modo aberrantis, rariſſima ſunt: Sed vitia & peccata in hominibus non rarò, ſed frequenter & ſæpiſſimè contingunt, ut infelix experientia docet: Ergo non ſunt contra naturam hominis.

32 Huic argumento, quod flebilem (ut loquitur Cajetanus) ingerit difficultatem, de ea quam experimur in noſtra ſpecie ſingulari miſeriâ, reſpondetur cum eodem Authore, hoc eſſe ſpeciale in natura humana, ut bonum ſibi conſonum allequatur in paucioribus, malum verò in pluribus ei contingat: cùm tamen in omnibus aliis naturis, tam ſupra quàm infra hominem, bonum eis conſonum reperiatur in pluribus, malum verò eis diſſonum in paucioribus accidat. Cujus diſcriminis ratio reducenda eſt in hominis conſtitutionem: ille enim duplici natura contrariâ conſtat, B
9. de Civ. cap. 13. ſenſitivâ ſcilicet & rationali, & ut loquitur Auguſtinus: *Medium quoddam eſt inter pecora & Angelos, inferior Angelis, ſuperior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis.* Ex quibus naturis, ſenſitiva, cui vitia conſonant, prævalet in pluribus; rationalis verò, cui adverſantur, prævalet in paucioribus. *Quia enim* (verba ſunt S. Thomæ hic art. 2. ad 3.) *per operationem ſenſûs homo pervenit ad actus rationis, ideo plures ſequuntur inclinationes naturæ ſenſitivæ, quàm ordinem rationis: plures enim ſunt, qui aſſequuntur principium rei, quàm qui ad conſummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia & peccata in hominibus proveniunt, quòd ſequuntur C inclinationem naturæ ſenſitivæ contra ordinem rationis.*

Addit Cajetanus, bona naturæ ſenſitivæ eſſe quoad nos magis connaturalia, non quia magis ſunt juxta noſtram naturam, ſed quia ab ineunte ætate ſunt nobis in uſu; & quia magis nota, utpote evidenti ſenſuum experientiâ, & quia magis moventia ratione promptæ delectationis & ratione oppoſiti imminentis & contriſtantis in promptu. Bonum autem rationis non niſi poſt ætatem percipitur, & parùm cognoſcitur, parùmque movet tam ipſum, quàm oppoſitum malum, ſive culpæ, ſive pœnæ. Hinc fit, quòd licèt monſtra naturæ ſenſitivæ rariſſima ſint, peccata tamè D & vitia, quæ ſunt monſtra naturæ rationalis, ſæpiſſimè contingant, & ferè quotidiana ſint.

33 Objicies quartò: Non eſt in homine naturalis inclinatio ad virtutes acquiſitas: Ergo ex eo quòd vitia opponantur illis virtutibus, non rectè infertur illa eſſe naturæ rationali contraria. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens probatur. Si eſſet in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus, ut illud promptè & faciliter proſequeretur; neque poſſet ad actus vitioſos aſſuefieri, quantumcunq; in illis exerceretur: Sed utrumque falſum eſt, ut patet: Ergo &c. Sequela probatur quoad utrũque: Quia namque homo naturaliter inclinatur E in bonum honeſtum in communi, ad illius volitionem non indiget ſuperadditâ virtute acquiſitâ, ut communiter docent Diſcipuli S. Thomæ. Item ad oppoſitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ, vel naturæ non poteſt dari aſſuefactio habitualis; ut patet in gravi, quod etſi multoties aſcendat, nullam acquirit aſſuefactionem ad aſcendendum, eò quòd aſcenſus ſit contra naturalem inclinationem ipſius gravis: Ergo ſi eſſet in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus ut illud promptè & faciliter proſequeretur, neque poſſet aſſuefieri ad actus vitioſos.

Reſp. negando Antecedens, & ad illius probationem, nego utramq; ſequelã: Ad id verò, quod 34 in contrariũ adducitur, dicendũ eſt, nõ ideò hominem non indigere virtute ſuperadditâ reſpectu boni honeſti in communi, quia quomodolibet inclinatur in illud, ſed quia inclinatur perfectè, & abſque ulla difficultate; inclinatio autem naturæ rationalis ad objecta particularia virtutum non eſt conſummata & completa, quia in volendo objecta illa particularia difficultas invenitur; & ideo quamvis natura hominis ut rationalis inclinet ad illa, indiget nihilominus ſuperadditâ virtute, ut ſuaviter, delectabiliter, & ſine difficultate erga talia objecta feratur, ut in Tract. de Virtutibus oſtenſum eſt. Quare ad illud, quod ſubjungitur, diſtinguo Antecedens: Ad oppoſitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ, vel naturæ non poteſt dari aſſuefactio habitualis, ſi inclinatio illa omnino perfecta ſit, concedo Antecedens: ſi ſit imperfecta, nego Antecedens. Unde quia inclinatio lapidis ad deſcenſum perfecta & completa eſt, utpote à qua naturaliter motus deſcensûs dimanat, vel quies in centro, niſi talis inclinatio ab extrinſeco impediatur, hinc eſt quòd non poſſit lapis ad oppoſitum aſſuefieri; econtrà verò cùm inclinatio hominis ad bona particularia ſpecificantia virtutes non ſit completa & perfecta, nec abſque ulla difficultate intrinſeca ad objecta oppoſita poteſt eſſe in homine aſſuefactio.

Objicies quintò contra ſecundam concluſionem: Virtutes infuſæ non ſunt homini naturales, 35 cùm à natura non ſint, nec terminent naturalem hominis inclinationem: Ergo vitia illis oppoſita non ſunt contra naturam hominis.

Reſp. conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: ut enim vitia contra naturam ſint, nõ eſt neceſſarium quòd opponantur perfectionibus naturalibus, ſed ſufficit quòd contrarientur perfectioni convenienti naturæ, nam ex hoc ſunt naturæ diſſona & diſconvenientia, ut in tertia probatione ſecundæ concluſionis declaravimus: licèt autem virtutes per ſe infuſæ non ſint naturales homini, ſunt tamen perfectiones naturæ rationali convenientes, ac proinde vitia illis oppoſita naturæ rationali adverſantur.

Dices, Plura ſunt quæ opponuntur perfectioni- 36 bus conſonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non ſunt: fides enim opponitur lumini gloriæ, quo ſummè perficitur rationalis natura: ſpes etiam poſſeſſioni opponitur, ſtatus corruptionis etiam pugnat cum dote incorruptibilitatis, & tamen nihil illorum eſt contra naturam hominis: Ergo oppoſitio cum perfectione conſona naturæ rationali non ſufficit in forma, ut contra naturam ſit.

Reſp. diſtinguendo Antecedens: Plura ſunt 37 quæ opponuntur perfectionibus conſonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non ſunt: ſi ex alia parte naturam rationalem perficiant, concedo Antecedens: ſi illam non perficiant, nego Antecedens, & diſtinguo Conſequens: Ergo oppoſitio cum perfectione conſona naturæ nõ ſufficit in forma aliàs perficiente, ut contra naturam ſit, concedo Conſequens: in forma ratione ſui nõ perficiente, nego. Et quia dona in probatione addicta, taliter cum illis perfectionibus pugnant, quòd ipſa etiam naturæ congruunt, illamque perficiunt; vitium autem taliter virtuti in-

fusæ opponitur, quòd ratione sui naturam ratio- A
nalem nō perficit, consequens est, quòd dona illa
contra naturam hominis non sint, benè tamen vi-
tia virtutibus infusis opposita.

38 Ex dictis infers, vitia & peccata opposita vir-
tutibus residentibus in appetitu hominis sensitivo, esse contra naturam sensitivam, non secundùm se consideratam, sed prout in homine participat aliquid rationis & voluntatis: quia appetitus sensitivus secundùm quod participat ratione, naturaliter inclinatur in ejus bonum: & ita vitium, quod hujusmodi inclinationi adversatur, cō-
trariabitur etiam tali appetitui, prout natus est B
obedire rationi, & aliquid de illa in homine participat.

Confirmatur: Temperantia v.g. quæ subjectatur in parte concupiscibili, est virtus naturæ sensitivæ, quatenùs est apta obedire rationi: Ergo vitium intemperantiæ huic virtuti oppositum est difforme & dissonum naturæ sensitivæ, sub hac consideratione, & consequenter est illi contrarium. Patet Consequentia, nam id, quod adversatur perfectioni consonæ alicui naturæ, eidem naturæ est contrarium, ut ex suprà dictis patet.

ARTICULUS III. C

Vtrùm peccatum in ratione malitiæ moralis excedat simpliciter habitum vitiosum?

PArtem negantem tenent aliqui, quos suppresso nomine refert Martinez hic dub. 1. Sententia tamen affirmans communis est inter Theologos, eamque expressè docent Magister in 2. disp. 35. & S. Thomas hîc art. 3. ubi hîc ait: *Potior est actus in bonitate, vel malitia, quàm habitus.* Et in solut. ad ultimum: *In bonitate & malitia actus præeminet habitui.*

Dico igitur: Peccatum in ratione malitiæ mo- D
ralis excedit simpliciter habitum vitiosum.

39 Probatur primò: Habitus in ratione mali moralis simpliciter excedit potentiam: Ergo peccatum habitum vitiosum excedit. Antecedens constat, primò, quia id quod est indifferens ad bonum & malum morale, non ita malum est, sicut id, quod tali indifferentiâ non gaudet, sed determinatè ad malum inclinat: At potentia de se est indifferens ad bonum, vel malum morale, habitus verò malus ad malum determinatè inclinat, ita ut ipso uti ad bonum non possimus: Ergo habitus vitiosus in malitia potentiam excedit. Secundò Habitus proximiùs adversatur regulis morum, quàm nuda potentia, cùm proximiùs ad actum regulis morum dissonum accedat: At ex hac cō-
trarietate sumitur malitia moralis: Ergo in illa E
habitus excedit potentiam. Consequentia verò ostenditur primò, quia habitus vitiosus etsi ratione sui determinatè malum respiciat, non tamen omnino potentiam ad malum determinat, sed indifferentem illam relinquit ad bonum & malum actum; Actus autem malus omnem potentiæ suspensionem tollit, illam ultimò ad malum determinans: Ergo si habitus potentiam excedit ratione determinationis ad malum, actus etiam excedit habitum ratione majoris determinationis. Secundò, Actus proximiùs adversatur regulis morum, quàm habitus, cùm ratione sui sit illis difformis; habitus verò, quia inclinat in actum difformem: Ergo si ratione immediatioris oppositionis ad regulas morum habitus potentiam superat, ratione ejusdem actûs habitum superabit.

Confirmatur ex S. Thoma hic art. 3. Habitus 40
medius est inter actum & potentiam, & medio modo se habet, quia neque est ita actualis, nec ita determinatus ad bonum & malum, sicut actus secundus; neque ita potentialis, & ad utrumque indifferens, sicut ipsa potentia: Debet ergo medium gradum inter illa obtinere, adeoque taliter superare in bonitate & malitia potentiam, ut cedat actui, & ab eo superetur.

Probatur secundò conclusio ratione, quam i- 41
bidem sub finem articuli idem S. Doctor his verbis insinuat: *Habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum: unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus; & sic potior est actus in bonitate vel malitia quàm habitus, quia propter quod unumquodq; tale, & illud magis est.* Quod axioma verum habet, quoties id propter quod aliquid dicitur, est formaliter tale: sicut quia media sunt bona, & quæruntur propter finem, & finis etiam quæritur, & est bonus, melior est, & magis quæritur ipse finis: Cùm ergo habitus sit bonus vel malus propter actum, qui est formaliter malus aut bonus, fit hujusmodi denominationes magis convenire actui, quàm habitui.

Probatur tertiò: Malitia peccati hominem 42
pœnâ & odio Dei dignum constituit, per illam offenditur Deus, & lex divina violatur: At malitia vitii nihil horum præstat formaliter, sed solùm inclinativè & originativè, quatenus ex peccato causatur, & ad illud inclinat, ut patet in homine justificato per actum ferventissimum charitatis, cui peccatum remittitur, & quandoque omnis pœna peccati, & à Deo valde diligitur, in quo tamen qualitates vitiosæ perseverare possunt: Ergo malitia peccati major est malitiâ vitii.

Demùm, Malitia per quam homo vituperabi- 43
lior redditur, major est in ratione malitiæ: At per malitiam peccati homo vituperabilior redditur, quàm per malitiam vitii; majori enim vituperio dignus est actu peccans, & legem actu transgrediens, quàm qui ad transgressionem per habitus vitiosos inclinatus, legem actu non transgreditur: Ergo malitia peccati vitii malitiam excedit.

Objicies contra illam conclusionem: Causa 44
efficiens vel excedit effectum, vel ad minùs illum adæquat, cùm quidquid est in effectu, in illo actu debeat præcontineri, vel formaliter, vel eminenter: Sed habitus vitiosus est causa efficiens peccati actualis: Ergo vel illud excedit, vel ad minùs adæquat in ratione malitiæ.

Respondeo, Majorem ad summum esse veram 45
de excessu, aut inæqualitate in eo, quod perfectionis est in effectu, non autem in eo, quod imperfectionis est; licèt enim effectus nequeat esse suâ causâ perfectior, imperfectior illâ esse potest: cùm ergo malitia moralis, non perfectio, sed imperfectio sit ex eo, quòd peccatum efficienter principaliter causatur ab habitu, vel potentia, nō colligitur quòd in malitia habitum, vel potentiâ non superet.

Dices, Saltem actus honestus non erit præstan- 46
tior habitu virtutis in morali bonitate, cùm talis habitus sit causa efficiens illius, & bonitas moralis perfectio sit: Sed hoc repugnat D. Thomæ, qui hîc art. 3. universaliter docet, omnem

actum

actum ſecundum, ſive bonum ſive malum, ſuperare abſolutè & ſimpliciter ſuum habitum in bonitate & malitia: Ergo &c. A

47 Huic inſtantiæ variè reſpondent Authores, ſed vera ſolutio eſt quam D. Thomas ibidem tradit in reſp. ad 3. ubi ſic ait: *Dicendum quòd habitus eſt cauſa actus in genere cauſæ finalis, ſecundùm quam conſideratur ratio boni & mali; & ideo in bonitate & malitia actus præeminet habitui.* Igitur juxta hanc D. Thomæ doctrinam tunc ſolùm effectus habet perfectius eſſe vel æquè perfectum in ſua cauſa effectiva, quàm in ſe, quando talis effectus non eſt ſimul cauſa finalis ipſius cauſæ effectivæ; & ideo calor perfectius eſſe habet in Sole, & omnes creaturæ in Deo, quàm in ſeipſis, quia ita ſunt effectus Dei & Solis, ut non ſint eorum cauſa finalis: Quando verò effectus ſimul eſt cauſa finalis, perfectius habet eſſe in ſe, quàm in illa cauſa effectiva, cujus eſt finis; nam finis ſemper eſt potior tam in bono quàm in malo iis quæ ſunt ad finem, quia ſecundùm cauſam finalem ratio boni & mali moralis conſideratur. Unde quia actus honeſtus ita eſt effectus habitus virtutis, ut ſimul ſit cauſa finalis illius, in morali bonitate illum excedit. B

48 Inſtabis: Licèt actus ſecundus ſit cauſa finalis habitus, debet tamen tota ejus perfectio & actualitas, in aliquam cauſam efficientem in qua contineatur, reduci: Sed non poteſt talis perfectio vel actualitas in aliam cauſam efficientem, quàm in habitum vel potentiam à qua actus producitur, reduci: Ergo debet in habitu vel potentia talis perfectio vel actualitas virtualiter contineri, & per conſequens cauſa effectiva debet eſſe ita perfecta, ſicut finalis, & habitus, ſicut actus ſecundus. C

49 Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: licèt enim major illa perfectio & actualitas actus ſecundi, in aliquam cauſam efficientem reducenda ſit, non tamen in potentiam vel habitum, cujus eſt cauſa finalis, ſed in cauſam primam, reſpectu cujus talis actus nullo modo eſt finis, ſed habet duntaxat rationem effectus. Solutio eſt Divi Thomæ infrà quæſtione ſeptuageſima nona, articulo ſecundo in corp. ubi hoc discurrit: *Omnis actio cauſatur ab aliquo exiſtente in actu, quia nihil agit, niſi ſecundùm quod eſt actu: omne autem ens actu reducitur in primum actum, ſcilicet Deum, ſicut in cauſam quæ eſt per ſuam eſſentiam actus: unde relinquitur quòd Deus ſit cauſa omnis actionis, inquantum eſt actio.* Major ergo illa perfectio & actualitas quâ actio potentiam & habitum excedit, in actualitatem divinæ motionis, quâ omnis cauſa ſecunda ad agendum movetur & applicatur, & de actu primo ad actum ſecundum reducitur, juxta doctrinam D. Thomæ, debet ut in cauſam efficientem reduci: cùm enim omnis cauſa ſecunda potentialis ſit, vel potentialitati admixta, non poteſt talem actualitatem cauſare, niſi virtute & motione Dei, qui eſt actus purus, priùs ſaltem naturâ imbuatur, ſubindeque niſi ad agendum præmoveatur & prædeterminetur, ut in Tractatu de actibus humanis fusè oſtendimus. D E

ſp. 5. t. 2. 7.

ARTICULUS IV.

Vtrùm ſit de eſſentia cujuslibet peccati eſſe contra legem æternam?

§. I.

Quibusdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur.

NOtandum primò ex Divo Thoma infrà quæſtione nonageſima prima, articulo primo, quòd lex æterna eſt ratio agendorùm à creatura rationali, in mente divina exiſtens: cùm enim lex nihil aliud ſit (ut ibidem ait ſanctus Doctor) quàm *dictamen practicæ rationis, exiſtens in Principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam, manifeſtum eſt* (ſubdit) *ſuppoſito quòd mundus divinâ regatur providentiâ, quòd tota communitas univerſi gubernatur ratione divina; & ideò ipſa ratio gubernationis rerum, in Deo, ſicut in Principe univerſitatis exiſtens, legis rationem habet: & quia divina ratio nihil concipit in tempore, ſed habet æternum conceptum, inde eſt quòd hujusmodi legem oportet dicere æternam.* Quomodo autem hæc æterna lex differat à providentia divina, diximus in Tractatu de voluntate Dei. 50 *Diſp. 8. a. 2. §. 3.* 51

Notandū ſecundò, omnes alias leges, ſive divinas, ſive humanas, à lege æterna derivari, & in virtute ejus vim obligandi, prohibendi & præcipiendi habere: juxta illud quod de ſe ait divina Sapientia Proverbiorum octavo. *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Unde ſi peccatum ſit contra aliquam legem divinam vel humanam, immediatè, erit etiam mediatè contra legem æternam, à qua leges illæ ut rivuli à fonte promanant.

Notandum tertiò, legem dividi in naturalem & poſitivam. Lex naturalis eſt ipſum naturale lumen practicæ rationis, ſignatum in mentibus noſtris, juxta illud Pſalmo quarto. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Unde Ambroſius libro quinto de paradiſo capite decimo quarto ait, quòd talis lex *non inſcribitur, ſed innaſcitur: nec aliqua lectione percipitur, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur.* Sicut enim in intellectu ſpeculativo dantur quædam principia naturaliter nota, ut *Quodlibet eſt, vel non eſt. Totum eſt majus ſua parte* &c. quæ ſunt cauſa & principium totius cognitionis ſpeculativæ: ita in intellectu practico ſunt quædam principia practica per ſe nota, ut *Bonum eſt faciendum, & malum fugiendum,* & ſimilia, quæ ſunt menſura & regula noſtrarum operationum. Lex poſitiva eſt, quæ ſub expreſſis verbis eſt poſita, & ſubdividitur in divinam & humanam. Lex divina à Deo eſt poſita, & in ſacra Scriptura, vel ſacris traditionibus continetur: lex verò humana eſt poſita à Principe alicujus reipublicæ; unde dividitur in Eccleſiaſticam, poſitam ab aliquo Eccleſiæ Prælato; & Civilem, ab aliquo Principe ſæculari latam. 52

Notandum quartò, ſeu potiùs ſupponendum, quod de facto certum eſt, omne peccatum eſſe contra aliquam legem: nullum enim eſt aſſignabile, quòd lege divina vel humana, poſitiva aut naturali, non ſit prohibitum. Unde cùm Divus Thomas infrà quæſtione octuageſima octava, articulo primo ait peccatum veniale non eſſe con- 53

tra legem, sed præter legem, non loquitur de ipsa lege per quam immediatè prohibetur, sed de lege quæ necessariò observari debeat ad assequendam æternam salutem, ut magis infrà patebit. His præmissis : pro resolutione difficultatis propositæ.

54 Dico, essentiale esse cuilibet peccato, quòd sit contra legem Dei æternam: unde si per impossibile lex æterna deficeret, vel id quod modò est peccatum, non esset ab ea prohibitum, eo ipso non haberet formaliter rationem peccati, neque mali moralis, sed initiativè tantùm & fundamentaliter. Est contra Vazquem hîc disputatione 97. & quosdam alios Recentiores, negantes esse de ratione peccati, in his quæ sunt intrinsecè mala, quòd sit contra aliquam legem, & asserentes essentialem peccati rationem desumi ex oppositione ad naturam rationalem, nullo habito respectu ad legem.

55 Probatur primò ex Scriptura & sanctis Patribus: Psalmo 118. dicitur, *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ*: Atqui si non esset essentiale omni peccato, quòd esset contra aliquam legem, omnes peccatores non possent dici prævaricantes; quia prævaricatio est contra legem, seu recessus à lege; ut docent Ambrosius sermone decimo sexto in hunc locum, & Augustinus concione vigesima quinta in hunc Psalmum: unde Apostolus ad Romanos quarto ait: *ubi non est lex, nec prævaricatio:* Ergo est essentiale omni peccato esse contra aliquam legem, subindeque contra legem Dei æternam, a qua omnes aliæ leges derivantur, & vim obligandi habent, ut notabili 2. ostendimus.

Hanc rationem tangit Augustinus loco citato, ubi sic discurrit: *Si prævaricantes sunt omnes peccatores terræ, nullum est utique sine prævaricatione peccatum: nulla est autem prævaricatio sine lege: nullum est igitur nisi in lege peccatum.* Simili discursu utitur Ambrosius libro primo de paradiso capite octavo dicens: *Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset: quid enim est peccatum, nisi divinæ legis prævaricatio, & cœlestium inobedientia præceptorum?*

56 Probatur secundò conclusio ex definitione peccati, quam ex Augustino tradit Divus Thomas hîc articulo sexto, ubi docet peccatum convenienter definiri, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: Ergo de ratione & essentia omnis peccati est, quòd sit contra talem legem: definitio enim, si sit legitima debet explicare naturam & essentiam rei, & ea quæ per se & necessariò, non verò quæ per accidens tantum seu accidentaliter ei conveniunt.

57 Probatur tertiò: De ratione omnis peccati est ut sit contra dictamen rationis, & idcirco habet esse peccatum, quia est contra tale dictamen: Sed dictamen rationis est ipsa lex naturalis, quæ est participatio legis æternæ: Ergo de ratione omnis peccati est quòd mediatè saltem, sit contrariù legi æternæ. Major est certa: quia omnis moralitas sumitur per ordinem ad rationem, quæ est proxima regula actuum moralium: unde sicut bonitas moralis consistit in conformitate actûs cum ratione, ita malitia consistere debet in difformitate vel disconvenientia ad illam, seu in hoc quòd sit contra ejus dictamen: quare si aliquis per errorem invincibilem judicaret hic & nunc licere sibi facere aliquid quod est de se malum, v. g. mentiri ad tuendam vitam proximi, aut furari ad A tribuendam eleëmosynam, non peccaret tales actus eliciendo, quia in tali casu nullum esset dictamen rationis illos prohibens. Minor verò est Divi Thomæ infrà quæstione 91. articulo 2. ubi ea ratione probat dari in nobis legem naturalem ex impressione legis æternæ, quia datur dictamen & lumen rationis, discernens quid sit bonum & quid sit malum, quid faciendum vel non faciendum: de quo lumine dixit Psalmista: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, id est lumen à vultu tuo derivatum. Et sanè nisi hujusmodi lumen & dictamen rationis dicamus legem naturalem, non apparet quid in creatura rationali, ut tali, habeat rationem legis naturalis, ut consideranti patebit. Unde falsum est quod dicunt Adversarii, nempe tale dictamen se habere solùm per modum cujusdam judicii enunciantis quid faciendum sit, vel non faciendum, non verò per modum legis præcipientis aut prohibentis: nam judicium illud non est merè speculativum, sed practicum, inducens ac movens ad aliquid agendum, vel non agendum, subindeque imponens obligationem, vel eam notificans; quod sufficit ad rationem legis. B

Confirmatur: Vel judicium rationis dictans v. g. parentes esse colendos, vel non esse mentiendum, movet per modum præcepti, vel solùm per modum consilii? Hoc secundum dici non potest: quia ad peccandum non sufficit consilium de aliquo actu faciendo, vel de eligendo oppositum: aliàs omittere quæ cadunt sub consilio, esset peccatum: Ergo dicendum est primum, & ita nihil deerit prædicto judicio ad rationem legis. 58 C

Denique suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 6. Peccatum, quodcunque illud sit, est malum morale: Sed malum morale essentialiter importat difformitatem seu disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam: Ergo & quodcunque peccatum. Major patet, Minor probatur. *Actus humanus* (inquit S. Doctor) *habet quòd sit malus* (moraliter) *ex eo quod caret debita commensuratione: omnis autem commensuratio cujuscunque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.* Ergo actus moraliter malus, essentialiter importat difformitatem seu disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam. 59 D

Confirmatur ex eodem Doctore Angelico qu. 2. de malo art. 3. De moralibus, servatâ proportione, philosophari debemus sicut de artificialibus: Sed in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis: Ergo nec in genere moris potest intelligi aliquid esse defectuosum; nisi per oppositionem ad regulas morum, quæ ut diximus, sunt humana ratio, & lex æterna; subindeque essentiale est cuilibet peccato, quod sit contra legem Dei æternam. 60 E

§. II.

Præcipua objectio solvitur.

CONTRA istam conclusionem objiciunt Adversarii: Omne peccatum est malum, quia prohibitum: Sed quædam peccata sunt prohibita, quia sunt secundùm se mala, ut men- 61

da-

dacium, & odium Dei : Ergo in his prius est quòd sint mala & peccata, quàm quòd lege divinâ vel humanâ prohibeantur.

61 Confirmatur : Illa quæ prohibentur quia mala, adhuc essent mala, quamvis non prohiberentur ; semper enim odium Dei v. g. sive prohibitum sit, sive non prohibitum, habet rationem mali : Ergo ut sint mala, non dependent necessariò à prohibitione legis.

68 Huic argumento respondet D. Thomas hîc art. 6. ad 4. *Cùm dicitur quòd in omne peccatum ideò est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale .... tunc omne peccatum est malũ, quia est prohibitum.* Per quod patet ad confirmationem : nam illa quæ jus positivum prohibet, quia mala, priùs per legem naturalem fuerant prohibita ; & ideò ex vi istius prohibitionis remanerent mala, quamvis jus positivum non accederet.

64 Instabis : Mendacium & odium Dei sunt quid intrinsecè malum moraliter, non solùm antecedenter ad legem positivam, & independenter ab illa, sed etiam antecedenter ad legem naturalem, imò & ad legem æternam : nam pro illo priori, in quo divinus intellectus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit odium Dei præcisè secundùm prædicata essentiali ; verè cognoscit illud ut oppositum bonitati, & ut avertens ab ea creaturam rationalem, ipsique creaturam rationalem, ipsique creaturæ rationali disconveniens & dissonum ; idem dicendum de mendacio : Ergo actus secundùm se mali, sunt peccata indepedenter à lege naturali, & à lege æterna, & antecedenter ad illas, subindeque non est essentia peccati, quod sit le-

65 gi æternæ contraria.

Confirmatur : Licèt per impossibile nulla esset lex æterna, nec ullus Deus, adhuc mendacium esset malum morale, & consequenter peccatum per hoc præcisè quod est contrarium naturæ rationali : Ergo non est essentiale peccato quòd sit contra le-

66 gem Dei æternam.

Huic tantantiæ, quæ est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, respondetur cum Salmanticensibus : Mendacium, odium Dei, & alios actus secundùm se malos, antecedenter ad legem naturalem, & ad legem æternam, non esse mala & peccata formaliter, sed initiativè tantùm & fundamentaliter ; quatenus ex se, & ab intrinseco sunt determinata, ut à lege æterna, subindeque à lege naturali, quæ est ejus participatio, discordent & devient ; & apta nata, ut per illam prohibeantur, post cujus prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completivè. Ex quo patet responsio ad confirmationem : si enim lex æterna, subindeque omnes aliæ leges tollerentur, mendacium non esset malum morale, nec peccatum, formaliter & completivè, sed fundamentaliter tantùm & initiativè ; quia esset contrarium naturæ rationali, & ex se ac ex sua natura aptum, ut prohiberetur à legibus, si ponerentur. Sicut si omnes artis regulæ destruentur, in genere artificiali nullum esset peccatum formaliter, sed tantum fundamentaliter ; quia in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis, ut supra ex D. Thoma dicebamus.

Disp. dubio 1.

67 Quæres in quo consistat malitia hæc initiativa & fundamentalis ?

Respondeo cum prædictis Authoribus, ipsam consistere in eo quòd actus ab intrinseco mali secundùm se repugnent alicui ex divinis perfectionibus, ut odium Dei summæ bonitati ; mendacium primæ veritati, furtum summæ justitiæ & æquitati ; hæc enim contrarietas & repugnantia est ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem hujusmodi actus prohibeat : nam sicut Deus est necessariò determinatus ad diligendum sua divina attributa, sic necessariò est determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æternâ, quicquid prædictis attributis contrariatur.

68 Ex his facilè intelliges quid velit D. Thomas hîc art. 6. ad 4. dum ait quod omne *peccatum, ex hoc ipso quod est inordinatum, legi naturali repugnat* : per hoc enim non intendit concedere peccato ante prohibitionem juris naturalis malitiam formalem & completivam, sed fundamentalem tantùm & initiativam, jam à nobis expositam, quæ est ratio & fundamentum cur legi æternæ & naturali repugnet.

ARTICULUS V.

Utrum sit essentiale peccato quòd sit iniuria seu offensa Dei ?

69 EXtra controversiam est, peccatum esse aliquo modo contra Deum, & offensam illius : non quòd effectivè ei noceat *si enim peccaveris* (inquit Job) *quid ei nocebis ? & si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum ?* sed quia nocet in affectu peccantis : omnis enim qui moraliter peccat, vellet quantùm est ex parte effectûs saltem interpretativi, Deo malum inferre, illumque honore debito privare si hujusmodi nocumenti esset capax ; in quo ipso, secundùm prudentem æstimationem, injuriam ei irrogat, & Deus ipse reputat se ab illo offensum. Unde Judith cap. 11. dicitur : *Constat Deum nostrum peccatis offensum.* Et in Scriptura passim peccata dicuntur *offensiones, iniustitia, iniuriæ, &c.* Quæritur ergo an ratio illa injuriæ, seu offensæ Dei, per se & essentialiter, aut per accidens tantùm, seu accidentaliter peccato conveniat ? Pro resolutione.

Cap. 35.

Dico, esse essentiale peccato, quòd sit injuria & offensa Dei.

70 Probatur breviter : Peccatum formaliter quatenus tale, & ex propria sua ratione, habet esse contra legem æternam, ut articulo præcedenti probatum est : Ergo ex propria sua ratione habet quòd sit injuria, seu offensa Dei. Consequentia probatur : nam qui sciens & volens transgreditur legem ab aliquo impositam, verò offendit ipsum legislatorem ; quia ejus voluntati contradicit, eique debitam subiectionem & obedientiam denegat.

71 Deinde, peccatum non solum Deo ut legislatori contrariatur, tollens ab eo debitam subiectionem & obedientiam, sed etiam ipsum offendit, ut iustum judicem, non timendo eius pœnam & supplicium ; ut testem, non reverendo ipsius præsentiam ; ut supremum & summum dominum, denegando ei servitutem debitam ; ut amicum & benefactorem, exhibendo se ei inimicum & ingratum, & abutendo ipsius beneficiis ; ut primam causam, ac primam principium, utendo ipsius concursu ad peccandum ; & denique ut summum bonum, ultimum finem

nem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem ultimam, & à Deo verè fine ultimo avertitur, in quo Deus ipse summè offenditur, ut docet S. Thomas quæst. 28. de verit. art. 2. his verbis: *Quicunque rem aliquam digniorem indigniori postponit, iniuriam ei facit, & tantò amplius, quantò res est dignior. Quicunque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omne mortaliter peccans, ex hoc ipso quantùm ad affectum suum præponit creaturarum creatori, diligens plus creaturam quàm creatorem.*

Ex his intelliges rationem injuriæ, & rationem defectus seu mali moralis in peccato, non esse ex æquo distinctas, sed se mutuò includere, & unam non posse perfectè præscindi ab altera: impossibile enim est, quòd concipiatur peccatum ut est defectus moralis, quin etiam concipiatur, ut est transgressio legis divinæ, & aversio à Deo ut ultimo fine, subindeque ut contemptus & injuria Dei ut legislatoris & ut ultimi finis.

72 Objicies primò contra istam assertionem: Philosophi morales cognoverunt essentiam peccati, & tamen non cognoverunt esse Dei offensam: nam ut ait D. Thomas hîc art. 6. ad 5. *A Theologis consideratur peccatum præcipue secundùm quòd est offensa contra Deum; à Philosopho autem morali secundùm quòd contrariatur rationi*: Ergo non est essentiale peccato quòd sit injuria seu offensa Dei.

73 Respondeo, quòd licet Philosophi morales non considerent peccatum formaliter & explicitè ut est offensa Dei (sub qua ratione illud considerant Theologi) virtualiter tamen & implicitè illud sub ratione offensæ contemplantur, quatenus illud inspiciunt seu considerant ut contrarium dictamini rectæ rationis, quod (ut supra ostendimus) est lex ipsa naturalis, à Deo & lege æterna derivata, & mentibus hominum impressa: & propterea D. Thomas non dicit absolutè quòd peccatum consideratur tantùm à Theologis ut est offensa contra Deum, & à Philosopho morali, ut contrariatur rationi, sed dicit quòd præcipuè sub hac diversa ratione ab ipsis inspicitur; quia certum est quòd sub utraque illa ratione, (altera virtualiter & implicitè, ab utrisque consideratur: nec defuere inter Philosophos qui formaliter & explicitè cognoverunt peccatum ut erat offensa Dei; & propterea Augustinus lib. 8. de Trinit. cap 10. & 14. laudat Platonem, eò quòd docuerit, in rebus humanis nihil esse Deo gratius virtute, nihilque odiosius vitio & peccato.

74 Objicies secundò: quicquid est essentiale peccato, provenit illi ab objecto à quo specificatur: Sed ab objecto solùm provenit peccato ratio mali, sive defectus moralis; ratio verò injuriæ seu offensæ provenit ei ex ordine ad personam offensam, quæ est distincta ab objecto peccati: Ergo non est essentiale peccato, quòd sit injuria seu offensa Dei.

75 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus ut legislator, & ut ultimus finis; ut legislator quidem, quia objectum peccati est moraliter malum, ac proinde à divina lege potitiva aut naturali prohibitum; ut ultimus finis verò, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem: unde ratio injuriæ seu offensæ contra Deum, ut legislatorem, & ut ultimum finem, virtualiter & implicitè includitur in peccato, quatenus est malum morale, & ab eo nequit perfectè præscindi.

DISPVTATIO II.

De distinctione peccatorum.

Ad quæstionem 72. Divi Thomæ.

COgnita jam peccatorum naturâ, sequitur ut multiplicem eorum distinctionem, ac differentiam declaremus: *Peritus enim Medicus* (inquit Chrysologus) *qui plenam agri desiderat conferre medicinam, impietatis profundos patefacit recessus; apertos peccatorum nudat morbos; impietatis ostentat secretum virus; vitiorum naturas origines delictorum, radices criminum, mirabili ratione deprimit. Sic ægras mortalium mentes, moderatione pia, pro ætate, pro sexu, pro tempore, pro viribus, ad salutem perpetem divina curatione perducit.* Serm. 44.

ARTICULUS PRIMUS.

Quæ sint præcipua species, seu divisiones peccati?

LIcet peccato nulla sit forma, nullaque species, varias tamen & infinitas propemodum ei assignant Theologi formas & species, juxta vel objecti, vel principii, vel subjecti, vel circunstantiarum diversitatem: quæ breviter hîc exponendæ sunt.

Prima & generalis divisio est in peccatum originale, quòd derivatur ab Adamo, & per originem seu generationem transfunditur in posteros; & in personale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur. De quo infra. Disp. 7. per totam. 1

Secunda est in peccatum actuale & habituale. Primum est actus malus & difformis regulis morum: secundum verò consistit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam sanctificantem auferantur. De quo infra cùm agemus de effectu peccati. 2

Tertia in peccatum mortale & veniale: Illud infert mortem animæ, eam privando gratiâ & charitate, & avertendo ab ultimo fine; istud verò, nec gratiâ, nec charitate privat, sed ejus tantùm fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, sed ab ejus consecutione retardat; unde veniale dicitur, quia leve est, cõparatione alterius, & venia maxime dignum. De hac etiam duplici specie tusè infra disseremus. Disp. 7. per totã. 3

Quarta in peccatum commissionis & omissionis. Illud consistit in productione alicuius actus mali & difformis regulis morum: illud est carentia seu privatio alicuius actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum qui iubetur non poni: secundum cum affirmativo, negligens actum qui præcipitur. Unde Augustinus lib. de perfect. instit. cap. 3. *Duobus modis constat esse peccatum, si aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non fiant* 4

fiunt quæ jubentur. Circa utrumque hoc genus peccati plures & graves occurrunt difficultates, disputatione sequenti dicutiendæ.

5 Quinta est in peccata carnalia, & spiritualia; à quibus abstinendum esse monet Apostolus 2. ad Corinth. 2. dum ait: *Emundemus nos ab omni inquinamento corporis & spiritus*, id est ab omnibus peccatis, tam carnalibus, quàm spiritualibus. Illa sunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ in delectatione ciborum & venereorum consummantur: ista quæ perficiuntur in delectatione spirituali, ut superbia, invidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicujus rei concupitæ, vel ad votum habitæ consummantur. Prima plus habent de conversione quàm de aversione; secunda è contra plus de aversione quàm de conversione: unde ista quoad culpam sunt graviora; illa quoad adhæsionem majora; sive, ut ait Gregorius, *Peccata carnalia minoris sunt culpæ, & majoris infamiæ*: & ideò homines, qui in peccato non tam Dei offensam quàm propriam ignominiam verentur, magis de his quàm de illis verecundari solent. Cujus rationem assignat D. Thomas hic quæst. 73. art. 5. in resp. ad 3. Quia peccata carnalia magis subterfugiunt rationem & discursum, eò quòd sint circa delectationes tactûs & gustûs, quæ communes sunt nobis & brutis. Unde quodammodo per illa peccata homo brutalis efficitur, & in brutum quodammodo transformatur; sicut per superbiam, & invidiam, aliaque peccata spiritualia, diabolo assimilatur, & Dæmon per malitiam aliquo modo efficitur.

6 Sexta divisio est in peccata, quæ in Deum, proximum, & seipsum perpetrantur; quam egregiè exponit D. Thomas hic art. 4. ubi sic discurrit: *Peccatum est actus inordinatus: triplex autem ordo in homine debet esse; unus quidem secundùm comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones & passiones nostræ debent secundùm regulam rationis commensurari: alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et siquidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret: sed quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, ideò necesse est quòd sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.* Quando ergo homo à primo ordine deficit, & detrahit Deo amorem vel reverentiam debitam, dicitur peccare in Deum, ut sacrilegus, hæreticus, blasphemus. Quãdo deviat à secundo ordine, & passiones suas ratione non regulat, peccat in seipsum, ut avarus, gulosus, luxuriosus. Quando verò à tertio ordine recedit, nec servat proximo jus debitum, vel offendit humanam societatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, ut fures, homicidæ, adulteri &c. De hac divisione videndus est D. Bernardus serm. 1. in festo Apostolorum Petri & Pauli.

7 Septima divisio est in peccata cordis, oris, & operis, quæ potiùs est divisio in diversos gradus ejusdem peccati, quàm in diversa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc quòd appetat vindictam, primò perturbatur in corde, secundò in verba contumeliosa erumpit, & tertiò procedit usque ad facta injuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primò conceptus cordis, scilicet cogitatio, deinde est manifestatio, & locutio, & ultimò completio externa. Vel si mavis cum D. Gregorio alio modo illius gradus distinguere: *Peccatum suggestione concipitur, delectatione trahitur, consummatur consensu: suggestio fit per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum.* Aliqui quartum addunt gradum, scilicet consuetudinis, qui per quartriduanum Lazarum designatur, ut ibidem docet Gregorius. 4. Moral. cap. 27.

8 Octava est in peccata ex infirmitate seu passione, ex ignorantia, & ex malitia. Primi generis sunt quæ oriuntur ex gravi aliqua tentatione & motione appetitûs sensitivi, trahentis voluntatem ad consensum: secundi, quæ procedunt ex ignorantia culpabili & vincibili: tertii, quæ plenâ libertate & voluntate committuntur, nullâ passione incitante, & nullâ ignorantiâ excusante. Prima dicuntur esse contra Personam Patris, cui attribuitur potentia; secunda contra Personam Filii, cui appropriatur scientia; tertia contra Personam Spiritus sancti, cui bonitas seu amor ex vi suæ processionis convenit.

9 Ultima divisio est in peccata propria, & aliena: illa sunt quæ ab ipso peccante committuntur; ista quæ licèt ab alio committantur, nobis tamen imputantur, & hoc multipliciter, scilicet ratione consilii, præcepti, suasionis, adulationis, protectionis, & propter defectum correctionis. Vel, ut explicat Augustinus, peccata aliena ea sunt, quæ ex aliorum suasione committimus: propria, quæ nullo instigante aut suadente, motu proprio, perpetramus. Unde expendens verba illa Psalmistæ: *Ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo*, sic ait: *Delicta mea inquinant me; delicta aliena affligunt me; ab his munda me, ab alienis parce: tolle mihi ex corde malam cogitationem; repelle malum suasorem: hoc est, ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo.* 18. Psal.

ARTICULUS II.

Verùm distinctio specifica peccatorum ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat?

10 NAvarrus in summa cap. 6. num. 3. & cap. 11. num. 4. & Auctor Instructorii conscientiæ parte 1. cap. 29. alierunt peccata distingui & multiplicari specie, ad distinctionem & multiplicationem præceptorum, atque ita tot esse in quolibet peccata malitias in confessione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eandem sententiam ex parte tenuisse videtur Durandus in 4. dist. 15. quæst. 5.

11 Oppositum communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 1. asserentes distinctionem specificam peccatorum non ex præceptis quibus opponuntur, sed ex objectis quæ respiciunt, esse sumendam; unde licèt aliquis actus per diversa præcepta prohibeatur, & lege divinâ & humanâ, naturali & positivâ vetetur, non induit propterea multiplicem speciem malitiæ moralis, sed unam tantùm. Pro resolutione hujus difficultatis.

12 Diligenter observandum est, distinctionem præceptorum ex duplici capite posse desumi: Primò ex parte principii, aut præcipientis; quâ ratione differunt præcepta juris divini & humani;

ni, naturalis & positivi, ecclesiastici & civilis: secundò ex parte objecti, seu rei præceptæ; sicut distinguuntur præcepta quæ dantur de actibus diversarum virtutum, aut de actibus ejusdem virtutis specie diversis. Hoc præmisso, sit.

§. I.

Duplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

13 Dico primò, distinctionem specificam peccatorum sumi ex objecto in quod tendunt, non verò ex præceptis quibus opponuntur; subindeque distinctionem præceptorum ex parte principii, aut præcipientis, non diversificare peccata, neque multiplicare malitias. Ita D. Thomas hîc art. 1. ubi hîc concludit: *Unde sequitur quòd peccata propriè distinguantur specie secundum objecta.*

14 Probatur primò ratione fundamentali. Peccata in ratione peccati, seu mali moralis, constituuntur per ordinem & habitudinem transcendentalem ad objectum ut dissonum regulis morum, ut disputatione sequenti ostendemus: Ergo etiam distinguuntur & diversificantur specie ex ordine & habitudine quam dicunt ad objecta specie diversa. Consequentia patet, quia juxta Philosophos idem est constitutivum & distinctivum rei, v.g. rationalitas quæ constituit hominem, ipsum distinguit ab aliis animalibus.

15 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Peccata constituuntur & distinguuntur per id quod se tenet ex parte conversionis, non verò per illud quod se tenet ex parte aversionis: Atqui peccata non respiciunt, neque attingunt præcepta ex parte conversionis, sed ex parte aversionis, benè tamen objecta: Ergo &c. Minor est evidens: nam ille qui peccat, non convertitur ad legem & præceptum, sed ad objectum contrarium legi, & prohibitum per illam; à lege verò & ab ejus præcepto separatur & avertitur; sicut qui convertitur ad unum contrarium, avertitur & recedit ab alio. Major verò suadetur: Primò, quia specificatio rei, subindeque ejus distinctio ab omnibus aliis, debet attendi secundùm illud quod est in ea per se intentum & à natura, & ab operante, & non secundùm illud quod est in ea per accidens: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte conversionis, per se à peccante intenduntur; ea verò quæ se tenent ex parte aversionis, intenduntur solùm per accidens, cùm nemo intendens ad malum operetur, ut ait Dionysius cap. 4. de divinis nominibus: Ergo &c. Secundò probatur Major: quia motus non specificantur, neque distinguuntur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, ut docetur in Physica; & ideò licèt terminus à quo specie differat, si tamen terminus ad quem ejusdem sit rationis, motus sunt ejusdem speciei: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte aversionis, se habent per modum termini à quo, quæ verò se tenent ex parte conversionis, per modum termini ad quem, ut patet: Ergo peccata constituuntur & distinguuntur per id quod se tenet ex parte conversionis, non verò per illud quod se tenet ex parte aversionis.

16 Probatur secundò conclusio, & magis adhuc ostenditur, distinctionem peccatorum non sumi ex diversitate præceptorum, quando illa se tenet solùm ex parte principii, aut præcipientis. Futurum prohibetur de facto lege divinâ & humanâ, & tamen non est nisi unicum peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis, quæ diversa sunt ab eis, quibus prohibetur interius desiderium furandi & mœchandi; & tamen non idcirco differunt specie desiderium furandi, & furtum, neque adulterium & desiderium adulterandi, cùm actus exterior non addat malitiam specie ad eam interiorem: Ergo diversitas præceptorum quæ se tenet solùm ex parte principii aut præcipientis, non sufficit ad distinguenda peccata.

Dico secundò, distinctionem præceptorum ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, inferre distinctionem specificam inter peccata.

17 Hæc assertio patet ex dictis in præcedenti: Nam quoties præcepta differunt ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, peccata illis opposita habent distinctum objectum, vel motivum: Ergo cùm ad objectis & motivis peccata specificentur & distinguantur, consequens est, ut præcepta ita distincta inferant specificam distinctionem peccatorum. Nomine autem *motivi* intelligimus motivum proximum & intrinsecum, quod dicitur motivum præcepti & operis, non verò motivum extrinsecum operantis & præcipientis: cùm enim istud motivum non cadat sub præcepto, nec præcepta ex vi sua illud respiciant, ex ejus diversitate non deducitur diversitas specifica peccatorum, nisi fortè peccans directè intenderet contra talia motiva operari.

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

18 EX dictis inferes primò, quod violenta percussio clerici, aut effusio sanguinis in loco sacro, duplicem induit speciem malitiæ, injustitiæ scilicet & sacrilegii: quia hujusmodi actus jure naturali & positivo prohibentur ex duplici motivo specie diverso, nempe ex motivo justitiæ, à jure naturali; & ex motivo Religionis, à jure positivo Ecclesiastico.

19 Inferes secundò, quòd si Religiosi, qui ex voto tenentur abstinere à carnibus (ut R. P. Minimi, qui quartum votum utendi perpetuò cibo quadragesimali emittunt) feria sextâ, vel tempore quadragesimæ, carnes comedant, duplex peccatum committunt, unum intemperantiæ, & aliud sacrilegii: quia hujusmodi actus duplici præcepto diversum motivum habente prohibetur; nempe præcepto Ecclesiastico & divino, quorum primum est ex motivo abstinentiæ, secundum ex motivo religionis. Idem cum proportione dicendum de Franciscanis, qui ex præcepto suæ regulæ tenentur ad jejunandum feriis sextis; cùm enim voveant observare regulam, si in aliqua sexta feria, in qua ex præcepto Ecclesiæ jejunare tenentur, non jejunent, duplici peccato mortali specie diverso se obstringunt, quia peccant contra duplex præceptum habens motivum specie diversum; motivum enim præcepti Ecclesiastici est motivum abstinentiæ; motivum verò præcepti contenti in regula est motivum religionis, quia hoc præceptum non obligat, nisi ratione voti obedientiæ, aut observandi regulam, in professione emissi. Unde alii Religiosi, qui tale

le votum non emittunt, sed regula[illegible]
riis legis utuntur, atque adeò ex mo[illegible]s
abstinentiæ ad tale jejunium obligantur [illegible]-
quam in fractione prædicti jejunii cap[illegible]ta-
tum committunt.

20 Inferes tertiò, quòd si præcepto Ecclesiastico addatur præceptum Confellarii, imponentis jejunium v.g. ab Ecclesia præceptum in pœnitentiam peccatorum, omissio illius habet duas malitias specie diversas, propter diversitatem præceptorum jejunium præcipientium sub diversa ratione & motivo, temperantiæ scilicet & pœnitentiæ.

21 Inferes quartò, quòd ille qui in festo alicujus sancti occurrente in die dominica; omitteret sacrum, aut in vigilia S. Matthiæ, quando occurrit in quadragesima, non jejunaret, duo peccata non committeret, quia utroque præcepto præcipitur tunc auditio sacri, vel jejunium ex eodem motivo religionis aut temperantiæ.

§. III.

Solvuntur objectiones.

22 OBjicies primò contra primam conclusionem: Peccatum mortale & veniale differunt specie, & tamen versantur interdum circa idem objectum, ut patet in venialibus ex defectu perfectæ deliberationis, aut ex parvitate materiæ: Ergo distinctio specifica peccatorum non sumitur ex objecto,

23 Respondent aliqui, peccatum mortale & veniale, quando versantur circa idem objectum, esse ejusdem speciei essentialis in ratione peccati & mali moralis, & differre solùm accidentaliter, seu specie accidentali, in ratione mortalis & venialis, quatenus unum privat hominem gratiâ & charitate, subindeque mortem spiritualem infert animæ, non verò alterum; sicut equus albus & niger specie accidentali differunt, si considerentur formaliter in ratione colorati, & conveniunt univocè & essentialiter in ratione animalis.

24 Hæc solutio probabilitate non caret. Probabilior tamen, & in schola D. Thomæ communior est sententia, quæ asserit peccatum in ratione mali moralis essentialiter dividi in mortale & veniale, adeòque nullum veniale, cujuscumque conditionis sit, esse per se in eadem specie cum aliquo mortali. Nec obstat quòd interdum versentur circa idem objectum materialiter & in esse physico: nam, ut infra ostendemus, cum agemus de peccato mortali & veniali, tale objectum semper distinguitur formaliter in ratione objecti; quod sufficit ad caussandam distinctionem specificam inter illa peccata.

25 Objicies secundò: Quædam peccata alia excedunt in gravitate & malitia essentiali, licèt versentur circa objectum minùs grave, & minùs malum: Ergo malitia essentialis & specifica peccatorum non desumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur duplici exemplo. Nam occisio Christi fuit gravius peccatum, quàm blasphemia, vel odium Dei, ut docent S. Thomas 3. p. quæst. 47. art. 6. & tamen primum est contra humanitatem Christi, secundum contra Divinitatem. Item perjurium, vel blasphemia, est peccatum minùs grave, quàm homicidium, & tamen habet objectum gravius, cùm sit contra Deum & tum ei debitum, homicidium verò contra proximum.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum est, peccatum crucifigentium Christum non solùm fuisse immediatè contra ejus humanitatem, sed etiam contra Divinitatem & Personalitatem: nam verè Dei Filius, in divina & humana natura subsistens, fuit occisus & crucifixus in humanitate assumpta: unde in hoc convenit tale peccatum cum odio Dei, quod est immediatè contra Deum, & alitude illud excedit; quia odium Dei nullum nocumentum infert Deo, peccatum verò crucifigentium Christum, magnum nocumentum ipsi intulit, nempe mortem turpissimam, & acerbissimos dolores. 26

Ad secundam probationem respondeo ex D. Thoma quod l. 9. art. 1. blasphemiam, perjurium, & alia peccata quæ religioni opponuntur, esse graviora simpliciter homicidio; quàmvis istud secundùm quid & accidentaliter sit gravius, quia infert damnum irreparabile homini, ipsum privando vitâ temporali. Nec obstat quòd homicidium graviùs puniatur in republica, quàm perjurium vel blasphemia: nam ut ibidem ait S. Doctor, *In judicio humano non semper quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ: interdum enim infligitur major pœna pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa: sed secundùm Dei judicium gravior culpa graviori pœna punitur.* 27

Objicies tertiò; D. Thomas q. 2. de malo art. 6. dicit, *Quòd si aliqua essent peccata solùm quia prohibita, in his rationabile esset, ut secundùm differentiam præceptorum specie peccata differrent.* Ergo ex D. Thoma distinctio specifica peccatorum quæ sunt contra jus positivum, non sumitur ex objectis in quæ tendunt, sed ex præceptis quibus opponuntur. 28

Respondet Cajetanus, D. Thomam hic art. 6. mutasse sententiam. Sed hæc solutio displicet, cùm S. Doctor talis mutationis aut retractationis nullam faciat mentionem. Quare meliùs respondetur, ipsum loqui de præceptis, quæ sunt diversa non solùm ex parte principii aut præcipientis, sed etiam ex parte rei præceptæ, aut ex diversis finibus & motivis. Unde hoc testimonium S. Doctoris non militat contra primam conclusionem, sed secundam statuit & confirmat. 29

Objicies quartò: Peccatum eo ipso est moraliter malum, quòd dicit deformitatem ad leges quæ sunt regulæ morum: Ergo cùm dicit difformitatem ad leges specie diversas, ut sunt lex divina naturalis, & humana, erit in diversis speciebus malitiæ moralis. 30

Confirmatur: Quando peccatum opponitur diversis legibus, violantur diversæ obligationes: unaquæque enim lex suam obligationem imponit, & omnes per prædictum peccatum violantur: Ergo dantur in illo plures malitiæ: malitia enim nihil aliud est quàm violatio legis. 31

Ad objectionem respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: cùm dicit difformitatem ad leges specie diversas formaliter, & ex parte rei prohibitæ, concedo: ad leges materialiter solùm, & ex parte legislatoris diversas, nego. Quàmvis autem lex divina, naturalis, & humana, naturaliter, & ex parte principii, seu legislatoris, specie differant, non tamen formaliter, & ex parte rei prohibitæ; 32

cùm conveniant in una & eadem ratione formali prohibendi, nempe in eodem motivo. A

33 Instabis: Hujusmodi leges habent motiva, seu fines specie diversos; nam finis legis divinæ est rectificare voluntatem creatam in ordine ad beatitudinem supernaturalem; finis legis naturalis, est ipsa naturalis hominis rectitudo in ordine ad beatitudinem naturalem; finis legis humanæ est rectificare homines politicè, hoc est in ordine ad pacem & quietem reipublicæ, vel communitatis: Ergo sunt diversæ speciei formaliter, & ex parte motivi, & non solum materialiter, & ex parte legislatoris.

34 Respondeo fines illos esse tantùm extrinsecos, potiùsque dicendos esse fines legislatoris, quàm ipsarum legum: ut autem leges seu præcepta distinguantur formaliter, & ex parte rei prohibitæ, non sufficit diversitas motivi extrinseci & remoti, sed requiritur diversum motivum proximum & intrinsecum, ut suprà annotavimus: prohibitio verò furti v. g. sive fiat lege divinâ, sive naturali, sive humanâ, semper habet idem motivum intrinsecum, quod est conservatio boni proximi, aut vitatio damni illius. B

35 Ad confirmationem negandum est Antecedens: nam quando leges differunt solùm ex parte principii, non inducunt plures nec diversas obligationes, sed unam tantum & eandem, quam prima lex de novo imponit, & aliæ confirmant.

36 Objicies quintò: Sola distinctio peccatorum ex parte principii sufficit ad distinguendas species inobedientiæ: Ergo & ad diversificanda alia peccata. Consequentia videtur legitima ex paritate rationis, Antecedens probatur. Inobedientia contra legem divinam est diversæ speciei ab inobedientia contra legem humanam; sicut alia secundùm speciem est obedientia quâ obedimus Deo, & quâ obedientes sumus hominibus: Ergo sola distinctio præceptorum ex parte principii sufficit ad distinguendas species inobedientiæ. C

37 Respondeo dato, & non concesso Antecedente, de quo videri potest Cajetanus 2. 2. quæst. 104. art. 2. negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia alia peccata respiciunt violationem præcepti ex parte aversionis, & per modum termini à quo, ut suprà dictum est; inobedientia verò respicit præceptum ut violandum, non solùm per modum termini à quo, sed magis per modum termini ad quem, & per modum objecti circa quod versatur: sicut enim propria materia, & proprium objectum obedientiæ est præceptum superioris ut observandum, sic propria materia, & proprium objectum inobedientiæ est idem præceptum ut violandum; unde cùm peccata non specificentur & distinguantur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, non mirum quòd etsi alia peccata non distinguantur ex sola diversitate præceptorum, sola tamen illorum distinctio sufficiat ad distinguendas species inobedientiæ. D E

DISPUTATIO III.

De peccato commissionis & omissionis.

CUm celebris sit divisio peccati in peccatum commissionis & omissionis, & plures ac graves circa hæc duo peccatorum genera difficultates occurrant, specialem de eis instituimus disputationem: in qua primò de peccato commissionis, deinde de peccato omissionis differemus.

ARTICULUS PRIMUS.

Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis?

HÆc controversia ita celebris est & antiqua, ut D. Clemens in præcognitionibus Apostolicis referat illam inter D. Petrum & Simonem Magum olim fuisse agitatam: nam in solemni illa disputatione, & Romæ inter utrumque habita, Simon Magus interrogavit D. Petrum, *Quid sit peccatum? Ipsne natura aliqua positiva, an vero solum privatio naturæ?* Quam interrogationem despexit Apostolus dicens: *Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, sed docere quomodo fugiendum sit.* 1

Porro hæc quæstio, despecta ab Apostolo, Theologorum ingenia diu exercuit, & in varias coegit abire sententias: quidam enim in solo positivo, alii in solo privativo, alii in utroque simul rationem formalem peccati commissionis constituere asseverant: & adhuc inter illos est dubium, quid sit illud positivum, vel illa privatio; & an illa in recto, vel solùm in obliquo & de connotato ejus naturam & quidditatem ingrediatur? Pro resolutione, quædam breviter præmittenda sunt.

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa.

NOtandum primò, malum esse duplex: unum quod dicitur malum simpliciter quod opponitur bono transcendentali, omnisque bonitatis & perfectionis carentiam importat; aliud quod vocatur malum secundum quid, seu respectivè: & illud triplex est, nempe naturale, artificiale, & morale. Primum dicitur illud, quod privat subjectum aliquâ perfectione naturali & connaturaliter debita; v. g. morbus est malum naturale respectu animalis, & calor respectu aquæ, quia ille privat animal sanitate, iste aquam frigiditate, quæ connaturaliter eis debitæ sunt. Secundum est illud quod privat artefactum perfectione aliqua sibi debita juxta regulas artis, ut cùm imago suâ debitâ proportione caret. Tertium verò appellatur illud, quod removet actionem creaturæ rationalis, à rectitudine sibi debita, ut quando privat eam, vel fine sibi debito, vel debitis circumstantiis, vel commensuratione ad legem & rectam rationem. 2

Notan-

3 Notandum ſecundò, ſeu potiùs ſupponendum ut certum, peccatum commiſſionis in ratione mali ſimpliciter per privationem conſtitui. Ratio eſt: quia, ut diximus, malum ſimpliciter opponitur bono tranſcendentali: Sed nihil poſitivum poteſt conſtituere peccatum commiſſionis in ratione mali oppoſiti bono tranſcendentali: Ergo nec in ratione mali ſimpliciter, & conſequenter in ratione talis per privationem conſtituitur. Minor probatur: Omne poſitivum eſt tranſcendentaliter ens, & conſequenter bonum tranſcendentale; cùm bonitas tranſcendentalis entitatem ſequatur: Ergo nihil poſitivum opponitur bono tranſcendentali, & conſequenter nequit conſtituere peccatum commiſſionis in ratione mali oppoſiti bono tranſcendentali.

4 Confirmatur: Malum ſimpliciter, ut tale, nullam explicat vel implicat rationem boni: Sed omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum implicat aliquam rationem boni, non verò privatio: Ergo non poteſt conſtitui in ratione mali ſimpliciter per poſitivum, ſed duntaxat per privationem. Minor probatur: Ens inquantùm ens, ſeu ut dicens ordinem ad exiſtentiam, eſt bonum & appetibile, ut docetur in Metaphyſica: Sed omne poſitivum in peccato repertum implicat rationem entis dicentis ordinem ad exiſtentiam, non verò privatio quæ eſt mera entis carentia: Ergo omne poſitivum, in peccato commiſſionis repertum implicat aliquam rationem boni, non verò privatio.

5 Notandum tertiò, In peccato commiſſionis plura reperiri, nempe ſubſtantiâ actûs, ſeu entitatem realem & phyſicam ipſius operationis peccati; converſionem ad objectum diſſonum legi divinæ, & rectæ rationi, ſeu ordinem poſitivum ad objectum ut moraliter malum, objectivè; & plures privationes, quæ ex tali converſione, ſeu ordine poſitivo ad objectum diſſonum & moraliter malum, in tali actu dimanant; nimirum privationem gratiæ, privationem converſionis ad Deum ut ultimũ finem, quæ averſio appellatur, & privationem rectitudinis, ſeu conformitatis cum lege & ratione.

6 Dices: Privatio, ut à pura negatione diſtinguitur, eſt carentia formæ debitæ: Sed odio Dei v. g. non eſt debita conformitas cum legibus charitatis: Ergo carentia illius conformitatis non eſt in illo privatio, ſed pura negatio. Minor probatur: Odium Dei ab intrinſeco & eſſentialiter eſt diſforme legi charitatis: Ergo illi eſſentialiter repugnat cum tali lege conformitas: Sed forma nequit eſſe debita illi ſubjecto cui eſſentialiter repugnat: Ergo non debetur odio Dei conformitas cum legibus charitatis.

7 Suarez, Salas, & quidam alij Recentiores, hoc argumento victi, fatentur carentiam commenſurationis cum lege in actu peccaminoſo eſſe puram negationem, & eſſe privationem ſolùm reſpectu potentiæ, cui poſſibilis & debita eſt talis conformitas.

Sed hæc doctrina in primis apertè repugnat D. Thomæ ſupra qu. 18. art. 1. ubi ſic ait: *Omnis actio inquantùm habet aliquid de eſſe, intantùm habet de bonitate: inquantùm verò deficit ei aliquid de plenitudine eſſendi quæ DEBETUR ACTIONI HUMANAE, intantùm dicitur à bonitate, & ſic dicitur mala.* Quibus verbis manifeſtè declarat debitũ bonitatis, ſupra quod privativa carentia fundatur non ſolùm eſſe reſpectu potentiæ, ſed etiam reſpectu unionis; ſubindeque talem carentiam non ſolùm reſpectu potentiæ, ſed etiam reſpectu actionis peccaminoſæ, privationem eſſe. Unde in 2. ad Annibal. dict. 36. art. 1. ad 1. dicit: *Malum culpæ attenditur ſecundum quod ACTUS CREATURÆ RATIONALIS, formaliter aliquo bono privatur.*

8 Deinde hæc reſponſio evidenti ratione confutari poteſt. Nam privatio, & forma cujus eſt privatio, idem reſpiciunt immediatum ſubjectum: At forma, cujus dicit privationem carentia bonitatis in peccato commiſſionis reperta, non reſpicit potentiam ut ſubjectum ſuum immediatum, ſed actum ipſum: Ergo talis carentia ſub conceptu privationis, immediatè reſpicit actum, & non nudam potentiam. Major conſtat, Minor probatur. Carentia illa non eſt carentia actûs ſed rectitudinis actûs; alias non diſtingueretur à carentia omiſſiva, quæ totaliter actum excludit, & in actûs privatione conſiſtit. At rectitudo actûs non reſpicit potentiam, ſed actum, ut ſubjectum immediatum: Ergo dicta forma, quâ privat carentia in peccato commiſſionis reperta, non in nuda potentia, ſed in actu immediatè ſubjectatur.

9 Hâc ergo ſolutione prætermiſſâ, communiter reſpondent noſtri Thomiſtæ, quòd ſicut juxta Ariſtotelem & D. Thomam 5. Metaph. lectione 20. carentia viſûs in talpâ habet rationem privationis; quia licèt ratione ſuæ ſpecificæ differentiæ ei repugnet viſus, non tamen ei repugnat, ſed potiùs debetur ſecundùm gradum communem & genericum animalis; vel etiam ſicut in actu fidei eſt privatio evidentiæ, non quia ſit aptus habere evidentiã, quatenus eſt talis in ſpecie, ſed ſecundùm rationem communem actûs intellectualis; ita pariter carentia conformitatis cum lege in actu odij Dei, & in quolibet alio peccato commiſſionis habet rationem privationis; quia licèt hujuſmodi actus non ſit capax rectitudinis & conformitatis cum lege, ſecundùm ſuam ſpecificam differentiam: illa tamen non repugnat, ſed potiùs ei debetur, ſi conſideretur ſecundùm gradum communem actûs humani.

10 Hæc ſolutio licèt ſubtilis & acuta, difficultate non caret, & falſum ſupponere videtur. Nam licèt odio Dei v. g. ſecundùm rationem communem actûs humani non repugnet rectitudo charitatis, ei tamen debita non eſt: Ergo ex conceptu illo communi nequit carentia rectitudinis charitatis, in odio Dei reperta, rationẽ privationis habere. Conſequentia manifeſta eſt: quia ad fundandam privationem non ſufficit capacitas ſeu non repugnantia in ſubjecto, ſed inſuper debitum formæ requiritur; unde homo in puris naturalibus conditus, etſi nullet gratiæ capax, & illâ caruiſſet, non tamen fuiſſet ea privatus, quia gratia in illo ſtatu ei debita non fuiſſet. Antecedens verò ſic oſtenditur: Indifferentiæ inquantùm tali, nullum extremum ſuæ indifferentiæ debetur determinatè: At ratio actûs humani in communi eſt indifferens ut contrahatur per rectitudinem charitatis, vel per malitiam & deformitatem odij Dei: Ergo non magis ei debetur rectitudo & bonitas charitatis, quàm malitia & deformitas odij.

11 Pro ſolutione hujus inſtantiæ diſtinguendum eſt duplex debitum, unum morale ſive legale, & aliud phyſicum ſeu naturale. Debitum morale ſeu legale eſt quod provenit ex lege; ut v. g. ex lege juſtitiæ debetur unicuique jus ſuum, & ex lege temperantiæ tenetur quilibet temperatè comedere. Debitum phyſicum ſeu naturale eſt quod fundat quælibet natura per ſua principia phyſica reſpe-

reſpectu illorum quæ abipſa emanant; quo genere debiti cuilibet eſſentię debentur naturales paſſiones. Unde etiam privatio eſt duplex; alia moralis, quæ eſt carentia formæ debitæ ex aliqua lege, ut dum quis non apponit actui quem exercet, circumſtantias quas lex jubet apponere: & alia phyſica, quæ eſt carentia formæ debitæ ex ſolis principijs phyſicis naturæ, ſicut eſſet in qualibet eſſentia carentia alicujus proprietatis. Hoc ſuppoſito, reſpondeo quòd licèt odio Dei ſecundùm rationem communem actûs humani non ſit debita rectitudo charitatis, debito phyſico aut naturali, eſt tamen ei debita debito morali ſive legali, orto ex lege obligante hominem, ut eo ipſo quòd erga Deum, ut eſt objectum charitatis, verſatur, rationem communem actûs humani contrahat per rectitudinem charitatis, non verò per malitiam & deformitatem odij & averſionis à Dei.

12 Inſtabis tamen: Debitum morale oritur ex lege obligante: Sed odium Dei poteſt elici à potentia in inſtanti, in quo non obligat præceptum charitatis: Ergo in tali caſu non erit ei debita, debito morali ſeu legali, charitatis rectitudo; & conſequenter ejus carentia non erit privatio moralis, ſed mera negatio. Minor probatur. Præceptum negativum prohibens odium obligat ſemper & pro ſemper; præceptum verò affirmativum dilectionis, licet ſemper obliget, non tamen pro ſemper, ut patet ex differentia quam inter præcepta affirmativa & negativa Theologi conſtituunt: Ergo poteſt elici odium à potentia in inſtanti, in

13 quo non obligat præceptum charitatis.

Reſpondeo, Præceptum ex quo debetur actui odij Dei charitatis rectitudo, non eſſe præceptum abſolutum diligendi, cui opponitur omiſſio peccaminoſa dilectionis; hoc enim, ut argumentum convincit, non obligat pro ſemper; ſed eſſe præceptum conditionatum operandi conformiter ad regulas charitatis, ſi homo erga Deum ut eſt objectum charitatis, operari velit; vel, ut alij dicunt, eſſe præceptum disjunctivum, obligans vel ad non operandum erga Deum, vel ad operandum conformiter ad regulas charitatis.

14 His præmiſſis: Quæritur an peccatum commiſſionis per privationem rectitudinis ſeu conformitatis cum ratione & lege, vel per ordinem poſitivum ad objectum ut moraliter malum, ſeu regulis morum difforme, an per utrumque ſimul in ratione mali moralis formaliter conſtituatur? Supponimus enim ex dictis contra Vazquem in *Diſp. 1. num. 1.* Tractatu de moralitate actuum humanorum, illud in relatione rationis, aut extrinſecâ denominatione non poſſe conſiſtere; cùm moralitas ut ſic, ad quam peccatum ſe habet ut ratio ſpecifica ad genericam, non ſit pura denominatio extrinſeca, aut reſpectu rationis, ut ibidem fusè oſtenſum eſt.

A conſtituatur. Unde hic quæſt. 72. art. 9. ad 1. ſic ait: *Malum inquantum hujuſmodi privatio eſt: & ideò diverſificatur ſpecie ſecundùm ea quæ privantur ſicut & cæteræ privationes. Sed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte privationis vel averſionis, ut ſupra dictum eſt, ſed ex converſione ad objectum.* Et quæſt. 1. de malo art. 1. ad 12. *Bonum & malum non ſunt differentia niſi in moralibus, in quibus malum poſitivè aliquid dicitur, ſecundum quod actus voluntatis denominatur malus à voluntate.* Et quæſt. 2. artic. 11. ad 13. *Peccatum (inquit) non eſt privatio pura, ſicut tenebra, ſed eſt aliquid poſitivè.* Quo nihil clarius & expreſſius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

B Confirmatur. Idem eſt conſtitutivum & diſtinctivum: Sed juxta D. Thomam hic qu. 72 art. 1. peccata diſtinguntur ſpecificè per ordinem ad objecta ſpecie diverſa non verò ex privatione: Ergo differentia conſtitutiva peccati non eſt privatio, ſed poſitivus ordo ad objectum.

Nec valet commune evaſio Adverſariorum, 16
C dicentium D. Thomam non loqui de malo morali, & de diſtinctione ſpecifica peccatorum pro formali, ſed duntaxat pro materiali malitiæ. Nam D. Thomas inter malum ſimpliciter & malum morale ſtatuit hoc diſcrimen, quòd primum per privationem, ſecundum per poſitivum conſtituitur: Sed ſi loqueretur de malo pro materiali in quo fundatur, diſcrimen illud non ſubſiſteret; quia cùm malum ſimpliciter in bono fundetur, & neceſſariò ſupponat entitatem aliquam à qua ſuſtentetur, ut D. Thomas citatis locis docet, aliquid poſitivum pro materiali importat: Ergo, &c.

Addo quòd D. Thomas hic quæſt. 72. potiſſi- 17
D mùm tractat de ſpecificatione & diſtinctione peccatorum, ut ſunt formaliter peccata & in genere moris; nam de actibus humanis in eſſe phyſico conſideratis egit ſuprà à qu. 8. uſque ad 18. quæ eſt de bonitate & malitia morali actuum humanorum. Ergo non rectè exponitur de ſpecificatione ſolùm phyſica & materiali. Unde hic art. 6. ſic loquitur: *Dicendum quòd in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur ſecundùm naturalem ſpeciem actuum peccati; formalis autem ſecundùm ordinem ad unum finem proprium, quod eſt objectum proprium:* Quid clarius, ut conſtet S. Doctorem loqui omnino formaliter de peccato, & de ejus ſpecificatione & diſtinctione, cùm aſſerit eam deſumi ex ordine ad objectum? Et certè valdè diminutus fuiſſet, ſi in explicando principia, ex quibus ſumitur diſtinctio ſpecifica peccatorum, ageret ſolùm de diſtinctione illorum pro materiali, & non pro
E formali.

Secundò ſuadetur concluſio: Si peccatum, & 18
malitia moralis formaliter eſſet pura privatio, bonum & malum morale privativè & non contrariè opponerentur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major patet: nam forma & privatio non contrariè, ſed privativè opponuntur. Minor verò probatur ex D. Thoma 1. p. quæſt. 48. art. 1. ad 3. tertio contra gentes cap. 9 ad 2. & quæſt. 1. de malo art. 1. ad 4. ubi docet malum in moralibus opponi contrariè bono. Verba D. Thomæ in ultimo teſtimonio ſunt hæc: *Dicendum quòd ideò in moralibus magis, quàm in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum eſt bonum & malum,*

§ II.

Reſolutio difficultatis propoſitæ.

Dico primò: Peccatum commiſſionis per ſolam privationem in ratione mali moralis formaliter non conſtituitur.

15 Probatur primò ex D. Thoma qu. 1. p. qu. 48. art. 1. ad 2. tertio contra gentes cap. 9. & de malo qu. 1. art. 1. ad 4. noctatuit diſcrimen inter malum ſimpliciter & malum morale, quòd primum per privationem, ſecundum per poſitivum

lum, omnis autem actus denominatur & recipit speciem ex objecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum CONTRARIATVR PROPRIE BONO. *Et hæc contrarietas ex actionibus in habitum transit, inquantùm actus & habitus simulantur.* Quo loco manifestè loquitur D. Thomas non solùm de habitibus, ut aliqui interpretantur, sed etiam de actibus bonis & malis; cùm asserat hanc contrarietatem ex actibus transire ad habitus. Loquitur etiam de propria contrarietate (ut per hoc aliorum præcludatur effugium) ut constat ex illis verbis: *Et hoc malum contrariatur propriè bono.* Ergo juxta D. Thomam malum morale, non privativè, sed contrariè bono opponitur; subindeque non in pura privatione, sed in aliquo positivo consistit. Unde 2.2. qu. 6. art. 2. loquens de malitia seu deformitate actûs peccaminosi, in secunda solutione ad 2. sic ait: *Dicendum quòd deformitas non solùm importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem; unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad ſidem.*

19 Huic argumento respondent Adversarij sicut ad præcedens, nempe D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, sed pro materiali malitiæ, quâ ratione aliquid positivum est, & contrariè bono morali oppositum.

Sed contrà primò: D. Thomas ait quòd *actus voluntatis, inquantùm fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum propriè contrariatur bono*: At voluntatis actus, inquantùm fertur in malum, non dicit materiale, sed formale malitiæ: Ergo loquitur D. Thomas de peccato prout est formaliter malum morale.

Contrà secundò: Idem S. Doctor locis citatis discrimen statuere intendit inter malum physicum & morale, quoad hoc quod est opponi contrariè bono: Sed sumendo malum morale pro materiali malitiæ, nullum quantùm ad hoc inter utrumque intercedit discrimen, ut patet ex dictis impugnando solutionem præcedentis argumenti: Ergo tradita interpretatio menti D. Thomæ repugnat.

Tertiò: Juxta D. Thomam inter actum bonum & malum eadem oppositio invenitur, ac inter habitum bonum & malum: Sed habitus vitiosus, inquantùm talis formaliter, contrariè opponitur virtuti, ut docet sanctus Doctor hic quæst. 71. artic. 1. & fatentur plures ex Adversarijs: Ergo admittere tenentur contrariam oppositionem inter actum bonum & malum, ut sunt tales formaliter.

Quartò: Utrumque contrarietatis extremum est sub eodem genere; contraria enim sunt quæ sub eodem genere maximè distant: Sed bonum est formaliter sub genere moris, fundamentum verò malitiæ sub genere physico: Ergo contrarietas mali moralis ad bonum, non attenditur secundùm fundamentum malitiæ, sed secundùm ipsammet malitiam formaliter.

20 Tertiò principaliter suadetur conclusio: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum dissonum legi & rationi: At tendentia ista pro priori ad privationem est mala moraliter: Ergo pro priori ad privationem peccatum commissionis intelligitur ut constitutum in ratione mali moralis, subindeque non per privationem, sed per aliquid positivum in ratione talis constituitur.

Major est certa: Ideò enim in actu peccaminoso intelligitur privatio rectitudinis, quia talis actus tendit in objectum malum & dissorme regulis morum: Ergo priùs in eo concipitur tendentia positivà ad objectum dissonum legi & rationi, quàm privatio rectitudinis. Minor verò probatur primò: quia omnis tendentia specificatur à suo termino, sumitque suam rationem ab eo in quod tendit, atque adeò tendentia ad objectum dissonum legi & rationi, non potest non accipere ab illo speciem discōvenientiæ & dissonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc est moralis malitia: Ergo tendentia positiva ad objectum dissonum legi & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter.

Secundò probatur eadem Minor: Tendentia illa prout antecedit privationem quam causat, est formaliter in genere moris; cùm oriatur à voluntate, liberè & cum subjectione ad regulas morum operante, ac subinde ut ab agente morali, respiciat que objectum ut à lege prohibitum atque adeò ut stans sub regulis morum: Ergo sub aliqua moralitatis specie continetur: Sed non est in specie boni moralis, ut per se notum est: Ergo est mala moraliter.

Dices, Tendentiam illam, prout antecedit privationem rectitudinis, non esse malam formaliter, sed tantùm materialiter, seu fundamentaliter; quia non terminatur ad objectum, reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme, sed solùm ut malum materialiter & specificativè: illud enim respicit ut bonum quoddam utile aut delectabile, aliàs prohibitum, non autem formaliter ut dissonum legi & rationi; cùm nemo (teste Dionysio de divin. nomin. cap. 4.) respiciens ad malum operetur. 21

Sed contrà: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum privationis, quæ juxta Adversarios malitiam moralem formaliter constituit, non terminatur ad illud reduplicativè ut fundamentum est objectivè malum; sicut enim nemo intendens ad malum sub ratione mali operatur; ita nemo operatur intendens fundamentum malitiæ, prout fundamentum illius; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum, accipit ab illo esse fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad privationem in ipso fundatam: Ergo pari ratione, quàmvis non terminetur ad objectum reduplicativè ut malum objectivè, sed ut dissonum legi & rationi, habebit tamen ab illo esse mala moraliter malitiâ formali, pro priori ad privationem ad prædictam tendentiam secundam: quia scilicet, quàmvis voluntas directè & formaliter dissonantiam seu malitiam objectivam, quæ reperitur in objecto, attingat, eam tamen indirectè & interpretativè attingere & velle censetur, eo ipso quòd attingit & vult illius causam, & fundamentum, à quo inseparabilis est. 22

Confirmatur: Tendentia habitûs vitiosi ad objectum legi dissonum est mala moraliter, & tamen non terminatur ad objectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme: Ergo pariter tendentia actûs vitiosi & mali ad objectum dissonum legi & rationi, erit mala moraliter; etsi non attingat formaliter & directè dissonantiam seu malitiam objectivam, nec ab illa moveatur, sed à ratione boni utilis aut delectabilis, quæ reperitur in objecto regulis morum difformi. 23

Quar-

24 Quartò probatur concluſio, deſtruendo præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Si ob rationem aliquam in peccato commiſſionis non deberet admitti poſitiva malitia, ſed tantùm privativa, maximè quia ſi daretur, cauſaretur à Deo, quippe à quo omne ens poſitivum cauſari debet: At hæc ratio æquè militat contra ſententiam illorum qui ſolam malitiam privativam in peccato commiſſionis agnoſcunt: Ergo vel non eſt efficax, vel idem inconveniens Adverſarij tranſglutire tenentur. Minor probatur: Fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, aliquid poſitivum eſt: Ergo ſi neceſſe ſit quòd Deus cauſet omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum, oportebit quòd cauſet fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, ſubindeque ipſam privationem rectitudinis, cùm illa per ſe primò & directe cauſari non poſſit, ſed per accidens & ſecundariò reſulter ad poſitionem fundamenti. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens verò ſic oſtenditur. Fundamentum privationis non conſiſtit in mera negatione, quia privatio ſupra meram negationem fundari non poteſt; nec in alia privatione, aliàs illius privationis alia privatio pro fundamento aſſignari deberet, & ſic daretur proceſſus in infinitum: Ergo fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, aliquid poſitivum eſt.

25 Confirmatur: Habitus vitij conſtituitur formaliter in ratione vitij, per aliquid poſitivum, ſcilicet per habitudinem ad actum & objectum vitioſum, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 54. art. 2. & 3. & tamen vitium ut tale non cauſatur à Deo: Ergo pariter etſi actus malus & vitioſus in ratione peccati ſeu mali moralis per aliquid poſitivum, nempe per tendentiam ſeu habitudinem actûs ad objectum diſſonum legi & rationi, conſtituatur, non ſequitur quòd peccatum, quatenus tale, & prout habet rationem mali moralis cauſetur à Deo.

26 Ab hoc argumento duplici ſolutione conatur ſe expedire noſter Aravius hîc dub. 1. In primis ait rationem fundamenti privationis in peccato commiſſionis non eſſe aliquid poſitivum, quod divinâ vel creata cauſalitate indigeat, ſed duntaxat denominationem extrinſecam, ſumptam à voluntate deficiente; ſicut aliqui docent libertatem conſiſtere in extrinſeca denominatione à principio indifferente petita. Secundò reſpondet, quòd etſi admittatur fundamentum malitiæ privativæ eſſe aliquid poſitivum, ſubindeque à Deo cauſari, non ſequitur tamen ipſam malitiam privativam eſſe à Deo, quia tunc ſolùm qui cauſat fundamentum, cauſat formam quæ ex eo reſultat, quando forma eſt capax ejuſdem cauſalitatis, quæ terminatur ad fundamentum: unde quia privatio rectitudinis non eſt capax terminandi poſitivam Dei cauſalitatem, ſed tantùm defectivam creaturæ, conſequens fit, quòd licèt Deus cauſet fundamentum ejus, ipſam tamen privationem poſitivè non cauſet.

27 Sed neutra ſolutio ſatisfacit. Et prima quidem falſum ſupponit, & vim argumenti facti non minuit. Nam in primis falſum eſt, rationem fundamenti malitiæ in peccato commiſſionis eſſe ſolùm denominationem extrinſecam: fundat enim illam quatenus liberè à voluntate per legem regulata procedit; libertatem autem eſſe intrinſecam denominationem & perfectionem in actu voluntatis, modum ſcilicet quendam vitalitatis, eſt communis ſententia Thomiſtarum, de qua videri poſſunt Salmanticenſes Tract. de voluntario diſp. 2. dub. 3. atque adeò eſſe fundamentum malitiæ non eſt in actu voluntatis denominatio purè extrinſeca.

28 Deinde, dato, & non conceſſo, quòd ratio fundamenti malitiæ in peccato commiſſionis ſit denominatio extrinſeca, non vitatur inconvenions, quod effugere volunt Adverſarij, eam ſcilicet cauſari a Deo: quia non ſolùm entitates, & modi illarum intrinſeci, cauſantur à Deo, ſed etiam denominationes extrinſecæ; ut conſtat de libertate actuali, in ſententia eorum qui illam ponunt in denominatione extrinſeca, & in ratione meriti in actibus meritorijs, quæ in probabili ſententia eſt denominatio extrinſeca, & tamen a Deo cauſatur. Ratio etiam id ſuadet; nam omnis extrinſeca denominatio reducitur ad aliquam intrinſecam, & eam ſupponit; ſicut denominatio extrinſeca viſi in pariete, ſupponit denominationem intrinſecam videntis in animali: unde qui cauſat intrinſecam denominationem, & formam à qua illa provenit, extrinſecam denominationem cauſare cenſetur, ut patet in exemplo adducto: oculus enim qui efficit viſionem, à qua animal intrinſecè denominatur videns, eſt cauſa denominationis extrinſecæ, quâ paries denominatur vius: Ergo cùm nulla forma realis, & intrinſeca denominatio, divinam cauſalitatem ſubterfugere poſſit, etiam nulla extrinſeca & realis denominatio poterit illam effugere.

29 Confirmatur: Extrinſecæ denominationes verè & realiter, ac independenter ab omni intellectûs fictione exiſtunt; non enim ſunt entia rationis, ut docent noſtri Thomiſtæ in Logica: Ergo exiſtunt per aliquam efficientiam cauſæ primæ, vel ſecundæ. Si primum, à ſolo Deo cauſantur, qui ſolus eſt cauſa prima: ſi ſecundum, cauſantur à cauſa creata, ut ſubordinata Deo, & conſequenter à Deo ut à prima cauſa procedunt.

30 Secunda etiam ſolutio frivola eſt: Tum quia cùm privatio non terminet per ſe actionem, ſed per reſultantiam fiat, poſito ejus fundamento, non ſtat fundamentum malitiæ privativæ formaliter in ratione fundamenti, terminare divinum influxum & cauſalitatem, & ipſam privationem, ſeu malitiam privativam, talis influxûs capacem non eſſe. Tum etiam, quia ſi Deus poteſt cauſare fundamentum ut tale, non cauſatâ privatione, quia eſt extra ſphæram cauſalitatis divinæ, poterit etiam cauſare omnem phyſicam formalitatem repertam in actu peccaminoſo, non cauſatâ deformitate morali, etiam ſi poſitivâ, & neceſſariò cum phyſica entitate connexâ; quia pariter intra ſphæram divinæ cauſalitatis non eſt.

31 Quintò ſuaderi poteſt concluſio ex fundamentis in Tractatu de moralitate actuum humanorum ſtatutis: ibi enim oſtendimus, moralitatem formalem, quæ eſt prædicatum ſuperius ad bonitatem & malitiam formalem, & in eas ut genus in ſuas ſpecies dividitur, in aliquo poſitivo (nempe in habitudine ſeu reſpectu tranſcendentali, quam actus liber dicit objectum ut morale, ſeu ut ſubjectum regulis morum) formaliter conſiſtere: Ergo cùm ratio generica poſitiva per puram privationem contrahi, & ad certam ſpeciem determi-

minari non possit, manifestum est differentias bonitatis & malitiæ, per quas ratio generica moralitatis ut hic contrahitur, aliquid positivum esse.

32 Denique hanc conclusionem probat Cajetanus hic quæst. 72. art. 1. ex eo quòd si peccatum commissionis formaliter esset privatio rectitudinis virtutis oppositæ, non possent vitia & peccata opposita eidem virtuti, distingui specie: Sed hoc esse falsum patet in peccatis avaritiæ & prodigalitatis, quæ specie distinguuntur, quàmvis eidem virtuti liberalitatis opponantur: Ergo &c. Sequela probatur: Privationes non possunt formaliter multiplicari, nisi ratione formarum quibus privant: Ergo cùm rectitudo virtutis oppositæ, v.g. libertatis, sit una specie atomâ, peccata, si hujus rectitudinis privationes sint, non poterunt specie distingui.

Sed hanc rationem non prosequimur: tum quia præcedentes sufficiunt: tum etiam quia satis probabiliter ei posset occurri, dicendo rectitudinem ejusdem virtutis, licèt materialiter una sit, formaliter tamen esse multiplicem, ex eo quòd diversis modis, & per diversa rationis dictamina attingatur: sicut idem terminus ad quem diversificatur formaliter, & constituit motus specie diversos, quando diversis vijs attingitur; & eadem numero conclusio, v.g. ista *Terra est rotunda*, est diversa formaliter, & in esse scibilis, atque ad diversas scientias pertinet, quando per diversa media demonstratur, ut docet S. Thomas 1.p. qu.1. art.1.ad 2.

Addo quòd cum unitate formæ stat specifica moralis privationum diversitas, ut constat in peccato habituali commissionis, quod specie differt à peccato habituali omissionis; quàmvis in probabili multorum sententia utrumque in privatione gratiæ habitualis consistat, & hæc sit ejusdem speciei atomæ. Unde ratio illa Cajetani non multum roboris habere videtur.

33 Dico secundò, Rationem formalem constitutivam peccati commissionis, simul ex positivo & privatione non conflari, sed eam adæquatè in positivo consistere, nimirum in tendentia actûs humani ad objectum, ut regulis morum difforme.

Prima pars probatur: Positivum & privativum non possunt ingredi ratione formalem constitutivam peccati, per modum generis & differentiæ: cùm genus & differentia solà ratione differant, privatio verò & positivum realiter distinguantur: nec etiam tanquam res & modus essentiæ: cùm pro priori naturæ ad privationem, malitia moralis peccati commissionis constituta intelligatur, ut conclusione præcedenti, probatione 3. ostensum est: Ergo ratio formalis constitutiva peccati commissionis, ex positivo & privatione non conflatur: unde cùm non sit pura privatio, ut conclusione præcedenti ostendimus, sequitur eam in solo positivo, nimirum in tendentia actûs humani ad objectum ut dissonum regulis morum, debere consistere.

34 Confirmatur: Tunc intelligimus peccatum commissionis adæquatè constitutum in sua specie, aut saltem formam illam, per quam constituitur, quando intelligimus illud sufficienter distinctum ab alijs, quæ non sunt ejusdem speciei, scilicet ab actu bono, & à peccato commissionis; nam constitutivum & distinctivum secundùm rem idem sunt: Sed per solam tendentiam positivam actûs ad objectum, ut regulis morum difforme, intelligimus peccatum sufficienter ab aliis distinctum: Ergo per talem tendentiam adæquatè constituitur. Major est evidens. Minor etiam ex eo patet, quòd nec actus bonus, nec peccatum omissionis important prædictam tendentiam; imò actus bonus dicit tendentiam omnino oppositam, peccatum verò omissionis carentiam totius actûs & tendentiæ: Ergo &c.

§. III.

Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ videntur adversari nostræ sententiæ.

B COntra nostram sententiam primò objici solent plura testimonia, in quibus S. Doctor asserit malum nullam habere essentiam seu naturam, sed in sola privatione consistere. Ita docet 3. contra Gent. cap. 7. ubi ait, *Malum nihil est aliud quàm privatio ejus quod quis natus est, & debet habere.* Et qu. 1. de malo art. 1. *Malum* (inquit) *non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni.* Item 1.p.qu.48.art.1. dicit quòd *nomine mali significatur quædam absentia boni.* 35

Idem passim docent SS. Patres: Dionysius enim cap. 4. de divin. nomin. sic loquitur: *Malum, quemadmodum sæpè diximus, infirmitas, imbecillitas, ac privatio est.* Damascenus lib. 2. de fide cap. 4. C *Neque aliud* (inquit) *est malum, quàm boni privatio.* Eadem verba habent Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Basilius homil. 9. Item Augustinus tract. 1. in Joan. explicans illud Joan. 1. *Sine ipso factum est nihil*, hoc intelligit de peccato, & subdit: *Peccatum nihil est, & nihil fiunt homines cùm peccant.* Cui concordat D. Ambrosius appellans peccatum, *Nihil rebelle, & arrogatum in Deum.* Denique omnes antiqui Patres, oppressi hâc difficultate, *quomodo Deus, cùm sit universalis causa omnium, non sit author, & causa peccati?* non aliter ab illa se expediebant, quàm dicendo peccatum nihil esse, & privationem, subindeque à Deo non debere produci; licèt sit causa universalis totius entis. D 36

Secundò opponi solent alia loca, quibus S. Thomas expressè videtur docere peccati essentiam seu malitiam in sola privatione consistere: nam q. 18. art. 1. asserit actum esse malum, *inquantùm aliquid ei deficit de plenitudine essendi.* Et hic qu. 71. art. 6. dicit quòd *actus humanus habet quòd sit malus, ex eo quòd caret debitâ commensuratione*: & essentiam peccati per malitiam illam privativam declarat, exponens definitionem illam Augustini, *Peccatum est dictum, factum, vel concupitum, contra legem aternam*: ait enim, per ly *dictum, factum, vel concupitum*, significari actum humanum, qui in peccatis commissionis se habet sicut materiale; per ly verò *contra legem*, significari carentiam debitæ commensurationis, *quæ se habet ut formale*; nullamque facit mentionem malitiæ positivæ. Item qu. 85. art. 4. ait quòd ordinatio actûs est quoddam bonum, & subdit: *Et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum.* Quo nihil clarius & expressius dici posse videtur contra nostram sententiam. E 37

Tertiò: Aversio dicit privationem: Sed ex D. Thoma malitia peccati in aversione consistit: Ergo &c. Major patet, Minor probatur ex eodem D. Thoma 2.2. quæst. 10. art. 3. ubi sic ait: *Omne peccatum formaliter consistit in aversione à Deo.* Et 38

qu.20.art.1.ad 1.docet peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, principaliter consistere in aversione, ex consequenti verò importare conversionem ad bonum commutabile.

39 Denique: id quod formaliter se habet in peccato, est ejus constitutivum: Sed juxta D. Thomam privatio formaliter se habet in peccato: Ergo per illam in ratione mali moralis constituitur. Major est evidens, Minor verò ex varijs D. Thomæ testimonijs suadetur. Nam S. Doctor 2.2. qu.118.art.5 sic ait: *Corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile, materialiter.* Et qu.162.art.6. *In peccato* (inquit) *duo attendantur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; & aversio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiva ratio peccati.* Idem docet 3.p. qu.86. art.4.ad 1. his verbis: *Culpa mortalis utrumque habet, & aversionem a Deo, & conversionem ad bonum creatum: sed aversio à Deo est ibi sicut formale, conversio autem sicut materiale.*

40 Ut hæc testimonia, quæ primo aspectu apparent difficilia, facilius & clarius percipiantur & exponantur, quædam breviter hic prænotanda sunt, quæ Salmanticenses disp.6.dub.3.§.4. & 5. fusè exponunt.

In primis notandum est ex D. Thoma qu.1. de malo art.1.ad 1. & 18. tertio contra Gentes cap. 9. & 1.p.q.48.a.1.ad 2. & 3. duplex distingui malum, absolutum scilicet, & respectivum. Primum dicitur illud quod ita est malum, ut nihil entitatis & bonitatis in se includat, subindeque nulli omnino possit esse bonum. Secundùm verò illud est, quod aliquid entitatis & bonitatis in se includit, & ita est malum respectu alicujus naturæ, ut possit esse bonum respectu alterius: v.g. in aqua calida privatio frigiditatis habet rationem mali absolutè, quia nihil est, & nulli bona; calor autem non est malus absolutè, quia in se est ens & bonus, sed est malum alicujus, quia est malus & disconveniens ipsi aquæ. Similiter in actu humano carentia rectitudinis debitæ est malum absolutè, utpote quæ neque est in se ens, nec bona alicui: tendentia verò ad objectum ut dissonum regulis morum, est malum alicujus, scilicet hominis, quia naturæ rationali & rectæ rationi repugnat; non tamen est malum absolutè, quia entitatem & bonitatem transcendentalem includit. Unde peccatum, ratione hujus duplicis malitiæ quam includit, malum absolutè, & malum respectivè, seu malum simpliciter, & malum morale dicitur; vel ut ait Cajetanus hîc quæst.71.art.6. malum privativè, & malum contrariè. *Cave* (inquit) *in tractatu de vitijs & peccatis ne erres in principio, putans vitium & peccatum habere tantùm rationem mali ratione privationis: oportet namque dicere, quòd peccatum est actus malus dupliciter, scilicet contrariè, & privativè. Intemperantia enim est actus malus contrariè pro quanto est actus habens contrarium objectum formali objecto temperantiæ; est verò actus malus privative, pro quanto est actus privatus rectitudine, quam deberet habere. Est autem inter has duas mali rationes tanta differentia, quòd prima, ut dictum fuit, est res quædam positiva, & à Deo; & quòd secunda est privatio, & nihil, & non à Deo. Prima quoque est prior naturaliter secundâ, & fundamentum ejus: eò quòd omne peccatum est actus contrarius alicui virtuti, & ad hujusmodi contrarietatem sequitur privatio debitæ rectitudinis. Prima rursus spectat ad conversionem: secunda autem ad aversionem inventam in peccato; & utraque vocatur inordinatio, sed prima contrariè, secunda privativè, &c.*

Notandum secundò, Quòd sicut mors potest 41 considerari dupliciter; primò, prout est in fieri, quâ ratione est aliquid positivum, est enim ipsa causa ad quam connaturaliter sequitur separatio animæ à corpore, v.g morbus, aut vulnus letale; secundò ut est in facto esse, & sub hac ratione est pura privatio & carentia vitæ: ita similiter privatio gratiæ, aut rectitudinis rationis, quæ in peccato commissionis reperitur, potest considerari vel prout est in fieri, & hoc modo est aliquid reale & positivum, ipsa namque tendentia actûs ad objectum ut dissonum regulis morum; vel quatenus est in facto esse, quâ ratione est pura privatio ex tali tendentia resultans.

Notandum tertiò ex Cajetano 2,2.q.20.art.1. 42 duplicem in peccato commissionis distingui posse aversionem à Deo; unam purè privativam, quæ consistit in recessu & separatione, seu in carentia conjunctionis cum illo; aliam positivam & contrariam, quæ est positiva tendentia contra ipsum, qualis est in odio, quo quis expressè & formaliter tendit contra Deum, aversando illum, & volendo ipsum non esse: & hæc aversio formaliter & expressè reperitur in peccatis quæ opponuntur virtutibus Theologicis; in alijs verò solùm virtualiter & interpretativè, ut infrà agendo de peccato mortali exponemus. Rursus aversio privativa alia est habitualis, consistens in carentia illius formæ, per quam homo habitualiter Deo conjungitur, gratiæ scilicet & charitatis; alia actualis, quæ est carentia illius rectitudinis actualis, quæ ipsi actui peccaminoso debetur; nam sicut omnis actus humanus rectus tendit positivè per suam rectitudinem mediatè vel immediatè in Deum; ita per carentiam prædictæ rectitudinis, recedit & fugit abeo, & ab ejus lege privativè. Ex quo fit in unoquoque peccato commissionis mortali, quatuor hæc reperiri, videlicet conversionem ad bonum commutabile, regulis morum difforme; aversionem à Deo positivam seu contrariam, & aversionem privativam actualem, seu in fieri; & habitualem, sive in facto esse.

Notandum quartò, In actibus humanis non 43 semper dici formale illud quod est essentiale, nec semper id quod materiale dicitur, esse extra essentiam: imò ipsa forma essentialis & constitutiva dicitur aliquando materialis, respectu alterius formæ accidentalis supervenientis, & hæc respectu illius dicitur formalis. Hac ratione D. Thomas suprà quæst.18.art.6. speciem bonitatis vel malitiæ quam actus habet ex objecto, quæ est ei essentialis, appellat *materialem*; eam verò quam habet ex fine operantis, quæ absolutè accidentalis est, dicit esse *formalem*. Et suprà quæst.13.art. 1. ait quòd *si aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis*; & tamen in isto actu bonitas specifica & essentialis est bonitas fortitudinis: bonitas verò charitatis absolutè est accidentalis. Unde quamvis sola malitia positiva, quæ in peccato commissionis reperitur, sit essentialis & constitutiva peccati; privativa verò absolutè sit extra essentiam, poterit tamen hac dici formalis respectu illius.

Ex his facilè intelligi & explicari poterunt 44 testi-

testimonia D. Thomæ suprà adducta. Ad primum enim respondetur, quòd quando S. Doctor locis citatis docet malum non esse aliquam naturam, sed solam privationem ejus quod quis natus est & debet habere, loquitur de malo simpliciter & absolutè, quod in sola privatione constitit, non verò de malo respectivè, sive physico, sive morali: istud enim non est mera privatio, sed aliquid privationem causans & fundans, ut patet in calore, qui est malus & disconveniens aquæ, non quòd sit mera privatio, sed quia est aliqua qualitas positiva, causans in ea privationem seu carentiam frigiditatis ei connaturaliter debitæ. Similiter malum respectivum morale in aliquo positivo, nimirum in tendentia actûs humani ad objectum dissonum regulis morum, ut fundante privationem rectitudinis, formaliter consistit. Ex quo

45 Intelliges primò, Malum absolutè, & malum respectivè non comparari inter se ut prædicatum superius & inferius, neque unum de alio prædicari, sed potiùs quasi disparatè se habere, & æquivocè utrique nomen mali applicari, ut observat Cajetanus suprà qu. 18. nempe etiam malum absolutè converti cum malo physico, & malum respectivè cum malo morali, sed tã in physicis quàm moralibus utrumque malum reperiri: Calor enim v. g. est malum respectivum & secundùm quid respectu aquæ, & privatio frigiditatis, malum absolutè & simpliciter. Similiter in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum, ut dissonum regulis morum, est malum respectivum & secundùm quid: in ordine scilicet ad creaturam rationalem, cui disconveniens & nociva est: privatio verò rectitudinis, quæ ex eo resultat, est malum absolutè & simpliciter; cùm nullam entitatem & bonitatem transcendentalem includat. Et licèt utraque hæc malitia ad ordinem moralem spectet, ideòque malitia moralis dici possit; quia tamen positiva est prima & essentialis in actu humano, constituitque illud primariò in ordine morali, privativa verò ad eam consequitur: idcircò inter Thomistas nomen malitiæ moralis frequentiùs sumitur pro malitia positiva; privativa verò, etiam dum in moralibus reperitur, retinet

46 nomen mali absolutè & simpliciter.

Intelliges secundò differentiam quę inter peccatum actuale commissionis & omissionis reperitur: nam peccatum actuale commissionis est essentialiter malum morale contrariè, consequenter verò & connotativè, est malum privativè: at verò peccatum commissionis est essentialiter malum morale privativè, & malum morale contrariè connotativè, saltem quando omissio actûs debiti causatur ab actu malo, putà omissio auditionis Missæ à fornicatione. Ratio est, quia sicut in peccato commissionis, per positivam conversionem ad objectum malum, & regulis morum difforme, voluntas transgreditur legem negativam sive prohibentem; ita in peccato omissionis, per carentiam conversionis ad objectum bonum & debitum, transgreditur legem positivam seu præceptivam: quare si in peccato omissionis reperitur actus voluntatis, ille non est per se loquendo de ratione ipsius, sed vel ejus causa, vel occasio, ut infra patebit. Unde peccatum, ut superiùs ad peccatum commissionis & omissionis, non est univocum, sed analogum, analogiâ proportionalitatis: quia dicit rationem secundùm quid & proportionaliter unam, duas verò simpliciter, nempe privativum & positivum, quatenus habent inter se hanc similitudinem, quòd sicut unum se habet ad legem Dei violando ipsam, ita & aliud.

Ex his etiam facilè intelliges & expones testi- 47
monia SS. Patrum suprà adducta, quibus asserunt malum nihil aliud esse quàm boni privationem: nam vel loquuntur de malo absolutè & simpliciter, & volunt peccatum in ratione mali simpliciter, per privationem constitui: vel loquuntur de privatione ut est in fieri, non verò ut est in facto esse; aut de peccato habituali, quod, ut infrà ostendemus, in privatione gratiæ sanctificantis consistit; non verò de actuali, quod est actus malus, & regulis morum difformis, causans in anima privationem gratiæ sanctificantis: unde cùm hæc se habeat in ordine supernaturali, sicut substantia in ordine naturali, peccatum mortale eam evellens, destruit esse veluti substantiale ordinis supernaturalis, subindeq; respectu hujus ordinis, redigit quodammodo hominẽ ad nihilum; & idcircò Augustinus ait: *Peccatum nihil est, & nihil fiunt hõmines cùm peccant.* Cui consonat illud Prophetæ: *Ecce ad nihilum redactus sum, & nescivi:* & illud Apostoli, *Si charitatem non habuero, nihil sum.* *Disp. 1. sect. 3.*

Denique observandum est cum Salmanticensi- 48
bus, quòd dum SS. Patres & Doctores Ecclesiæ, qui post exortam Manichæi hæresim scripserunt, ut Athanasius, Basilius, Nazianzenus, Hieronymus, Augustinus, & alij, negant malum esse rem aliquam, potissimùm intendunt refutare errorem illius Hæresiarchæ, qui ponebat duo principia, alterum bonorum, alterum malorum, contendebatque res aliquas secundùm substantiam & naturam suam esse malas, & quasdam bonas: unde dum ajunt malum nihil esse, sive nullam habere naturam, solùm volunt nullam substantiam sive essentiam ex natura sua esse malam; non verò negant operationes à libero arbitrio procedentes posse esse malas moraliter, earumque deformitatem & malitiam esse aliquid positivum. *Disp. 6. dub. 4. §. 5.*

Ad testimonia secundæ classis respondeo, quòd 49
quando S. Thomas asserit actum esse malum, inquantùm ei deficit aliquid de plenitudine essendi, vel ex hoc quòd caret debitâ commensuratione, non loquitur in sensu formali, sed illativo solùm; ita ut velit, infallibiliter verificari actum esse malum, si habeat carentiam alicujus debiti, aut debitæ commensurationis; quod est verissimum, etsi carentia illa non sit ratio formalis constitutiva peccati, ut patet ex dictis. Unde definitio peccati à S. August. tradita, & à D. Thoma explicata, non est essentialis, sed descriptiva: quia sumitur ex privatione rectitudinis seu conformitatis cum lege divina, quæ in peccato commissionis habet se ex consequenti, & quasi proprietas. Potest etiam dici cum Joanne à S. Thoma, quòd quando Doctor S. ait actum esse malum, inquantùm caret debitâ commensuratione, non sumit carentiam formaliter, sed causaliter, nempe pro tendentia positiva actûs ad objectum dissonum regulis morum, in qua fundatur privatio rectitudinis, & ex qua in actu humano resultat; seu, quod idem sonat, loquitur de privatione in fieri, non in facto esse. Eodem modo intelligi & explicari possunt verba illa, quibus asserit privationem ordinationis actûs *esse essentialiter ipsum peccatum*: hoc enim verum est de privatione rectitudinis seu ordinationis actûs ut est in fieri.

50 Vel meliùs reſponderi poteſt cum Salmanticenſibus, D. Thomam ibi non loqui de peccato commiſſionis, de quo ſolùm agimus in præſenti, ſed de peccato omiſſionis, de quo non dubitamus conſiſtere in privatione. Nam S. Doctor non ait quòd privatio rectitudinis & ordinationis actûs ſit eſſentialiter ipſum peccatum, ſed privatio [illegible] ſius actûs ordinati & recti, ut conſtat ex verbis antecedentibus, quæ ſic habent: *Eſt etiam quoddam bonum, quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiam habet ſuum modum ſpeciem, & ordinem: & hujus* (ſcilicet prædicti actûs) *privatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum.* Privatio autem actûs, ſecundum omnes, peccatum omiſſionis conſtituit, non verò commiſſionis, quod non eſt privatio actûs debiti, ſed actus poſitivus debito ordine privatus.

A

B

51 Ad loca tertiæ & quartæ claſſis dicendum eſt quòd quando S. Thomas aſſerit peccatum in averſione conſiſtere, non loquitur de averſione puræ privativa, ſed de averſione contraria & poſitiva, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, eò quòd hæc peccata directè conſiſtant in tendentia poſitiva contra Deum, ut rectè Cajetanus & Bannes ibidem obſervarunt. Vel loquitur de peccato, non ut per ſe primò malum morale eſt, ſed ut habet rationem mali ſimpliciter. Quando verò aſſerit averſionem, aut privationem, & corruptionem boni, habere ſe formaliter in peccato, converſionem verò ad bonum commutabile materialiter juxta dicta in ultimo notabili: non intendit quòd privatio ſit ratio primaria & conſtitutiva peccati, ſed quòd eſt ratio ultima & completiva, quæ proinde veluti formalizat converſionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod poteſt dici formalis, ut patet in exemplis, quæ ex S. Doctore ibidem retulimus.

52 Sed dices: D. Thomas in ultimo quartæ claſſis teſtimonio ex qu. 86. tertiæ partis deſumpto, poſt verba ſupra adducta, ſubdit: *Remoto autem formali cujuſcumque rei, tollitur ſpecies; ſicut remoto rationali, tollitur ſpecies humana.* Ergo quando ibi aſſerit averſionem, aut privationem, & corruptionem boni, habere ſe formaliter in peccato, intendit quòd illa ſit ratio primaria conſtitutiva peccati, ſicut rationalitas naturæ humanæ: non verò quòd ſolùm ſit ratio ultima completiva illius.

C

D

53 Reſpondeo diſtinguendo Conſequens: Intendit quòd illa averſio ſeu privatio ſit ratio formalis conſtitutiva peccati, habitualis, concedo: actualis, nego: ibidem enim S. Doctor non loquitur de peccato actuali, ſed habituali, quod eſt terminus à quo juſtificationis, & conſiſtit in privatione gratiæ ſanctificantis, quæ eſt averſio à Deo in facto eſſe, ut notabili 3. expoſuimus. Et quàmvis de peccato actuali intelligeretur, poſſet exponi de eo, non ut malum morale eſt, ſed ut eſt mortale reduplicativè, quo pacto eandem gratiæ privationem eſſentialiter includit, ut patebit infrà, cùm de peccato mortali diſſeremus.

E

* *
*

ARTICULUS IV.

Præcipuum Adverſariorum argumendum convellitur.

54 PRÆCIPUUM Adverſariorum fundamentum ſuprà §. 2. probatione 4. inſinuatum eſt, poteſtque ſic breviter proponi. Si peccatum commiſſionis in aliquo poſitivo conſiſteret, ſequeretur peccatum in ratione peccati a Deo propriè cauſari: Sed hoc repugnat divinæ ſanctitati, & damnatur in Tridentino ſeſſ. 6. Ergo malitia peccati commiſſionis non in poſitivo, ſed in privatione adæquatè conſiſtit. Sequela Majoris probatur: Omne ens reale & poſitivum efficienter cauſatur à Deo; cùm ens inquantùm ens ſit objectum divinæ omnipotentiæ: Ergo ſi peccatum commiſſionis in aliquo ente reali & poſitivo conſiſtat, cauſabitur propriè efficienter à Deo, & Deus vere & propriè dici poterit cauſa peccati.

55 Reſpondent Curiel & Medina, Deum eſſe cauſam omnis entitatis, quæ in peccato commiſſionis, tam ex parte formalis, quàm ex parte materialis reperitur; non tamen eſſe cauſam peccati formaliter, quia non cauſat entitatem illam moraliter, ſive ut cauſa moralis, cùm eam non efficiat cum ſubjectione ad regulas morum, nec illam conſulat, aut præcipiat.

56 Sed hæc ſolutio videtur inſufficiens: Primò quia falſum eſt, Deum non cauſare entitatem peccati ut agens morale: quàmvis enim non agat ut ſubjectus alterius regulæ, operatur tamen conformiter ad dictamen & regulas ſuæ infinitæ ſapientiæ & providentiæ, & cum ſubjectione ad illas, ſecluſis imperfectionibus.

57 Secundò: Dato, & non conceſſo, quòd Deus non ſit cauſa moralis entitatis peccati, ſequitur quidem ex hoc quòd ipſe non peccet, non ſalvatur tamen quòd ipſe non ſit formaliter cauſa peccati: ſicut ex eo quòd cauſet viſionem quantùm ad omnia quæ habet, non per modum videntis, ſed per modum primæ cauſæ efficientis, ſequitur quidem quòd per illam non videat, non tamen quòd non ut formaliter cauſa viſionis. Item ex eo quòd cauſet noſtrum meritum per modum primæ & univerſaliſſimæ cauſæ, non verò per modum cauſæ meritoriæ, concluditur quidem ipſum non mereri, non tamen quòd non ſit cauſa noſtri meriti formaliter. Similiter ergo ex eo quòd cauſet totam entitatem peccati per modum agentis moralis, ſequitur quidem ipſum non peccare, non tamen ſalvatur ipſum non eſſe cauſam peccati formaliter. Hâc ergo ſolutione prætermiſſâ,

58 Meliùs reſpondetur, negando Sequelam Majoris. Ad cujus probationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: Peccatum cauſabitur à Deo, ſub ratione poſitivæ entitatis, concedo: ſub ratione deformitatis, nego. Ex hoc verè non ſequitur, Deum abſolutè dicendum eſſe cauſam peccati; quia hæc locutio appellat ſupra formale peccati, ſub expreſſo deformitatis conceptu, ſub quo non eſt à Deo, ſed ſolùm ſequitur Deum poſſe dici cauſam peccati reduplicativè, quatenus ens poſitivum eſt. Unde D. Thomas in 2. diſt. 37, qu. 2 art. 2 ſic ait: *Non poteſt dici abſolutè quòd peccatum ſit à Deo, ut homicidium, aut aliquid hujuſmodi, niſi cum hac additione, inquantùm eſt actus, & in-*

& inquantùm eſt ens, Quare ſi quis ita argueret: *Peccatum commiſſionis formaliter ſumptum, eſt aliquod ens reale poſitivum: Sed Deus eſt cauſa cujuſcumque formaliter ſumpti:* conceſſa Majori, & Minori, neganda eſſet Conſequentia, quia variatur appellatio: nam in minori ly *cauſa* appellat ſupra rationem entitatis & actualitatis; in concluſione verò ſupra rationem deformitatis & malitiæ moralis. Ratio eſt, quia hic terminus *cauſa* appellat ſupra rationem vel conceptum formalem cui conjungitur, ut patet cùm dicimus Petrum eſſe cauſam ſtatuæ; nam non eſt ſenſus eſſe cauſam ligni aut argenti, ſed figuræ artificioſæ, quam hoc nomen *ſtatua* pro formali importat. Unde cùm in Minori hic terminus *cauſa* conjungatur entitati, appellat ſupra rationem formalem entitatis: in concluſione verò, cùm jungatur peccato, appellat ſupra rationem formalem peccati, & ſupra ipſum conceptum deformitatis.

59 Hæc ſolutio & doctrina explicari & illuſtrari poteſt exemplo claudicationis, quo utitur Divus Thomas infra quæſt. 79. art. 2. Si quis enim ita argueret: *Anima eſt cauſa omnium motuum & actionum vitalium animalis: Sed claudicatio tibiæ curvæ eſt aliquis motus & actio vitalis animalis: Ergo anima eſt cauſa claudicationis tibiæ curvæ*: argumentum non concluderet, quia variaretur appellatio: nam in Majori ly *cauſa* appellat ſupra rationem vitalitatis & actualitatis, quæ eſt ab anima ut à principio radicali vitæ; in Conſequenti verò ſupra defectum claudicationis & obliquitatis, qui non in ipſam animam, ſed in tibiam curvam reducitur. Idem cum proportione de peccato dicendum eſt: nam ut ibidem ait S. Doctor: *Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu: defectus autem ille eſt ex cauſa creata, ſcilicet libero arbitrio, inquantùm deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei. Unde defectus iſte non reducitur in Deum ſicut in cauſam, ſed in liberum arbitrium, ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam ſicut in cauſam, non tamen in virtutem motivam, à qua tamen cauſatur quidquid eſt motionis in claudicatione: & ſecundum hoc Deus eſt cauſa actûs peccati, non eſt tamen cauſa peccati, quia non eſt cauſa hujus, quod actus ſit cum defectu.*

Inſtabis: Deformitas ut talis formaliter ſecun-
60 dùm nos eſt aliqua entitas realis & poſitiva: Sed Deus eſt cauſa omnis entitatis realis & poſitivæ: Ergo eſt cauſa prædictæ deformitatis, ut talis eſt formaliter, ſeu ſub conceptu deformitatis, & non ſolùm ſub conceptu entitatis, vel actualitatis.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Eſt enti-
61 tas realis poſitiva, implicitè & cum diſtinctione per rationem à conceptu entitatis, concedo Majorem: explicitè & ſine diſtinctione per rationem à conceptu entitatis, nego Majorem. Similiter diſtinguendo Minorem: Deus eſt cauſa omnis poſitivæ entitatis ſub reduplicata ratione entitatis, concedo Minorem: ſub reduplicatione omnis formalitatis implicantis entitatem, nego Minorem, & Conſequentiam.

Urgebis: Divina cauſalitas, utpote ad ens ter-
62 minata non per noſtram conſiderationem, ſed prout à parte rei, non poteſt terminari ad unam formalitatem, & præſcindere ab aliis identificatis cum illa: Ergo ſi deformitas peccati ſit realiter, imò & tranſcendentaliter identificata cum ejus entitate, divina cauſalitas terminata ad entitatem, non poterit à deformitate præſcindere.

Confirmatur: Magis præciſivus eſt intellectus humanus, quàm cauſalitas divina: At deformitas 63
peccati totaliter ibi identificat ejus entitatem, ut non poſſit humanus intellectus entitatem intelligere, præſcindendo à deformitate: Ergo divina cauſalitas ad entitatem peccati terminari non poterit, præſcindendo ab ejus malitia & deformitate.

Reſpondeo Antecedens eſſe falſum, quando formalitas cum entitate identificata, ſub expli- 64
cito & formali conceptu non continetur ſub objecto divinæ efficientiæ: nam productio ad intra in divinis terminatur in ratione productionis ad Perſonalitatem Filii, & tamen à natura divina præſcindit, quamvis natura divina ſit à parte rei cum filiatione identificata, & in illa formaliter inclusa; quia nempe natura, ſub conceptu naturæ, non continetur ſub ſphæra activitatis productivæ ad intrà. Quia ergo explicitus conceptus deformitatis eſt extra ſphæram cauſalitatis divinæ, ſub qua ea tantùm continentur, quæ in Deum ut ultimum finem reduci poſſunt, hinc fit quòd efficientia divina terminata ad entitatem peccati, à deformitate entitatem includente præſcindat. Ex quo ad confirmationem patet ſolutio: ideò enim intellectus noſter concipiens entitatem peccati, ab ejus deformitate non poteſt præſcindere, quia non ſolùm ejus entitas, ſed etiam ipſius deformitas, ſub objecto potentiæ intellectivæ continetur.

§. V.

Alia argumenta ſolvuntur.

PRæter argumentum jam ſolutum, quòd eſt præcipuum & fundamentale, alia leviora objici poſſunt, quæ breviter hic proponemus & diluemus.

Objicitur ergo primò: Omne ens poſitivum 65
eſt bonum, cum bonum & ens convertantur: Sed formale peccati non eſt bonum, cùm ſit ipſa malitia & deformitas: Ergo non eſt ens poſitivum.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Omne 66
ens poſitivum eſt bonum, bonitate tranſcendentali, concedo: bonitate morali, nego. Similiter diſtinguo Minorem: formale peccati non eſt bonum, bonitate morali, concedo: bonitate tranſcendentali, nego. Nam ut docet S. Thomas 3. contra Gentes cap. 9. malum morale non importat aliquid quod ſit ſecundùm ſuam eſſentiam malum, ſed aliquid quod ſecundùm ſe bonum eſt, malum autem homini, inquantùm privat illum ordine rationis, qui eſt hominis bonum: ſicut calor ſecundùm ſuam eſſentiam bonus eſt, malus tamen aquæ, quam privat frigiditate naturali.

Inſtabis: Omne ens phyſicum eſt bonum bo- 67
nitate phyſicâ: Ergo omne ens morale, quale eſt peccatum, eſt bonum bonitate morali. Conſequentia patet: tum ex paritate rationis: tum etiam quia bonitas in integritate conſiſtit; ſicut autem omne ens phyſicum eſt integrum integritate phyſicâ, ita & omne ens morale eſt integrum integritate morali.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando 68
conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia bonitas phyſica eſt paſſio conſecuta ad

ens, non autem ſpecialis ratio entis, & ſic conſequitur omnem entitatem phyſicam; bonitas autem moralis non eſt paſſio entis moralis, ſed peculiaris quædam ratio & ſpecies moralitatis; unde non ſupponit entitatem moralem conſtitutam, ſed illam primò conſtituit, & ab entitate moraliter mala primò diſtinguit, ac proinde neceſſarium non eſt quòd ſequatur omnem entitatem moralem. Ex quo patet ſolutio primæ probationis.

Ad ſecundam dicendum eſt, omne ens morale eſſe quidem integrum integritate entis moralis, quantùm ad ea quæ illi phyſicè aut metaphyſicè debentur, non tamen integritate morali conſtante ex illis quæ ipſi debentur debito morali orto ex lege; & in hac integritate, non verò in alia, bonitatem moralem conſiſtere: ut patet in actu odii Dei, qui licèt conſtet omnibus quæ phyſicè aut metaphyſicè ipſi debentur, dicitur tamen malus moraliter, quia deficit ei rectitudo charitatis, quæ debito morali orto ex lege ipſi debetur, modo quo ſuprà explicuimus.

69 Objicitur ſecundò: Mala & peccata, ſecundùm doctrinam SS. Patrum, non à cauſa efficiente, ſed deficiente procedunt: Atqui ſolus defectus & carentia à cauſa deficiente provenit, entitas verò poſitiva in cauſam efficientem reducitur: Ergo peccatum non in poſitivo, ſed in ſola carentia & privatione conſiſtit.

70 Confirmatur: Voluntas non conſtituitur in ratione cauſæ malitiæ moralis peccati per formam poſitivam, ſed per puram negationem: At ſi malitia moralis peccati in aliquo poſitivo conſiſteret, voluntas eſſet cauſa illius, non ratione negationis, ſed ratione formæ poſitivæ: Ergo malitia moralis peccati non eſt aliquid poſitivum, ſed mera privatio. Sequela Minoris patet, quia omne poſitivum in cauſam poſitivam reduci debet. Major autem ſuadetur: primò quia voluntas in ratione cauſæ malitiæ moralis conſtituitur per carentiam directionis regulæ rationis & legis ut docet D. Thomas infra qu. 75. art. 1. in corp. ubi ait: *Provenit defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.* Et in reſp. ad 3. dicit quòd *voluntas ſine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ, eſt cauſa peccati.* Secundò, quia voluntas ſecundùm omnem conceptum poſitivum eſt ens à Deo participatum, illique in eſſendo, & per conſequens in operando ſubordinatum: Sed per formalitatem Deo in operando ſubordinatam nequit in ratione cauſæ defectus & malitiæ conſtitui; aliàs Deo ſubordinaretur in cauſando peccatum ſub ratione peccati, & conſequenter Deus ut prima cauſa influeret in peccatum pro formali malitiæ: Ergo voluntas nullo poſitivo, ſed pura negatione aut privatione in ratione cauſæ malitiæ moralis conſtituitur.

71 Ad argumentum reſpondeo, quòd ſicut deficere ſtat dupliciter, vel ſolùm privativè, per carentiam debitæ perfectionis, vel etiam contrariè, per indebitam & contrariam diſpoſitionem; dicitur enim manus defectuoſa, vel quia non habet niſi quatuor digitos, exigens quinque; vel quia habet ſex, cùm petat non habere niſi quinque: ita etiam cauſa aliqua poteſt dici deficiens duplici modo; nempe privativè, quando in effectu non producit debitam perfectionem, & contrariè, quando producit illum cum diſpoſitione contraria & indebita. Cùm ergo SS. Patres docent mala & peccata, non niſi à cauſa deficiente A procedere, hoc debet intelligi de cauſa deficiente vel privativè, vel contrariè, juxta diſtributionem accommodam: malum enim ſimpliciter, quod in pura privatione conſiſtit, à cauſa privativè deficiente procedit: malum verò morale, quod non eſt mera privatio, ſed aliquid poſitivum, naturæ rationali diſconveniens & contrarium, à cauſa poſitivè ſeu contrariè deficiente producitur; & per conſequens ejus productioni aliqua efficientia, & non pura deficientia correſpondet. Unde

Ad confirmationem nego Antecedens. Ad 72
cujus primam probationem reſpondeo, quòd ſicut potentia peccandi dicitur voluntati competere quatenus eſt facta ex nihilo, non ita quòd
B ipſum nihilum ſit ratio formalis, per quam defectibilis & potens peccare conſtituitur, ſed ipſa poſitiva entitas voluntatis, connotans nihilum tanquam terminum à quo; ita negatio directionis regulæ rationis & legis ad defectum poſitivum repertum in peccato comparatur, non tanquam ratio formalis continendi prædictum defectum (hæc enim eſt poſitiva entitas voluntatis, ut connotans dictam negationem) ſed ut conditio, & ut aliquid à voluntate deficiente connotatum.

Ad ſecundam probationem Major diſtinguenda eſt: Voluntas ſecundùm omnem conceptum 73
ſeu formalitatem poſitivam, quâ poſitiva eſt, &
C dicens ordinem ad exiſtentiam, eſt ens à Deo participatum, illique in eſſendo & operando ſubordinatum, concedo Majorem: ſecundùm conceptum ſeu formalitatem poſitivam, ut connotatam prædictam negationem directionis regulæ rationis & legis, nego Majorem. Et datâ Minori, diſtinguo Conſequens: Ergo voluntas nullo poſitivo, quâ poſitivum eſt, in ratione cauſæ malitiæ moralis conſtituitur, concedo: nullo poſitivo, ut connotante aliquam privationem, nego.

Objicies tertiò: Peccatum commiſſionis con- 74
tinetur ſub ratione mali ſimpliciter; unde ſummum & maximum omnium malorum à SS. Patribus appellatur: Sed malum ſimpliciter eſt pri-
D vatio & non ens, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 48. art. 1. Ergo peccatum non eſt aliquid poſitivum, ſed mera privatio bonitatis & rectitudinis.

Reſpondeo in peccato commiſſionis duo repe- 75
riri, nempe rationem formalem, per quam conſtituitur, & privationem rectitudinis, quæ ſe habet quaſi proprietas conſequens ad illam: ratione primi non continetur ſub ratione mali ſimpliciter & abſolutè, ſed tantùm ſub ratione mali reſpectivè, & ſecundùm quid; non enim eſt malum ſimpliciter, ſed huic naturæ, ſcilicet rationali, cui eſt diſconveniens: ſicut calor non eſt abſolutè in ſe malus, ſed tantùm reſpectu aquæ, quam naturali frigiditate privat: ratione verò ſecundi,
E ſub malo ſimpliciter & abſolutè continetur; quia privatio, cùm ſit non ens ſeu carentia entis, nullam rationem boni implicare & involvere poteſt.

Objicies ultimò: Per illud conſtituitur for- 76
maliter peccatum, quo poſito ponitur, & quo ablato aufertur: Sed poſitâ privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ tollitur: Ergo &c.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Quo poſito ponitur, & quo ablato aufertur, per locum intrinſecum, & tanquam per rationem à priori, concedo Majorem. Per locum extrinſecum, & à

poſte-

posteriori tantùm, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Positâ privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ aufertur, à priori & per locum extrinsecum, nego: à posteriori & per locum intrinsecum, concedo. Solutio patet ex suprædictis: ex eo enim quod actus peccaminosus dicat tendentiam ad objectum regulis morum dissonum, per quam formaliter in ratione peccati & mali moralis constituitur, sequitur quòd careat rectitudine sibi debitâ, scilicet tendentia ad objectum regulis morum consonum; & ita privatio hujus posterioris tendentiæ est quasi proprietas consequens ad illam priorem, & ab illa inseparabilis: unde cùm positâ proprietate ab essentia inseparabili, arguitive & à posteriori, seu per locum intrinsecum, ponatur ipsa essentia, & eâ ablata tollatur: positâ privatione rectitudinis, ponitur peccatum, & eâ ablatâ, aufertur; non à priori, & per locum intrinsecum, sed à posteriori, & per locum extrinsecum: eo proportionali modo quo positâ obscuritate assensus, ponitur actus fidei; & eâ ablatâ, aufertur; non quòd per ipsam obscuritatem constituatur, sed quia illud quod constituit actum fidei, formaliter inquantum hujusmodi, connotat obscuritatem, sive habet constituere actum fidei, prout obscuritatem connotat.

A

B

ARTICULUS II.

An possit dari omissio culpabilis in individuo, absque omni actu physico voluntatis, qui sit causa vel occasio illius?

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

77 CErtum est primò, non posse dari omissionem culpabilem, absque actu aliquo positivo intellectûs; quia omissio non potest esse culpabilis, nisi sit voluntaria, nec voluntaria, sine cognitione: cùm voluntarium definatur id quod est a principio intrinseco, cum cognitione. Illa tamen cognitio non semper est causa omittendi, sed multoties ab omissione revocat, & quantùm est de se ad operationem omissioni oppositam inclinat; ut quando intellectus voluntati dictat conveniens esse hic & nunc sacrum audire; actus enim iste, quantùm est de se, ad præcepti observantiam inducit, & consequenter omittendi causa non est.

78 Deinde exploratum est apud omnes, ad omissionem culpabilem non requiri actum directè ad illam terminatum; v. g. ut quis culpabiliter missam non audiat eo tempore quo instat præceptum, non est necessarium, ut per actum expressum velit missam non audire, sed sufficit ut velit aliquid cum auditione sacri incompossibile, v. g. studium, ludum, aut venationem; tunc enim omissio missæ indirectè & in sua causa censetur voluntaria, quod sufficit ut sit culpabilis & peccaminosa.

79 Tertiò omnes fatentur, regulariter loquendo, non dari omissionem culpabilem absque actu aliquo voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminato; experientiâ enim docet, quod quando aliquis omittit actum qui est in præcepto, hoc

C

D

E

A facit vel quia fugit laborem illius actus, & illum vult non agere; aut quia vult aliquid cum eo incompossibile.

Denique ut ad punctum difficultatis veniamus, jam fere omnes concedunt, actum positivum voluntatis non esse de essentia & ratione formali & specifica omissionis culpabilis: nam peccatum omissionis in hoc à peccato commissionis distinguitur, quod commissio actum positivum essentialiter includit, & in illo consistit; secus autem omissio, quæ essentialiter consistit in carentia actus præcepti, seu in privatione illius, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 79. artic. 3. Nihilominus quia plura requiruntur ad existentiam & singularitatem rei, quàm ad ejus quidditatem & essentiam (ut patet in homine, qui licèt ex sua essentia & ratione specifica solùm exigat animalitatem & rationalitatem, ut tamen à parte rei existat, quantitatem, figuram ubi, & plura alia accidentia requirit) quærimus utrum ad omissionem culpabilem in individuo consideratam, & prout hic & nunc exercetur, necessariò, necessitate non solùm morali, sed etiam physica, requiratur aliquis actus voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminatus, qui sit causa vel occasio illius; vel an in aliquo casu possit dari omissio culpabilis, absque omni actu? Pro resolutione

80

Dico, non posse dari omissionem culpabilem sine actu præcedente, aut concomitante, qui sit causa vel occasio omittendi. Ita communiter docent nostri Thomistæ, paucis exceptis, contra Durandum, Suarem, Valentiam, & alios Recentiores.

81 Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 71. art. 5. ubi relatis duabus opinionibus, quæ circa præsentem difficultatem suo tempore circumferebantur; aliâ negante posse dari peccatum omissionis sine actu, alia id asserente, fert de utraque hoc judicium: *Utraque opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solùm quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam: quandoque verò absque omni actu... Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causa vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse, &c.* Quibus verbis S. Doctor eligit & approbat opinionem requirentem actum ad peccatum omissionis, si hæc exigentia intelligatur solùm per modum causæ vel occasionis omittendi, quamvis rejiciat illam, si intelligatur de exigentia actus qui sit per se, & tanquam de essentia. E contra vero extremam opinionem, negantem necessitatem prædicti actus, solùm approbat quoad actum, qui sit per se, & tanquam de essentia; quoad actum vero qui se habeat per modum causæ vel occasionis omittendi, eam rejicit & impugnat. Eodem modo distinguit inter prædictas opiniones qu. 2. de malo art. 1. dicens: *Potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati: & in hoc veritatem non habet secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum, ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur.* Et inferius: *Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod causetur ex aliquo actu voluntario, &c.* Et tandem concludit: *Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa,*

causa. Quæ testimonia adeò clara & perspicua A sunt, ut nullam interpretationem nisi extortam & violentam admittere possint. Nam quod aliqui dicunt, D. Thomam loqui de eo quod regulariter & secundùm communem legem contingit, non verò de eo quod fieri posset, metaphysicè loquendo & de potentia absoluta, facilè confutari potest; Tum quia S. Doctor locis citatis quæstionem hanc non morali modo, aut attentis duntaxat iis quæ regulariter contingunt, sed valde metaphysicè, petitisque rationibus ex ipsis essentiis & naturis rerum, discutit, & resolvit: Tum etiam quia non solùm intendit recedere à prima opinione, ex ea parte quâ requirit actum, tanquam de essentia peccati, sed B etiam à secunda, ex ea parte quâ negat requiri semper actum per modum causæ: At hæc sententia non poterat negare, regulariter & de lege ordinaria talem actum requiri; cùm hoc contra evidentem experientiam pugnet, ut supra ostendimus; sed solùm de lege extraordinaria & in aliquo casu metaphysico.: Ergo cùm S. Doctor quoad hoc prædictam opinionem deserat, manifestum est, ipsum velle ad omissionem culpabilem necessarium esse aliquem actum voluntatis, qui sit causa vel occasio illius, non solùm necessitate morali, sed etiam physica, aut metaphysica.

82 Confirmatur: D. Thomas supra qu. 6. art. 3. ad 3. ait: *Eo modo non requiritur ad voluntarium actus* C *cognitionis, sicut & actus voluntatis*: Sed ad omissionem voluntariam & culpabilem necessarius est actus intellectûs, non solùm necessitate morali, sed etiam physica aut metaphysica, cùm repugnet sine cognitione aliquid esse voluntarium, ut patet ex definitione voluntarii: Ergo & actus voluntatis.

§. II.

Eadem veritas ratione suadetur.

NOn solùm evidentissimis D. Thomæ testimoniis, sed etiam efficacissimis rationibus D conclusio nostra fulcitur. Prima, quam latè proponuntur Salmanticenses tract. de voluntario d. 4. dub. 1. & tract. de peccatis disp. 5. dub. 2. num. 6. breviter proponi. Ut omissio aliqua sit culpabilis debet esse voluntaria: At secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente aut concomitante, non potest esse voluntaria: Ergo non est culpabilis & peccaminosa. Major patet, Minor probatur Omne voluntarium debet ex inclinatione voluntatis procedere; unde ea quæ fiunt ex violentia & metu, voluntaria non sunt, quia non procedunt ex inclinatione voluntatis, sed ex aliquo principio extrinseco: At omissio secundùm se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed tantum ratione alterius, E quod per actum eam concomitantem vel antecedentem appetitur: Ergo secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente vel concomitante, non potest esse voluntaria. Major est evidens, Minor verò hac ratione suadetur. Nihil potest ex inclinatione voluntatis procedere sine motione & influxu sui objecti specificativi; cum nulla potentia extra limites sui objecti specificativi egredi valeat: Atqui omissio, cùm non apprehendatur ut bona & appetibilis ratione sui, non potest secundùm se movere & allicere appetitum, sed solùm ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: Ergo secundùm se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed solùm ratione actus eam concomitantis, vel antecedentis, quo aliquod bonum appetitur.

Respondent Adversarii, quod ut omissio ali- 84
qua sit culpabilis, sufficit quòd sit voluntaria moraliter & interpretativè, ad quod non requiritur positivus aliquis voluntatis influxus mediâ motione objecti specificativi, sed sufficit quòd homo possit & teneatur aliquid facere, & tamen non faciat.

Sed contra primò: Cum peccatum essentialiter 85
sit voluntarium eo modo quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarii: At omissio culpabilis, de qua agimus, non tantùm secundùm prudentis æstimationem, vel interpretationem, sed verè & re ipsa, independenter ab hujus vel illius existimatione, habet esse peccaminosa, & continet veram & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati constituitur: Ergo re ipsa, & independenter ab hominum existimatione & interpretatione, subindeque physicè & realiter, & non solùm moraliter & interpretativè debet esse voluntaria.

Secundò, Id à quo omissio denominatur vo- 86
luntaria, debet esse aliquid à parte rei in ipso omittente: Atqui volitio interpretativa nihil est in omittente à parte rei, sed in solo intellectu interpretantis; Ergo ab ea omissio culpabilis non denominatur voluntaria, sed ab actu physico & reali eam antecedente vel concomitante.

Dices, omissionem non denominari volunta- 87
riam ab ipsa formali interpretatione, quæ est in alieno intellectu, sed à fundamento ad ita interpretandum, quod est in voluntate, quoties adest potentia & debitum operandi, cum negatione operationis.

Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, sci- 88
licet potentia, debito & carentiâ operationis, tertium, cùm sit ipsa omissio, non potest habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, ut de se manifestum est; duo verò priora non sufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet esse tale, quòd non separetur ab omissione, sed infallibiliter eam inferat; potentia autem & debitum separantur ab illa, & tam in eo qui omittit, quàm in eò qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria, debet dari actus qui sit causa omittendi, ad hoc ut omissio denominetur voluntaria.

Secunda ratio sic procedit: Omissio est veluti 89
fuga & recessus ab objecto omisso: Sed omnis fuga, cum versetur circa malum, necessario supponit affectum erga bonum; quia appetitus nunquam refugit aliquid ut malum, nisi in quantum amat bonum oppositum, ut docet S. Thomas supra qu. 25. art. 2. ex hoc inferens passiones quæ sunt circa bonum, præcedere illas quæ versantur circa malum. & omne odium causari ex amore, esseque illo posterius: Ergo omnis omissio supponit aliquem actum seu affectum erga bonum, in cujus virtute & non aliter à voluntate exerceatur.

Tertia ratio: Voluntas in actu primo manens, 90
peccare non potest: Sed sine actu physico positivo manet in statu actûs primi: Ergo sine actu physico positivo peccare non potest; & consequenter

experientiâ unicuique conſtet, multoties ſe actum aliquem omittere, abſque eo quod id formaliter & directè velit. Solùm ergo poterat exigere talem actum ut occaſionem & cauſam per accidēs: unde vel S. Thomas in nullo ab ae opinione diſcederet, vel debet etiam hujuſmodi actum denegare.

99 Deinde eadem ſolutio ſeu interpretatio confutari poteſt ex his quæ habet idem S. Doctor in 2. diſt. 35. quæſt. 1. art. 3. ubi hæc ſcribit: *Quidam dicunt quod in peccato omiſſionis ſemper oportet aliquem actum eſſe, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati vel præcepti; ſive interiorem voluntatis, ut cùm aliquis vult præcepto non obedire; ſive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione præcepti impeditur; & ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, & non poteſt ſurgere hora debita. Sed iſta opinio non videtur neceſſitatem habere: cum enim voluntas ſit libera, neque ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, poteſt hoc modo prætermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod ſit per ſe impedimentum ejus quod facere tenetur.* Quibus verbis S. Doctor non ſolùm excludit actum qui ſit de eſſentia omiſſionis, vel qui directè & per ſe ad illam tendat, ſed etiam quemcumque actum antecedentem, aut concomitantem, qui ſit cauſa vel occaſio illius; cùm aſſerat voluntatem ob ſuam indifferentiam poſſe aliquid prætermittere, nihil cogitando de oppoſito, nec de aliquo impediente adimpletionem præcepti. Similia habet ad Annibaldum diſt. 36. quæſt. unicâ art. 2. ait enim: *Quidam dicunt quòd omiſſionis peccatum eſſe non poteſt ſine actu ad minus interiori: ſed hoc non videtur verum, quia contingit quandoque quod voluntas nec ad actum debitum, nec ad oppoſitum movetur, nec ad aliquid ex quo rationem culpæ habere poſſit: & tamen aliquis efficitur reus omiſſionis, ſi non faciat quod tenetur.* Quo nihil clarius & expreſſius contra noſtram ſententiam dici poteſt.

100 Reſpondetur tamen ſuſtinendo prædictam ſolutionem ſeu interpretationem, quam eſſe de mente D. Thomæ conſtabit legenti totum illum articulum. Unde ad primam inſtantiam, conceſsâ Majori, negandâ eſt Minor: nam prima illa opinio poſtulabat actum tanquam de eſſentia omiſſionis, non per modum prædicati eſſentialis, aut per modum rationis formalis conſtitutivæ illius (hoc enim nemo potuit opinari) ſed ut aliquid complens illam eſſentialiter in eſſe voluntariæ & peccaminoſæ; vel, quod idem eſt, tanquam formam, à qua omiſſio immediatè voluntaria & peccaminoſa denominetur: unde ſtat D. Thomam, quantùm ad aliquid deſeruiſſe prædictam ſententiam, ſcilicet quantùm ad illud quod aſſerebat, actum requiſitum ad peccatum omiſſionis, per modum complementi & formæ denominantis ingredi ejus eſſentiam: & eidem ſententiæ adhæſiſſe, quatenus abſolutè talem actum ad omiſſionem culpabilem requirebat, contra aliam opinionem è diametro oppoſitam, quæ nullo prorſus modo talem actum ad omiſſionem culpabilem poſtulabat.

101 Ad ſecundam inſtantiam reſpondent aliqui D. Thomam ibi loqui de omiſſione objectivè conſiderata, ſecundùm quam rationem non ſupponit actum, ſed tantùm dicit carentiam actus debiti; non verò de illa, quatenus eſt voluntaria in exercitio, ſub qua ratione aliquem voluntatis actum requirit. Sed hæc explicatio manifeſtè repugnat) textui: nam S. Doctor ſic ait: *Cùm enim voluntas libera ſit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, poteſt hoc modo prætermittere aliquid, quòd ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod ſit per ſe impedimentum ejus quod facere tenetur.* Sed verba hæc: *poteſt hoc modo prætermittere aliquid &c.* de omiſſione in exercitio procedunt: Ergo hæc interpretatio verbis D. Thomæ non convenit. Unde vera ſolutio eſt quam tradunt Salmanticenſes in tract. de voluntario diſp. 4. dub. 1. §. 4. nempe D. Thomam in quæſtionibus diſputatis, & in ſumma Theologica, reformaſſe id quod in libris Sententiarum, & ad Annibaldum docuerat. Et ratio quam adducunt, videtur perſpicua. Nam S. Doctor loco citato ſuper ſententias refert duas illas opiniones extremas, quæ tempore ejus circumferebantur, quarum una ad peccatum omiſſionis indiſpenſabiliter actum exigebat, altera negabat eum aliquo modo requiri; & ibi abſolutè & ſine diſtinctione rejicit primam ſententiam, & ſecundæ adhæret. In quæſtionibus verò diſputatis, & in ſumma Theologica, refert quidem prædictas opiniones, ſed neutram ex toto rejicit, vel admittit, & veluti mediâ viâ incedit: nam cum prima concedit requiri actum ut cauſam, quod negabat ſecunda: cum hac verò negat illum actum eſſe de ejus eſſentia, ſive aliquid complens illam eſſentialiter in eſſe voluntariæ & peccaminoſæ; quod aliqui ex aſſertoribus primæ exiſtimabant: manifeſtè ergo reformavit in poſterioribus ſcriptis prædictam ſecundam ſententiam, cui in prioribus magis adhæſerat.

Objicies ſecundò: Si ad omiſſionem culpabilem neceſſarius eſſet actus eam concomitans, aut præcedens, maximè ut talis omiſſio eſſet voluntaria: Sed abſque omni actu, eam concomitante aut præcedente, poteſt eſſe voluntaria: Ergo & culpabilis ac peccaminoſa. Major patet ex ſupra dictis, Minor probatur. Ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſufficit quòd aliquis poſſit, teneatur, & non faciat, ut communiter docent Theologi cum D. Thoma ſupra q. 6. art. 3. Ergo omiſſio abſque omni actu eam concomitante vel antecedente, poteſt eſſe voluntaria: Unde idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. cùm ſibi objeciſſet in ſecundo argumento, quòd peccatum omiſſionis debet eſſe voluntarium, & quòd hoc non poteſt habere ſine actu, reſpondet: *Ad ſecundum dicendum quòd aliquid dicitur voluntarium, non ſolùm quia cadit ſuper ipſum actum voluntatis, ſed quia in voluntate noſtra eſt, ut ſiat, vel non ſiat.* 102

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd quando Theologi docent, quòd ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſufficit *poſſe, teneri, & non facere*; vel eſt ſermo de requiſitis ſolùm ex parte actus primi, non excludendo ipſum actuale exercitium, neque actum à quo debet incipere; vel ly *non facere*, non ſumitur pro carentia actus debiti nudè ſumpta, ſed ut aſſociata omnibus quæ neceſſaria ſunt, ut terminet voluntatis exercitium, ac proinde aliquo actu, qui ſit ratio talis exercitii. Vel, ut alia loquuntur, ly, *non facere*, non ſumitur purè negativè, & prout omnem 103

ſuſpen-

suspensionem & negationem actus importat, sed privativè & moraliter, secundùm quod talis negatio causatur à voluntate : unde cùm voluntas non possit illam causare, nisi aliquem actum eam antecedentem aut comitantem habeat, ut supra ostensum est, per ly *non facere* non excluditur, sed subintelligitur actus voluntatis, omissionem concomitans, vel antecedens. Similiter quando S. Thomas ait *aliquid dici voluntarium, non solùm quia cadit supra ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat:* vel solùm intendit aliquid posse esse voluntarium in actu primo sine aliquo actu voluntatis, inquantùm in potestate hominis est velle vel nolle : vel posse dici voluntarium in actu secundo, sine actu directo & immediatè ad omissionem terminato.

104 Objicies tertiò : Omissio secundùm suam essentiam & rationem formalem nullum includit actum, sed est mera carentia & privatio actus : Ergo potest poni seu dari à parte rei absque omni actu.

Sed concesso Antecedenti, negatur Consequentia : plura enim requiruntur ad existentiam rei, quæ non sunt de ejus essentia, ut patet in homine, qui non potest existere à parte rei sine quantitate, & existentia, quamvis neutra ad ejus essentiam & quidditatem pertineat : unde quamvis omissio in sua essentia & ratione specifica nullum includat actum, sed sit mera carentia actûs ; in individuo tamen & in exercitio non potest poni, nisi detur aliquis actus, qui sit causa vel occasio omittendi. Sicut licèt corruptio ex suo conceptu formali non dicat actionem positivam, sed destructionem, tamen non potest exerceri in re sine actione positivâ ; quia omnis corruptio est annexa alicui generationi, & introductioni formæ, quæ fit per actionem positivam.

105 Objicies quartò : Instante præcepto dilectionis Dei v.g. & advertentiâ obligationis, potest voluntas omnem actum suspendere, quo vel adimpleat præceptum, vel impletionem impediat : Ergo dabilis est omissio peccaminota & culpabilis absque ullo actu voluntatis, qui sit causa vel occasio illius. Consequentia patet : nam qui non adimplet præceptum, cùm potest, & tenetur adimplere, peccat peccato omissionis. Antecedens etiam ex libertate voluntatis manifestum videtur : Nam voluntas, stante præcepto & advertentia obligationis, manet quoad exercitium libera respectu cujuscumque actus, atque adeò potest illum suspendere : Ergò potest non elicere actum quo præceptum adimpleat, vel adimpletionem impediat.

106 Respondeo negando Antecedens : stante enim advertentiâ intellectûs, & Deo non denegante suum concursum, non potest voluntas omnem actum collectivè suspendere, & libertatem suam per puram suspentionem actûs exercere ; neque ad exercitii libertatem id requiritur, sed solum quòd possit suspendere quemcumque actum, & quamcumque volitionem aut nolitionem divisivè : sicut materia prima potest quamcumque formam exuere divisivè, non tamen collectivè, & continuum in omnem partem figillatim & divisivè, non tamen simul & collective secari. Ratio est primò, quia repugnat voluntatem velle omnem operationem suspendere, & ab ea cessare, nisi habeat actum volitionis, quo talem suspensionem velit, ut docet Cajetanus 1. p. quæst. 64. art. 2. ubi ait, quòd voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu, quo directè vel indirectè talem suspensionem velit. Secundò, quia si voluntas cessaret ab omni actu, maneret velut mortua in actu secundo, subindeque careret omni libertate in actu secundo, cùm libertas, ut supra dicebamus, sit modus quidam seu species vitalitatis : unde tam repugnat dari exercitium merè negativum libertatis, seu omnis actûs suspensivum, quàm dari exercitium purè negativum vitalitatis, seu omnis motûs & actionis vitalis suspensivum. Potest ergo voluntas, ratione libertatis exercitii quà pollet, velle & non velle quodcumque objectum in particulari, & hunc vel illum actum, vel hoc aut illud objectum amplecti, aut relinquere, aut ad illud divertere ; ad aliquem tamen actum vagè & disjunctivè necessitatur : sicut in opinione multorum, voluntas divina licèt indifferens sit ad velle mundi productionem, & velle negationem illius, ad aliquod tamen istorum volendum necessitata est ; & sicut in sententia Advertariorũ, etsi voluntas necessitata non sit ad velle impletionem præcepti, aut velle negationem, aut ad puram omissionem determinate ; ad aliquod tamen istorum vagè & confuse necessitata est.

107 Objicies quintò : Si instante obligatione alicujus præcepti affirmativi, v.g. dilectionis Dei, Deus denegaret voluntati præmotionem physicam, aut concursum simultaneum ad omnem actum positivum, cum hujus præcepti adimpletione incompossibilem, voluntas posset tale præceptum non implere, cum ad ejus impletionem prædeterminata non esset, ut supponimus, nec præventa auxilio efficaci, sed tantùm sufficienti, & tamen tunc nullum actum cum hujusmodi præcepti adimpletione incompossibilem eliceret ; cùm repugnet voluntatem sine concursu Dei prævio & simultaneo operari : Ergo metaphysicè loquendo, & de potentia absoluta, non repugnat dari omissionem culpabilem, absque omni actu physico eam antecedente vel concomitante.

108 Respondeo quòd licèt in tali casu voluntas posset non diligere Deum, seu non ponere actum qui præcipitur, non posset tamen peccare peccato omissionis ; quia cùm exercitium libertatis debeat ab actu politivo incipere, & in casu posito nullus actus politivus in voluntate existeret, negatio amoris non esset in actu secundo libera voluntaria, sed solùm in actu primo, subindeque non esset moralis & imputabilis ad culpam, sed pure naturalis & physica. Unde sicut D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 5. ad 3. docet Angelum in primo instanti potuisse mereri, non tamen peccare, quod non solùm de peccato commissionis, sed etiam omissionis intelligendum est ; ita hic dicendum est talem hominem, factâ illâ suppositione, posse quidem libere Deum amare & mereri, non tamen peccare, & libere omittere.

109 Dices : Qui potest, & non facit id ad quod se teneri cognoscit, non excusatur à culpa, juxta illud Jacobi 4. *Scienti bonum & non facienti, peccatum est illi* : Sed talis homo posset actum amoris elicere, quia, ut supponimus, esset instructus auxilio sufficienti ; & ad id se teneri cognosceret, cùm etiam supponamus illum ad hujus

præcepti obligationem advertere : Ergo non excusaretur à culpa, sed omissio hujus præcepti esset tunc peccaminosa & culpabilis. A

Respondeo distinguendo Majorem : Qui potest & non facit negatione libera & voluntaria in actu secundo, nego : in casu autem posito negatio illa dilectionis Dei non esset libera, nec voluntaria in actu secundo, sed tantum in actu primo, defectu actûs positivi, à quo exercitium libertatis inciperet ; potestas enim ad impediendam omissionem, tantùm illam constituit liberam in potentia & actu primò, non autem in exercitio & in actu secundo.

110 Objicies ultimò : Homo potest peccare peccato omissionis, exercendo actum, qui nec sit causa, nec occasio illius : Ergo & nullum omnino actum eliciendo. Consequentia videtur legitima; cùm actus, qui nec est causa, nec occasio omissionis, non magis in eam influat, quàm si nullus omnino daretur. Antecedens verò hoc exemplo suadetur : Potest aliquis Sacerdos velle aperire breviarium, suspendendo tamen voluntatem recitandi, vel omittendi officium : si igitur ille reservet in tali suspensione usque ad mediam noctem, & non recitet officium, peccat peccato omissionis, & tamen non elicit actum qui sit causa vel occasio illius; apertio enim breviarii non potest dici causa vel occasio omissionis officii, cùm potiùs sit dispositio & præparatio ad ejus recitationem. B C

111 Respondeo primò impossibile esse, quod sacerdos aperiendo breviarium possit suspendere voluntatem omittendi, vel recitandi officium, sine aliquo actu voluntatis, quo formaliter aut virtualiter talem suspensionem velit : nam ut supra ex Cajetano dicebamus, voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu quo directè vel indirectè talem suspensionem velit.

112 Respondeo secundo, quod licèt aperitio illa breviarii non sit per se & ex natura sua, causa, vel occasio omissionis officii, per accidens tamen, & ratione circumstantiarum, potest esse causa illius, ex suppositione scilicet quod perseveret usque ad tempus, in quo urget præceptum recitationis officii, vel in quo ampliùs tale præceptum adimpleri nequeat, ut in casu proposito contingit. D

ARTICULUS III.

An omnis actus conjunctus cum omissione, & cum observantia præcepti affirmativi incompossibilis sit in se malus, & habeat aliam malitiam à malitia omissionis?

PRo resolutione hujus difficultatis notandum est, actus incompossibiles cum adimpletione præcepti, posse dupliciter conjungi cum omissione, scilicet ut causas, vel occasiones ipsius, sicut contingit cum quis propter ludum aut studium non audit sacrum ; & concomitanter tantùm, ut si quis statuat non audire sacrum, vel propter pluviam, vel propter laborem itineris, & deinde ne maneat otiosus, dum tempus adimplendi præceptum instat, det operam ludo vel studio. Hoc præmisso sit E

§. I.

Statuitur prima conclusio.

DIco primò, actum qui est causa vel occasio omittendi, etsi ex sua specie & objecto sit bonus, vitiari ex omissione, & esse peccatum : actum verò qui nullatenus in omissionem influit, sed ad illam merè per accidens & concomitanter se habet, nisi aliàs malus sit, peccatum non esse, nec ex omissione, cui per accidens conjungitur, vitiari. 113

Hæc conclusio communis est apud Theologos, & adeò certa, ut solâ explicatione indigeat. Sit ergo casus, quòd aliquis propter desiderium & aviditatem studendi omittat missam, dicimus quòd studium illud est malum ; quia quamvis de se bonum, vitiatur, dum est ratio volendi aliquid malum, nimirum missæ omissionem : sicut eleemosyna, quamvis de se bona & honesta, vitiatur dum movet hominem ad turtum; & universaliter bona intentio ex prava electione vitiatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus. Si verò postquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut consimilem causam, decrevit non interesse sacro, tunc tempore quo urget præceptum audiendi missam, studeat, vel in aliquo honesto opere se exerceat, dicimus quòd opus illud non vitiatur : quia suppositâ aliâ voluntate omittendi missam, materialiter & per accidens se habet ad ejus omissionem, & nullo modo in eam influit; aliàs si omnis actus concomitans omissionem, ex illa vitiaretur, sequeretur illum, qui statuit non audire sacrum, debere tunc omnem alium actum quantumvis ex se honestum suspendere, & manere otiosum; quandoquidem si aliquem exerceret, in ipso peccaret. *Disp. 6. art. 1.*

Dices : D. Thomas qu. 2. de malo art. 1. ad 7. ait : *illoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc fiat quando non debet, quando scilicet homo aliqua facere tenetur.* Ergo ex D. Thoma, omne opus de se cum adimpletione præcepti incompossibile, exercitium tempore quo debet præceptum adimpleri, ex malitia omissionis vitiatur. 114

Confirmatur ratione D. Thomæ : Omne tale opus fit de tempore indebito : Ergo vitiatur ex circumstantia temporis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Tale opus fit tempore quo homo tenebatur facere aliud : Ergo fit tempore indebito.

Respondeo D. Thomam intelligendum esse de opere laudandi Deum de facto impediente observantiam præcepti affirmativi, & in omissionem influente ; non verò de opere quod licet ex se sit incompossibile cum observantia præcepti, de facto tamen eam non impedit, nec ullo modo in ejus omissionem influit. 115

Ad confirmationem distinguendo Antecedens : fit tempore indebito, negativè & materialiter, concedo Antecedens : contrariè aut privativè & formaliter, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam licèt studium v. g. tunc non debeatur, in quo consistit esse negativè indebitum, & exerceatur tempore quo instat præceptum audiendi missam, ac proinde tempore indebito materialiter, non tamen sit tempore indebito formaliter

formaliter & privativè ; quia ſtudium illo tempore non prohibetur ratione ſui, ſed ratione omiſſionis, & quatenus cauſa eſt omittendi, cùmque in caſu poſito in omiſſionem non influat, conſequens ſit quòd non prohibeatur, ſubindeque quòd non fiat tempore indebito privativè & formaliter.

Inſtabis: Præcipiens auditionem ſacri, prohi-
116 bet omne cum illa incompoſſibile : At ſtudium factum tempore, quo urget præceptum audiendi Miſſam, cum auditione ſacri incompoſſibile eſt : Ergo tunc prohibitum eſt.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Omne incompoſſibile, de facto impediens, & de facto in omiſſionem influens, concedo Majorem : non impediens, nec influens de facto in omiſſionem, nego Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

Quæres, An poſſit aſſignari certa regula ad dignoſcendum quando nam actus, qui conjunctus eſt cum omiſſione, ſit cauſa vel occaſio illius, & quando ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habeat?

117 Reſpondeo, quòd ſi opera cum obſervantia præcepti incompoſſibilia ſupponant in voluntate firmum & efficax decretum ſeu propoſitum non obſervandi præceptum, tunc merè per accidens & concomitanter ad ejus omiſſionem ſe habent ; quia cùm ſupponant cauſam ſufficientem omiſſionis, prædictum ſcilicet voluntatis propoſitum, in eam de facto non influunt : dummodo tamen determinatio illa voluntatis ita parùm diſtet ab executione, ut non ſit veriſimile quod mutabitur ; ſi enim tam longè ab executione diſtet, ut ſit ſpes aliqua probabilis quòd voluntas eam revocabit, tunc opus cum obſervantia præcepti incompoſſibile, poteſt in ejus omiſſionem influere, & ab ea vitiari. Ex quo

118 Interes primò, Eum qui prope horam duodecimam, in qua inſtabat præceptum audiendi ſacrum, ſe ſomno dedit, poſt firmum omittendi propoſitum, non peccare ſe ſomno tradendo : quia in tam brevi tempore nulla eſt ſpes mutandi propoſitum, ſed eſt certò perſeveraturum moraliter, ac proinde ſomnus non cenſetur tollere potentiam moralem adimplendi præceptum, ſed abſolutam ſuppon ere.

119 Inferes ſecundò, Clericum navigantem, poſt decretum efficax nunquam recitandi horas canonicas in tota navigatione, peccare mortaliter projiciendo Breviarium in mare: quia in tam longa temporis mora, quâ navigatio menſuratur, poſſet retractare propoſitum, & eſt veriſimile quòd illud mutaret ; per projectionem verò Breviarij neceſſitatur ad omiſſionem præcepti, quàmvis mutet propoſitum, & per conſequens hujuſmodi projectio eſt cauſa omiſſionis. Idem dicẽdum eſt de eo, qui ducit uxorem poſt votum caſtitatis, etiamſi anteà ſtatuiſſet non ſervare votum: quia ſimiliter ille mutare potuiſſet propoſitum, & per matrimonium quodammodo neceſſitatur ad plures actus oppoſitos voto.

120 Inferes tertiò, Eum qui poſt propoſitum non reſtituendi, diſtrahit bona quæ reſtituenda erant, peccare ea diſtrahendo : tum quia utitur alienis bonis, domino invito, quod eſt intrinſecè malum : tum etiam quia potuiſſet retractare propoſitum non reſtituendi, & eſt veriſimile quòd mutaſſet : per diſtractionem verò bonorum, impoſſibilem reddidit eorum reſtitutionem.

A Inferes quartò, Eum qui vovit ſtudere tempo- 121
re quo domi occupatus non eſt, teneri ex voto ad ſtu dendum, durante firmo propoſito omittendi ſacri auditionem : quia ſtudium cùm peccatum non ſit, ſed opus honeſtum, eſt materia congrua voti.

Inferes quintò, Non peccare ludentes cum eo, 122
qui poſt firmum decretum non audiendi ſacrum ſe ludo dedit: nam, ut patet ex dictis, talis homo ludendo non peccat, eò quòd ludus in tali caſu in omiſſionem Miſſæ non influat, ſed ad eam merè per accidens & concomitanter ſe habeat: Ergo nec alij cum eo ludentes, & in ludo cum eo
B participantes; eatenus enim illi peccarent, quatenus ad illius peccatum concurrerent, quod in tali caſu non accidit.

§ II.

Secunda concluſio ſtabilitur.

DIco ſecundò, Actum ex ſe bonum, aut indiffe- 123
rentem, ex quo cauſatur omiſſio, unam tantùm ſpecie malitiam moralem habere, ſumptam ex omiſſione quam cauſat, & ex contrarietate ad virtutem qua prohibetur omiſſio. Eſt contra Henricum, & Gabrielem, quibus ex Recentioribus ſubſcribunt Suarez hîc diſp. 3. ſect. 3. num. 4. & Granado diſp. 3. ſect. 3. num. 22. aſſerentes actum
C qui eſt cauſa omiſſionis, duplicem habere malitiam ſpecie diverſam; unam ex omiſſione quam cauſat, & alteram oppoſitam illi virtuti à qua procederet actus, ſi malam omiſſionem non cauſaret: v. g. ſtudium cauſans omiſſionem ſacri, non ſolùm eſſe contra religionem, quâ præcipitur auditio Miſſæ, ſed etiam contra ſtudioſitatem, quæ inordinatum ſtudendi amorem regulare & moderari debet.

Noſtra tamen concluſio communis eſt apud 124
Doctores, & facilè poteſt ſuaderi. Qui omittit ſacrum propter ſtudium, non magis peccat, quàm peccaret, ſi manendo otioſus abſque tali actu ipſum omitteret, ut videtur per ſe notum : Sed ſi
D omitteret ſacrum abſque tali actu per ſolam otioſitatem, committeret unicum peccatum, ſcilicet contra virtutem religionis : Ergo & qui omittit ſacrum propter ſtudium, ſolùm contra virtutem religionis peccat, non verò contra virtutem ſtudioſitatis.

Confirmatur : Ex contraria ſententia ſequitur 125
illum qui omittit ſacrum, teneri in confeſſione explicare motivum quod habuit omittendi, an ſcilicet omiſerit illud ad ſtudendum, ludendum, vel ad ſomno & otio indulgendum : Sed hoc eſt contra communem Theologorum ſententiam, & fidelium praxim, qui nunquam hæc motiva explicant in particulari, ſed ſolam omiſſionem præcepti: Ergo &c. Sequela patet : nam juxta Tridentinum tenetur homo in confeſſione aperire numerum peccatorum, & omnes circumſtantias ſpeciem mutantes : Sed diverſa illa motiva, ex quibus omiſſio ſacri procederet, eſſent diverſæ circumſtantiæ finis ſpeciẽ mutantes : Ergo teneretur homo illa in particulari in confeſſione explicare.

Probatur ſecundò concluſio: Si ob aliquam ra- 126
tionem ſtudium eſſet in eo caſu contra ſtudioſitatem, maximè quia rectitudine hujus virtutis careret; nam cùm bonitas & malitia non poſſint in eodem actu componi (ut in Tract. de moralitate actuum humanorum contra Cajetanum oſtendi- Diſp. 4. art. 1.

mus) eo ipso quòd studium est malum ex omissione sacri quam causat, non potest honestate morali studiositatis gaudere: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major continet præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, Minor verò suadetur. Audiens sacrum die festo ex motivo vanitatis, privat auditionem sacri rectitudine religionis, cùm tale motivum eam vitiet; & tamen auditio sacri contra religionem non est, nec contra præceptum Ecclesiæ; aliàs sic audiens illud violaret, & consequenter peccaret mortaliter, quod à nullo Theologorum admittitur: Ergo ex eo quòd studium omissionem causans, careat honestate morali virtutis studiositatis; non rectè infertur esse contra illam virtutem, & duplicem malitiam specie diversam habere, unam contra religionem, & alteram contra studiositatem.

A

B

§. III.

Solvuntur objectiones.

127 OBjicies primò: Omittens sacrum propter studium, hoc facit ex nimio affectu studendi: Sed ad virtutem studiositatis pertinet nimietatem in affectu studendi corrigere & moderari: Ergo qui omittit sacrum propter studium, facit contra virtutem studiositatis, & non solùm contra virtutem religionis; subindeque studium Missæ omissionem causans, duplicem habens malitiam specie diversam, unam contra religionem, & alteram contra studiositatem.

C

128 Confirmatur: Studere tempore indebito est contra studiositatem, cùm ob malam temporis circumstantiam possit contra hanc virtutem peccari: At studens tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, studet tempore indebito, ut de se patet: Ergo contra studiositatem delinquit.

129 Ad objectionem respondeo, nimietatem in affectu studendi duplicem esse; una est intra propriam materiam, quando scilicet quis studet rebus prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem superant; altera intra propriam materiam non est, sed ad aliam transfertur; ut quando quis studet, & à studio impeditur observantia præcepti spectantis ad materiam alterius virtutis: prima constituit vitium curiositatis, & per virtutem studiositatis corrigitur; secunda non à studiositate, sed ab illa virtute, cujus præceptum per studium impeditur, corrigi debet: & hujus conditionis est nimietas affectûs studendi, impediens sacri auditionem quando instat præceptum, quare non per studiositatem, sed per religionem corrigitur. Unde ad Confirmationem nego Majorem: circumstantia enim indebiti temporis est circumstantia extranea respectu studij, quia studium per se nullum tempus determinatè excludit; & ideò prohibere hanc circumstantiam, non est munus studiositatis, sed alterius virtutis, cujus præceptum per studium impeditur: sicut non pertinet ad justitiam prohibere circumstantiam sacrilegij, vel scandali, quibus potest vitiari justitiæ actus (aliàs peccaret contra justitiam qui redderet debitum uxori cum scandalo, vel qui in loco sacro redderet) sed ad virtutem religionis & charitatis: quia scilicet hujusmodi circumstantiæ non continentur intra propriam materiam justitiæ, sed ipsi extraneæ sunt.

D

E

130 Objicies secundò: Qui propter studium transgreditur præceptum audiendi sacrum, constituit in studio rationem ultimi finis, diligendo illud plùs appretiativè quàm Deum, qui est auctor illius præcepti: Sed diligere hoc modo studium, & quamlibet rem creatam, est speciale peccatum oppositum virtuti charitatis, quæ præcipit diligere Deum ut finem ultimum, & prohibet constituere hujusmodi finem in aliqua creatura: Ergo in illo actu est duplex malitia specie diversa, alia contra religionem, & alia contra charitatem.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: Cùm enim aversio à Deo ut ultimo fine sit generalis conditio consequens omnia peccata mortalia, non dat actui peccaminoso specialem malitiam contra charitatem, nisi à peccante expresè & directè voluta sit; quòd nunquam aut raro contingit. 131

Objicies tertiò: Actus qui fit quando non debet, independenter à quocunque malo effectu malus est: Sed actus studendi tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, fit quando non debet; dictat enim ratio ut talis actus tunc non fiat: Ergo independenter ab omissione sacri est malus, subindeque malitiâ alterius speciei à malitia omissionis. 132

Respondeo distinguendo Majorem: Actus qui fit quando non debet, independenter à quocumque malo effectu est malus, si independenter ab ipso effectu fiat quando non debet, concedo Majorem: si in hoc quod est fieri quando non debet, dependeat ab ipso effectu, nego Majorem. Unde cum studere tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, ideò præcisè fiat quando non debet, quia studere tunc est causa omissionis sacri, tale studium non potest intelligi vitiatum independenter ab omissione, neque aliunde præterquàm ab omissione habere malitiam. 133

Objicies ultimò: Studium causans omissionem sacri, caret rectitudine studiositatis quam debet habere; non enim stat bonitas moralis cum malitia morali simul cum eodem actu, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus: Ergo est peccatum non solùm contra religionem, ratione omissionis sacri quam causat, sed etiam ratione sui contra studiositatem; & consequenter duplicem habet malitiam specie diversam. 134 *Disp. 4. art. 1.*

Respondeo distinguendo Antecedens: Caret rectitudine præceptâ, nego Antecedens: rectitudine non præceptâ, concedo Antecedens, & nego Consequentiam, quia solùm carentia rectitudinis præceptæ peccatum est; præcepto autem studiositatis non mandatur bonitas moralis actûs, sed substantia actûs simul cum circumstantijs intra propriam materiam debitis: sicut præcepto audiendi sacrum non mandatur moralis bonitas auditionis sacri, sed solùm substantia auditionis, cum circumstantijs debitis intra propriam materiam, alias qui audiret sacrum ex fine inanis gloriæ, præceptum Ecclesiæ violaret: quod nullus docuit. 135

Vel secundò respondeo distinguendo Antecedens: Studium causans omissionem sacri, caret rectitudine studiositatis, ratione oppositionis cum illa, nego Antecedens: ratione oppositionis indirectæ cum alia virtute, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Itaque ad bonitatem moralem studij requiritur conformitas cum regulis studiositatis directè, & indirectè negatio difformi- 136

mitatis cum præceptis aliarum virtutum : unde A poteſt ſtudio talis bonitas moralis non convenire, vel ratione contrarietatis cum regulis ſtudioſitatis, vel ratione difformitatis cum regulis aliarum virtutum : quando primo modo non convenit, malitia contra ſtudioſitatem reperitur in actu ſtudij ; quando autem ſecundo modo, eſt in tali actu negatio bonitatis moralis virtutis ſtudioſitatis, non verò malitia contra hanc virtutem.

137 Dices : Bonitas moralis ſtudioſitatis conſiſtit in conformitate cum regulis illius : Ergo ſi ſtudium in illo caſu eſt conforme tali regulæ, gaudet bonitate morali ſtudioſitatis ; & ſi non conformatur illi, eſt malus malitiâ oppoſitâ tali virtuti. B

Reſpondeò primò, Bonitatem moralem petere formalem conformitatem actûs cum regula; ut autem actus malus non ſit, ſufficere materialem conformitatem, quia hæc ſola præcipitur. Cæterùm quando ſtudium influit in omiſſionem culpabilem, eſt ſolùm materialiter conforme regulæ ſtudioſitatis, & ideò nec eſt bonum bonitate morali ſtudioſitatis, nec malus malitiâ illi oppoſitâ.

Vel ſecundò reſpondeo, Ad bonitatem moralem ſtudioſitatis requiri conformitatem cum regula illius directè, & de connotato negationem difformitatis cum præceptis aliarum virtutum : unde licèt voluntas ſtudendi ſit in caſu allato conformis regulis ſtudioſitatis, non gaudet tamen honeſtate morali illius, quia eſt difformis regulæ religionis.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

138 EX dictis intelliges. Actum qui eſt cauſa omittendi, & ipſam omiſſionem, non ſolùm unum ſpecie, ſed etiam numero peccatum moraliter reputari; niſi aliàs actus qui eſt cauſa omittendi, ex ſua ſpecie & objecto ſit malus; unde in confeſſione non eſt neceſſe explicare actum ex quo cauſatur omiſſio, ſi ex ſua ſpecie & objecto non ſit malus, ſed ſufficit ipſam actûs debiti omiſſionem declarare.

Patet hoc corollarium : Nam ita ſe habent actus qui eſt cauſa omittendi, & ipſa omiſſio, ſicut actus interior voluntatis, & actus exterior ab eo cauſatus : vel ſicut imperium, & actus imperatus : Atqui actus interior & exterior non ſunt duo numero peccata, ſed ex illis unum numero peccatum in genere moris conſurgit, quod in interiori incipit, & in exteriori conſummatur, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum viſum eſt : item imperium & actus imperatus, v.g. intentio & electio, moraliter loquendo unum tantùm E numero peccatum cenſentur ; quia ubi ſunt multa propter unum, præſertim in moralibus, non cenſetur eſſe niſi unum, ut docet D. Thomas in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 1. his verbis : *Contingit eſſe actus plures ſecundùm quod ad genus naturæ referuntur, qui tamen ſunt unum ſecundùm quod in genere moris conſiderantur; ut patet in eo qui furatur, quia omnes actus ejus qui ad finem furti ordinantur, peccatum ſunt, cum malâ intentione fiant; qui poſſunt valdè multi eſſe, & tamen omnes computantur ut unum peccatum; quia non habent rationem peccati, niſi ſecundùm quod per unam voluntatem in unum perverſum finem ordinan-*

Diſp. 7. art. 2.

tur. Ergo actus qui eſt cauſa omittendi, & ipſa omiſſio, unicum numero peccatum moraliter reputantur.

Ex quo inferes, quòd licèt actus, qui eſt cauſa omittendi, materialiter & in eſſe phyſico cõmiſſio ſit, utpote actus realis & poſitivus; formaliter tamen & in eſſe moris, ſeu in ratione peccati, non debet dici commiſſio, ſed omiſſio. Ratio eſt, quia ut jam oſtendimus, prædictus actus conſtituit unum peccatum cum omiſſione : Sed peccatum per omiſſionem conſtitutum, abſolutè eſt peccatum omiſſionis, & non commiſſionis : Ergo & actus qui eſt cauſa omittendi, moraliter & in eſſe peccati conſideratus, non eſt commiſſio. Unde ſi abſolutè de prædicto actu quæratur, an ſit omiſſio vel commiſſio ? congruè reſpondebitur eſſe commiſſionem, & non omiſſionem. Si autem inquiratur quodnam peccatum ſit ? reſpondendum eſt, eſſe peccatum omiſſionis, & non commiſſionis. 139

ARTICULUS IV.

An omittens ex cauſa voluntaria, peccet non ſolùm quando apponit cauſam, ſed etiam quando de facto omittit ?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur. C

SUPPONIMUS tanquam certum, quòd omittens actum debitum peccat, cùm voluntariè apponit cauſam omiſſioni culpabili, etiamſi de facto non ſequatur omiſſio, v.g. ille qui horâ matutinâ ſomno ſe tradit, prævidens quòd non evigilabitur uſque ad veſperam, ſubindeque quòd ſacrum omittet, peccat cùm voluntariè ſomno ſe tradit, etſi fortè poſteà contingat ipſum ab aliquo evigilari, & ſacrum non omittere. Nam voluntas expreſſa omittendi actum debitum verè eſt peccatum, etiamſi defacto non ſubſequatur omiſſio : ſicut voluntas furandi, vel occidendi peccatum eſt, D quamvis de facto nec furtum, nec homicidium ſequatur : Ergo pariter voluntas interpretativa aut virtualis omittendi actum debitum, peccatum erit, quàmvis nõ ſequatur omiſſio de facto. Atqui (ſubſumo) qui dat cauſam omiſſioni culpabili, virtualiter & interpretativè vult omiſſionem : Ergo peccat cùm dat cauſam omiſſioni culpabili. Unde ſolùm difficultas eſt, an etiam peccet quando de facto ponitur ipſa omiſſio : cùm enim interdum non ſit tunc ſui compos, & careat uſu rationis & libertatis, ut patet cùm quis inſtante præcepto audiendi Miſſam, dormit, vel ebrius eſt; videtur eſſe incapax peccandi, & ipſa omiſſio non videtur poſſe eſſe in ſeipſa formaliter peccatum; ſed duntaxat in ſua cauſa, in qua eſt voluntaria. Ita ſentiunt ex antiquis D. Bonaventura, Alenſis, Major, Paludanus, & ex Recentioribus Curiel, Vazquez, Granado, & alij. Nihilominus

Dico : Omiſſio in ſomno contingens, verè imputatur ad culpam, tempore quo inſtat præceptum, & non ſolùm eſt effectus peccati. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, quibus ſubſcribunt Suarez, Valentia, Salas, Lorca, & plures alij. 140 141

Probatur primò concluſio authoritate Divi Thomæ, qui eam pluribus in locis docet, præſertim 2. 2. quæſt. 79. art. 3. ad 3. his verbis : *Dicunt quidam*

quidam quòd tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum & incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum: quia dato quòd excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, (affert in exemplum aliquem qui ferò se inebriavit, & non potest surgere ad matutinas, ut debet) *non omitteret: unde patet quòd præcedens incbriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est, quòd omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.* Quibus verbis S. Doctor non solùm conclusionem nostram expressit, sed etiam rationem fundamentalem ipsius insinuavit. Nam ut aliquid sit in se formaliter peccatum, sufficit quòd indirectè & in sua causa liberum & voluntarium sit: Sed omissio sacri contingens in somno, indirectè & in sua causa voluntaria est; cùm supponamus omittentem, quando se somno dedit, illam prævidisse: Ergo illa in se formaliter peccatum est, subindeque omittens non solùm peccat quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit, etsi tunc dormiat, & sui compos non sit. Minor & Consequentia patent: Major autem, in qua est difficultas, variis exemplis declaratur & suadetur. In primis enim pollutio nocturna in somno contingens, licèt non sit in se formaliter libera & voluntaria, quia tamen est libera & voluntaria in sua causa, puta in turpi cogitatione, vel in tactu impudico, aut alio consimili actu, peccatum est, ut docet S. Thomas 3.p quæst. 80. art. 7. Item si quis voluntariè se inebriet, aut somno committat, prævidens quòd in ebrietate vel in somno faciet homicidium, non solùm peccat quando dat causam, sed etiam quando de facto occidit, quamvis tunc nullam habeat libertatem formalem: quia scilicet talis occisio in sua causa libera & voluntaria est: unde si occidat Clericum, manet excommunicatus, ut docent Glossa in cap. *Mulieres*, de sentent. excommunic. Paludanus in 4. distinct. 18. quæst. 3. art. 2. Sylvester verbo *excommunicatio*, num. 3. & alij. Similiter si virgo eo animo se inebriet, aut somno committat, ut ebria vel dormiens à viro defloretur, non solùm peccat quando se inebriat, vel somno committit, sed etiam in ipsa defloratione; cùm per illam amittat irreparabiliter virginitatem, quę extra matrimonium non nisi per peccatum amittitur, ut docet S. Thomas 2.2. qu. 152. art. 3. & in 4. dist. 33. qu. 3. art. 1. Denique quando aliquis peccat ex ignorantia, actus peccati est solùm indirectè voluntarius, & in sua causa, nempe in ignorantia: Ergo ad peccatum sufficit voluntarium indirectum & in causa.

142 Confirmatur: Non plus voluntarij requiritur ad peccandum, quàm ad merendum, vel ad validè recipiendum aut conficiendum Sacramentum: Sed ad merendum, & ad recipiendum aut conficiendum validè Sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in causa: Ergo & ad peccandum. Major patet: Minor probatur quoad primam partem. Martyr in instanti mortis meretur coronam martyrij, aut saltem in eo instanti in quo vulnus lethale recipit, in quo tamen multoties potest esse privatus rationis usu ex inflicto vulnere, ex eo autem meretur, quia voluntariè sustinuit tibi vulnus illud infligi: Ergo ad merendum sufficit voluntarium indirectum & in causa. Quoad secundam partem etiam suadetur: Si aliquis habeat intentionem suscipiendi baptismum, & eâ non retractatâ incidat in amentiam, & sic baptizetur, validum recipiet Sacramentum, & verè baptizatus erit. Item Sacerdos, qui animo celebrandi accedit ad altare, & mente distractus, ac sine advertentia, verba consecrationis profert, verè conficit Sacramentum, ut communiter docent Theologi; & nihilominus illa prolatio non est formaliter libera in se, sed tantùm virtualiter vel in causa, quia libertas formalis nequit esse sine formali advertentia: Ergo ad validè recipiendum vel conficiendum Sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in causa.

Probatur secundò conclusio ex duplici absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia. 143 In primis enim si omittere sacrum tempore somni ex causa voluntaria, non esset in se formaliter peccatum, sed duntaxat peccati effectus, non esset etiam peccatum velle sic omittere, & talem omissionem desiderare: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet. Sequela Majoris probatur. Effectus peccati, qui in ipsis peccata non sunt, sed tantùm in sua causa, licitè possunt desiderari; licet enim mulieri, quæ per adulterium concepit, desiderare partum, quamvis ut effectus peccati adulterij, & peccatum in illo. Item licet ei, qui contra Ecclesiæ præceptum comedit carnes, feriâ sextâ, desiderare nutriri ex illis & augeri, quàmvis hujusmodi nutritio & augmentatio sint effectus comestionis peccaminosæ: Ergo si omissio sacri, tempore somni ex causa voluntaria contingens, non sit in se formaliter peccatum, sed tantùm effectus peccati, licitè desiderari poterit.

Deinde, Si talis omissio non esset in se formaliter peccatum, sed tantùm in sua causa, non esset necessarium illam in confessione explicare, sed sufficeret exprimere causam ex qua secuta est: At hoc dici nequit, cùm sit contra communem usum & pœnitentium timoratæ conscientiæ, & prudentum Confessariorum, qui de hujusmodi omissionibus externis, post manifestationem affectuum, solent interrogare pœnitentes: Ergo &c. 144

Probatur tertiò conclusio: Si esset lata excommunicatio adversùs eos, qui non audiunt Missam in die festo, nullus eam incurreret propter solam volitionem non audiendi, nec propter solam causæ appositionem, sed tantùm quia tempore quo obligat præceptum, non poneret actum debitum, seu non audiret sacrum: Ergo cùm excommunicatio incurratur propter peccatũ completum, consummatum & perfectum, tunc esset formaliter & completè peccatum omissionis, non verò quando voluntariè poneretur causa illius. 145

Denique suaderi potest conclusio: Iste actus, *Volo omittere sacrum in die festo, cùm fuero somno aut ebrietate correptus*, malus & peccaminosus est: Ergo & ipsa omissio sacri, in somno aut ebrietate voluntaria contingens, peccaminosa erit. Antecedens est certum: Consequentia verò probatur. Bonitas & malitia actûs voluntatis dependet ex objecto, seu ex re volita; unde repugnat aliquem actum voluntatis habere malitiam, nisi res directè vel interpretativè volita, mala sit: Sed objectum hujus actûs, *Volo omittere sacrum in die festo, cùm fuero somno aut ebrietate correptus*, est ipsa omissio sacri, in somno aut ebrietate voluntaria contingens; 146

gens:

gens: Ergo ſi talis actus ſit malus & peccaminoſus, ipſa quoque omiſſio facti in ſomno aut ebrietate voluntaria contingens, mala & peccaminoſa erit, ſubindeque peccatum, & non ſolùm peccati effectus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

147 OBjicies primò: De ratione actualis peccati eſt libertas actualis: At omiſſio in ſomno eveniens, non eſt actualiter libera: Ergo nec actuale peccatum. Major videtur certa: quia peccatum eatenus eſt peccatum, quatenus eſt voluntarium & liberum: Ergo nequit eſſe actuale peccatum ſine libertate actuali. Minor autem probatur multipliciter. Primò, Illud eſt actualiter liberum, quod eſt actu in hominis poteſtate quoad eſſe & non eſſe: At omiſſio in ſomno non ſic ſubjacet hominis poteſtati: Ergo non eſt actu libera. Secundo, Abſque actuali judicio rationis non ſtat actualis libertas: At in ſomno non eſt actu judicium rationis: Ergo nec eſt libertas actualis. Tertiò, Libertas non convenit intrinſecè omiſſioni exteriori, ſed extrinſecè per denominationem ab actu interiori voluntatis intrinſecè libero: At in ſomno nullus exiſtit actus voluntatis interior, intrinſecè liber: Ergo nec omiſſio exterior eſſe poteſt actu libera per denominationem extrinſecam.

148 Reſpondeo diſtinguendo Majorem: De ratione actualis peccati eſt libertas actualis in ſe vel in cauſa, concedo Majorem: in ſe ſemper, nego Majorem: ut enim in prima probatione concluſionis oſtendimus, & varijs exemplis declaravimus, ut aliquid ſit formaliter & actualiter peccatum, ſufficit quòd indirectè & in ſua cauſa voluntarium ſit & liberum. Similiter diſtinguo Minorem: Omiſſio in ſomno eveniens non eſt actualiter libera in ſe, concedo Minorem: in ſua cauſa, nego Minorem. Ad cujus primam probationem, quatenus diſtinctioni traditæ obſtare poteſt, reſpondeo veram eſſe Majorem de actu libero in ſe, falſam autem de libero ſolùm in cauſa; ad hoc enim ſufficit fuiſſe in hominis poteſtate ponere & non ponere cauſam, etſi cauſa ſemel poſita non ſubſit ejus poteſtati quoad eſſe & non eſſe: cùm enim hæc impotentia ex cauſa homini libera & voluntaria oriatur, obſtare nequit actualiter libero in cauſa, etſi obſtet actualiter libero in ſe.

Ad ſecundam probationem diſtinguo Majorem: Abſque actuali judicio rationis non ſtat actualis libertas, in ſe, concedo Majorem: actualis libertas in cauſa, & per denominationem ab illa, nego Majorem; ad hunc enim modum libertatis ſufficit præceſſiſſe judicium indifferens ad liberam volitionem cauſæ: & conceſſâ Minori, diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris.

Ad tertiam, conceſſâ Majori, diſtinguo Minorem: In ſomno nullus exiſtit actus interior voluntatis exiſtentiâ phyſicâ, concedo Minorem: exiſtentiâ morali, nego Minorem, & Conſequentiam. Nam licèt actus voluntatis, quo fuit volita cauſa omiſſionis, non exiſtat phyſicè in ſomno, exiſtit tamen moraliter, quatenus priùs extitit, & retractatus non eſt, & ab illo ſic exiſtente denominatur omiſſio peccaminoſa & libera per denominationem extrinſecam.

149 Inſtabis: Ex hac doctrina & ſolutione ſequitur omiſſionem contingentem in ſomno, ſolùm eſſe peccaminoſam in cauſa, non verò in ſeipſa: Sed hoc non eſt dicendum, aliàs incideremus in ſententiam quam impugnamus, cùm Adverſarij non negent talem omiſſionem eſſe peccatum in cauſa, ſed tantùm in ſeipſa: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Eatenus aliquid eſt peccatum, quatenus eſt voluntarium: Ergo ſi omiſſio contingens in ſomno non ſit voluntaria in ſe, ſed in ſua cauſa, non erit peccaminoſa in ſe, ſed tantùm in ſua cauſa.

150 Reſpondeo diſtinguendo ſequelam Majoris pro ſecunda parte; Sequitur eſſe peccaminoſam ſolùm in cauſa, non verò in ſeipſa, à ſe, concedo ſequelam: non verò in ſeipſa, à cauſa denominante, nego ſequelam Majoris; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Magnum igitur inter noſtram & Adverſariorum ſententiã diſcrimen intercedit: Adverſarij enim taliter docent omiſſionem eſſe peccaminoſam in cauſa, quòd denominatio peccati ſiſtat in cauſa, nec tranſeat à cauſa ad omiſſionem in ſe, ſecundùm quod à ſtatu intra cauſam diſtinguitur: nos verò non ita, ſed dicimus denominationem peccati non ſiſtere in cauſa, ſed tranſire ad omiſſionem in ſe, hoc eſt, quatenus à cauſa diſtinguitur; non ita quòd ipſi in ſe conveniat malitia a ſe, ſed quòd ipſi conveniat malitia in ſe, dependenter a cauſa, in qua libera & voluntaria eſt.

151 Objicies ſecundò, & ſimul inſtabis contra præcedentem doctrinam: Non minor libertas requiritur ad peccandum, & demerendum, quàm ad merendum: Sed ad meritum non ſufficit libertas in cauſa, aliàs poſſet dormiens per actum quem ex cauſa voluntaria exercet, in ſomnis mereri: Ergo neque hujuſmodi libertas ſufficit ad peccandum.

152 Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minoremnam etiã ad meritum ſufficit libertas virtualis & in cauſa, ſi detur reſpectu actûs boni: David enim dum actu vulneravit lapide Philiſthæũ, actu meruit, etiamſi infixio illius vulneris non fuerit ei libera in ſeipſa, ſed tantùm in ſua cauſa, nempe in emiſſione lapidis; ſemel namque jacto lapide, non ampliùs fuit in poteſtate ejus Philiſthæũ non vulnerare. Eodémodo ſi quis dormiens exerceat in cauſa voluntaria actum circa bonum objectum nullâ circumſtantiâ vitiatum, & qui in vigilia fuerit per ſe intentus, ſatis probabile eſt poſſe talem actum denominari bonum & meritorũ extrinſecè à bonitate & merito ipſius cauſæ, ut innuit S. Thomas q. 28 de Veritate a. 3. ad 7. Si quis etiã ſe traderet ſomno, cum voluntate patiendi martyrium, & poſtea durante ſomno in odium fidei occideretur, tunc mereretur coronam martyrij, quia intentio illa moriendi pro Chriſto moraliter tunc perſeveraret, neque per ſomnum interrumperetur.

153 Objicies tertiò: Si ebrius aut dormiens ratione actûs præcedentis poſſit in ſomno & ebrietate peccato commiſſionis aut omiſſionis peccare, poterit etiam Sacerdos ebrius aut dormiens conficere Sacramentum, ſi ante ſomnum aut ebrietatem habuerit intentionem conſecrandi, & faciendi quod facit Eccleſia: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela probatur: Non minor requiritur libertas ad peccandum, quàm ad conficiendum Sacramentum: Ergo ſi libertas in cauſa ſufficiat ad peccandum, ſufficiet etiam ad validè conſecrandum: Sed verba conſecrationis

Digitized by Google

in ſomno prolata, ſunt libera in cauſa, ſi ante ſomnum præceſſit intentio conſecrandi; cùm illa in ſomno moraliter perſeveret, & per illum non interrumpatur moraliter, ut ex ſuprà dictis patet: Ergo &c.

154 Reſpondet Suarez tomo 3. in 3. p. diſp. 13. ſect. 3. concl. 1. negando ſequelam: quia (inquit) actio conficiens Sacramentum debet eſſe humana: prolatio autem verborum, à Sacerdote ebrio aut dormiente procedens, non eſt actio humana, quàmvis intentio ea proferendi ſomnum aut ebrietatem præceſſerit; & ideò verum Sacramentum non poteſt conficere.

155 Sed hic Author non loquitur conſequenter ad ſua principia: Primò, quia hic nobiſcum fatetur, quod quamvis homo in ſomno aut ebrietate rationis compos non ſit, poteſt tamen actionem exteriorem peccaminoſam efficere, & conſequenter humanam, ab interiori actu ante ſomnum aut ebrietatem habito, & in ſomno aut ebrietate moraliter perſeverante, imperatam: Ergo prolatio verborum ab ebrio aut dormiente facta, non ideò validum Sacramentum non conficit, quia actio humana non ſit, nec ab intentione præcedente ut effectus procedat.

156 Secundò, Quia tomo 2. de Religione lib. 1. de honeſtate voti cap. 10. docet quòd verba promiſſiva in ſomno aut ebrietate prolata, verum votum & obligationem inducunt, ſi ante ſomnum aut ebrietatem voluntas ſe illis verbis obligandi præceſſerit: Sed ut promiſſio obligatoria ſit, debet eſſe actio humana, & ab intentione obligationis inducendæ procedere: Ergo promiſſio exterior, facta in ſomno aut ebrietate, eſt actio humana, & moraliter procedit à voluntate ſomnum antecedente; & conſequenter prolatio verborum ſacramentalium, facta in ſomno aut ebrietate, humana actio eſſe poteſt, & ab intentione conficiendi Sacramentum, quæ ſomnum anteceſſit, moraliter procedere.

157 Ratio ergo cur verba à Sacerdote ebrio aut dormiente prolata, non poſſint verum Sacramentum conficere, etſi ante ſomnum aut ebrietatem intentionem illud conficiendi habuerit, ex voluntate Chriſti petenda eſt, qui licèt prolationem verborum voluntariam ſolùm in cauſa, ad dignitatem Sacramenti elevare potuerit, id tamen noluit: tùm ob reverentiam debitam Sacramentis tum etiam quia oportuit Sacramenta confici à miniſtro cum morali certitudine materiæ debitæ; in ſomno autem aut in ebrietate talis certitudo eſſe nequit: quamvis enim ante ſomnum, panem & vinum pro conficiendo Euchariſtiæ Sacramento prope ſe relinqueret, poſteà in ſomno exiſtens, aliam poſſet materiam applicare, & verba ſupra illam proferre. Ob hæc ergo & alia inconvenientia, etſi verborum prolatio, à dormiente aut ebrio facta, actio humana eſſe poſſit, ſubindeque ad Sacramentum ſufficere, de facto tamen ad hoc à Chriſto inſtituta & elevata non fuit.

158 Addunt Salmanticenſes hîc diſp. 5. dubio 6. §. 5. Sacramenta ex parte formæ conſiſtere in verbis, quæ formaliter ſunt verba humana: illa verò quæ dormiens ebrius, vel amens proferunt, non eſſe verba formaliter, defectu actualis ſignificationis, ſed duntaxat materialiter; ſicut verba prolata à pica, vel à pſittaco, & ideò non poſſe Sacramentum conficere. Ex quibus patet ſolutio argumenti propoſiti: Reſpondetur enim negando ſequelam Majoris: Ad cujus probationem dicendum eſt, non ideò verba à dormiente aut ebrio prolata, non poſſe Sacramentum conficere, quòd ſufficientem libertatem habere nequeant, ſed quia vel à Chriſto inſtituta & elevata non ſunt; vel quia defectu actualis ſignificationis, non ſunt formaliter verba, ſed tantùm materialiter.

159 Objicies quartò: Sequitur ex noſtra ſententia poſſe hominem juſtificari aut juſtum eſſe eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omiſſione: *Sed* hoc videtur abſurdum: Ergo &c. *Sequela* probatur: Ille qui voluntariè dedit cauſam omiſſioni culpabili, poteſt pœnitere eo tempore, quo ſequitur præcepti omiſſio, vel paulò antè, ſubindeque per pœnitentiam juſtificari: Ergo ſi tunc peccet mortaliter peccato omiſſionis, eodem temporis momento poterit eſſe juſtus, & peccare mortaliter, ſubindeque ſimul in gratia & in peccato exiſtere.

160 Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, illum, qui voluntariè dedit cauſam omiſſioni culpabili, non peccare peccato omiſſionis, ſi eo tempore quo ſequitur præcepti omiſſio, vel paulò antè, de cauſa omiſſioni culpabili data ipſum pœnituerit: quia retractatâ per pœnitentiam cauſâ effectûs peccaminoſi, & ejus voluntate, talis effectus, dum poſteà ſequitur, non eſt voluntarius, ſed potiùs involuntarius, ratione retractationis, & licnon eſt peccatum.

161 Dices cum Vazque: Demus hominem illum ſine pœnitentia obdormire, & in ipſo ſomno antequàm omiſſio peccaminoſa ſequatur, Deum illi gratiam infundere, & poſteà prædictam omiſſionem ſequi; in hoc ſaltem caſu ſequitur hominem illum juſtificari, aut eſſe juſtum eodem temporis momento quo peccat mortaliter exteriori omiſſione; cùm in tali caſu cauſam quam voluntariè dedit omiſſioni culpabili, per pœnitentiam non retractaverit.

162 Sed negatur ſequela. Ad cujus probationem reſpondetur ipſam gratiæ infuſionem, quæ fieret in ſomnis, fore tunc virtualem retractationem præcedentis voluntatis peccaminoſæ, quâ homo dedit cauſam omiſſioni culpabili, & ideò etiam in tali caſu omiſſionem ſecutam reddi ex vi hujus virtualis retractationis involuntariam, & per conſequens non eſſe peccatum.

163 Ex dictis in hoc articulo intelliges, quòd licèt culpa omiſſionis incipiat imputari eo tempore, quo quis liberè dat cauſam omiſſioni, completè tamen & perfectè non imputatur, niſi eo tempore, quo inſtat præceptum operandi, & omittitur actus debitus: ſicut licèt ille qui vult occidere aut mœchari, ſtatim in corde ſuo incipiat eſſe homicida aut mœchus, juxta illud Chriſti Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, jam mœchatus eſt eam in corde ſuo*, completè tamen & perfectè non cenſetur eſſe homicida, vel adulter, donec reipſa furtum vel adulterium commiſerit. Unde aliqui dicunt, quòd quando voluntariè ponitur cauſa omiſſionis culpabilis, eſt peccatum omiſſionis quoad affectum; cùm verò inſtante obligatione præcepti affirmativi omittitur actus debitus, tunc eſt peccatum omiſſionis quoad effectum. Ex quo facilè intelliges quid velit D. Thomas loco in prima probatione concluſionis adducto, dum negat peccatum omiſſionis incipere, quando aliquis ſe applicat ad actum illicitum, & incompoſſibilem

bilem cum illo ad quem tenetur: nam ibi non loquitur de peccato omissionis in affectu, sed in effectu. & de illo asserit non incipere nisi quando omissio actualiter ponitur; cum quo tamen stat quòd incipiat in affectu formali aut interpretativo, quando aliquis se applicat ad actum incompossibilem cum illo ad quem tenetur; & hoc satis insinuat ibidem, dum ait, *quòd omissio incipit imputari ad culpam quando est tempus operandi, propter causam tamen præcedentem ex qua omissio sequens redditur voluntaria*: si enim ex antecedenti volitione omissio est voluntaria, ex eadem etiam est culpabilis.

164 Si autem quæras, Quas omissiones velit quis implicitè & virtualiter, quando vult apponere causam? Respondetur eas tantùm velle censeri, quas in tali causa prævidere & præcavere poterat. Unde quàmvis quis suâ culpâ excommunicetur, aut mittatur in carcerem, vel capiatur ab infidelibus, aut incidat in infirmitatem, non est censendus velle omissionem audiendi sacrum, quæ inde sequitur, & posteà peccare non audiendo: licèt enim causæ talis omissionis fuerint voluntariæ, homo tamen moraliter non poterat, nec tenebatur eâ in talibus causis prævidere & præcavere, cùm hoc prudentiâ hominis superet. Si quis tamen die festo, qnando debet sacrũ audire, vellet ludere, vel dormire, aut sese inebriare, implicitè & virtualiter vellet omissionem sacri, quia eam in his causis poterat & tenebatur prævidere, ac præcavere: & idem est de omissione recitandi horas canonicas, quando Clericus projicit Breviarium in mare.

ARTICULUS V.

Vtrùm peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris?

165 CErtum & indubitatum est commissionem & omissionem, in esse phylico consideratas, specie & plusquàm specie inter se differre: habent enim se in hoc genere sicut affirmatio & negatio, & sicut ens & non ens, inter quæ nulla datur convenientia. Sed quia ea quæ sunt maximè diversa in esse naturæ, secundùm esse moris possunt ad eandem speciem pertinere; *sicut ad eandem speciem homicidij pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio, quàmvis actus sint specie differentes secundùm speciem naturæ*, ut ait S. Doctor hîc q. 72. art. 6. ideò quærunt Thologi utrùm peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris? v.g. an si medicus, cui incumbit ex officio cura infirmi, medicinas ei necessarias ex proposito omittat propinare ut moriatur, & ex proposito occidat propinando noxias, utrumque sit ejusdem speciei in esse moris, & pro eodem peccato homicidij reputetur? Negant Curiel, Zumel, Vazquez, Philippus à S. Trinitate, & quidam alij Recentiores: Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Alvarez, Martinez, Marcus à Serra, Salmanticenses, & alij. Cum quibus

166 Dico, Peccata commissionis & omissionis esse ejusdem speciei in genere moris, si ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant. Hæc est procul dubio mens S. Thomæ loco citato ubi ait: *Si loquamur de specie peccati omissionis & commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat ea quæ dare debet; & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & jejunia debita pratermittit.*

Idem colligitur ex illo percelebri Ambrosij effato, *si non pavisti* (nempe esurientem cùm id facere tenebaris) *occidisti*: his enim verbis S. Doctor non obscurè declarat esse ejusdem rationis & malitiæ, omittere dare cibum egeno extremè indigenti, ac ipsum occidere, & utrumque ad speciem homicidij pertinere.

Probatur etiam conclusio ratione, quam S. 167
Thomas loco citato insinuat. Actus humani & peccata habent speciem ex fine, ut patet ex art. 3. ejusdem quæst. & suprà quæst. 18. art. 4. Ergo si omissio & commissio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejusdem speciei in esse moris. Unde cùm duplex sit finis, operis scilicet, & operantis; & bonitas, vel malitia, sumpta ex fine operis, sit actui morali essentialis; quando commissio & omissio ordinantur ad eundem finem operantis, ejusdem speciei accidentalis sunt, licèt specie essentiali in ratione peccati distinguantur, ut patet si quis omissionem audiendi sacrum, & commissionem furti ordinet ad mœchiam, vel homicidium: quando autem ad eundem finem operis ordinantur, ejusdem sunt speciei essentialis in ratione peccati, & in genere moris, ut contingit quando commissio & omissio ad idem vitium secundùm speciem spectant.

Potest adhuc suaderi conclusio ratione desum- 168
pta ex eodem S. Doctore 2. 2. q. 79. art. 1. quæ potest sub hac forma proponi. Ita proportionaliter se habent in genere mali facere malum, & omittere bonum ex eodem motivo, putà furari, & non restituere, sicut in genere boni se habent facere bonum, & omittere ex eodem motivo oppositum malum: At hæc duo non constituunt distinctas moraliter species: Ergo neque illa debent eas constituere. Major constat ex paritate rationis. Minor verò probatur ex doctrina D. Thomæ loco citato. Facere bonum & omittere malum, sunt partes integrantes ejusdem justitiæ, juxta illud Psal. 33. *Diverte à malo, & fac bonum: Quorum utrumque* (ait S. Doctor) *requiritur ad perfectum actum justitiæ*: Sed partes integrales alicujus totius, quatenus tales sunt, non constituunt diversas species, sed spectant ad unam & eandem: sicut partes integrales domûs, quatenus in genere artificiali sunt, pertinent ad eandem speciem artefacti; & partes integrales pœnitentiæ, ut contritio, confessio, & satisfactio, ad eandem speciem Sacramenti: Ergo facere bonum, & omittere malum non constituunt diversas moraliter species, sed ad unam & eandem virtutis speciem pertinent.

Hæc ratio confirmari & illustrari potest exem- 169
plo motûs physici, quod à Salmanticensibus adducitur. Etenim adæquata ratio istius motûs duo includit, videlicet recessum seu fugam à termino à quo, & accessum ac prosecutionem termini ad quem; & licèt in hoc involvantur duæ mutationes, una ab esse ad non esse, & alia à non esse ad esse, non tamen constituunt duas species motûs, sed spectant ad unam & eandem, quæ incipit in recessu à termino à quo, & consummatur ac completur in accessu & consecutione termini ad quem; atque ita utramque mutationem ad sui plenam rationem requirit, & ex

Disp. 8. dub. 1. §. 3.

Digitized by Google

utraque tanquam ex partibus integralibus coaleſcit. Ita ſimiliter in moralibus, tam reſpectu virtutis, quàm reſpectu peccati, philoſophandum eſt: nam utrumque dicit motum à contrario in contrarium ſub eadem proportionali ratione; peccatum enim dicit motum à bono ad oppoſitum malum, virtus verò à malo ad contrarium bonum; unde utriuſque ſpecifica ratio, ſi adæquatè ſumatur, pertingere debet à ſuo termino à quo, uſque ad proprium terminum ad quem, totumque proceſſum, qui eſt ab uno in alium terminum, debet includere: Cùm ergo mali proſecutio fiat per peccatum commiſſionis, & receſſus à bono debito per peccatum omiſſionis; conſequens eſt, ut ſi utrumque hoc peccatum ex eodem motivo, ac proinde in ordine ad idem ſpecificativum procedat, utriuſque malitia ad eandem ſpeciem moraliter pertineat, & unicum moralem proceſſum conſtituat, in quo omiſſio ſeu fuga boni ſe habebit per modum termini à quo, & inchoativè, & commiſſio mali per modum termini ad quem, & formaliter, ac completivè; priùs enim eſt bonum deſerere, & deindè oppoſitum malum perpetrare.

Ex quo intelliges, Peccata commiſſionis & omiſſionis ex eodem motivo procedentia, non dici peccata ejuſdem ſpeciei in eſſe moris, ex eo quòd ſint partes ſubjectivæ unicam ſpeciem contrahentes (ſicut duo individua ejuſdem ſpeciei, puta homo albus & homo niger, conveniunt in ſpecifica ratione hominis, hæcque de quolibet eorum integrè prædicatur, quàmvis diſtinguantur inter ſe accidentaliter ratione albi & nigri) ſed quia ſe habent ut partes integrales, ex quibus unica in eſſe moris ſpecies peccati integratur, & coaleſcit, ſicut ex partibus integralibus pœnitentiæ unicum Sacramentum conſtituitur.

170 Contra hanc concluſionem in primis objiciunt Curiel & Vazquez hoc vulgare argumentum. Privatio & forma poſitiva ubicumque ſint, debent diſtingui pluſquam ſpecificè, imò nec analogicè poſſunt convenire in aliquo prædicato reali, cùm enti & non enti nihil poſſit eſſe commune: Ergo cùm malitia peccati commiſſionis ſit forma poſitiva, omiſſio verò ſit privatio, in nullo poterunt convenire, nec proinde eſſe ejuſdem ſpeciei.

171 Sed hoc argumentum probat quidem peccata commiſſionis & omiſſionis, logicè vel metaphyſicè loquendo, nunquam eſſe ejuſdem ſpeciei, imò neque ejuſdem generis, cùm poſitivum & privativum, in quocumque genere ſint, logicè loquendo in nullo conveniant, ſed differant ſicut eſſe & non eſſe, & ſicut affirmatio & negatio, inter quæ nulla datur univocatio aut convenientia: non tamen convincit peccata commiſſionis & omiſſionis non poſſe dici unius ſpeciei moraliter; quia ad hoc non requiritur quòd in aliquo prædicato ſuperiori univocè conveniant, ſed ſufficit quòd per modum partium quaſi integralium, unam totalem ſpeciem moraliter conſtituant, ut jam declaravimus.

172 Objiciunt ſecundò: Si peccata commiſſionis & omiſſionis ex eodem motivo procedentia eſſent ejuſdem ſpeciei, non neceſſe eſſet utrumque ſeorſim in confeſſione explicare, ſed ſufficeret quòd pœnitens diceret ſe peccaſſe peccato talis ſpeciei: Sed hoc videtur falſum: Ergo & illud. Minor videtur certa: Sequela autem Majoris probatur. In confeſſione ſufficit aperire numerum & ſpecies peccatorum, nec neceſſe eſt (juxta probabilem ſententiam) explicare circunſtantias quæ non mutant ſpeciem: Ergo ſi commiſſio & omiſſio, quando ex eodem motivo procedunt, non varient ſpeciem peccati, ſed unicum in eſſe moris peccatum conſtituant, non erit neceſſe explicare illas in confeſſione.

Huic argumento reſpondent Aravio, Montezino, & alij Recentiores, admittendo Sequelam, 173
ſuppoſito quòd prædicta peccata procedant ex eodem motivo, & ſuppoſitâ probabilitate illius ſententiæ, quæ dicit circunſtantias non variantes ſpeciem non eſſe neceſſariò in confeſſione detegendas. Sed hæc reſponſio non videtur tuta: ſi quis enim eo tempore quo urget præceptum charitatis, ejus actum omitteret, & ex eodem motivo Deum odio haberet, nequaquam confeſſioni ſatisfaceret, dicendo ſe peccaſſe ſemel aut bis contra præceptum charitatis, ſed teneretur explicare, an id feciſſet per actum odij, vel per ſolam omiſſionem amoris debiti. Unde meliùs reſpondetur, negando ſequelam: licèt enim juxta probabilem ſententiam circunſtantiæ intra eandem ſpeciem aggravantes non debeant neceſſariò in confeſſione explicari, benè tamen ea quæ non omninò ſe habent per modum circunſtantiæ, ſed ſpectant ad ipſam ſubſtantiam ſpeciei peccati, ut partes eam integrantes; unde cùm peccata commiſſionis & omiſſionis ex eodem motivo procedentia, ſe habeant ut partes integrales, ex quibus unica in eſſe moris peccati ſpecies conſtituitur, ut ſuprà oſtenſum eſt, debent neceſſariò ſeorſim in confeſſione declarari.

Ex dictis in hac diſputatione intelliges, peccatum ab Auguſtino lib. 22. contra Fauſtum cap. 27. 174
ſic rectè deſcribi: *Peccatum eſt dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Cùm enim in peccato duo ſint, nimirum actus humanus, qui eſt quaſi materiale illius, & malitia, quæ eſt ejus formale, primum explicatur per ly, *dictum, factum, vel concupitum*, quod complectitur omne peccatum; ſiquidem peccatum adæquatè dividitur in peccatum cordis, oris, & operis: ſecundum verò ſignificatur per illa verba, *contra legem Dei æternam.* Licèt enim peccatum immediatè contrarietur rationi, & legi naturali aut poſitivæ; quia tamen recta ratio, & leges omnes à lege æterna, quæ eſt divina ratio & ſapientia, ut radij à Sole, & rivuli à fonte promanãt, juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt*, peccatum dicitur potiùs contrarium legi æternæ, quâ rectæ rationi, aut legi naturali vel poſitivæ.

Docet autem S. Thomas hic qu. 71. art. 6. ad 1. quòd hæc definitio poteſt etiam comprehendere peccatum omiſſionis, illique accommodari: quod facies, ſi pro eodem in hac definitione accipias dictum & non dictum, factum & non factum, concupitum & non concupitum, prout iſta omnia dicunt carentiam actûs in ſubjecto debito. *Affirmatio enim & negatio* (inquit S. Doctor) *reducuntur ad idem genus; ſicut in Divinis genitum & ingenitum ad relationem, ut Auguſtinus dicit in 5. de Trinitate, & ideò pro eodem eſt accipiendum dictum non dictum, factum & non factum.*

* *
*

DISPU-

Digitized by Google

DISPVTATIO IV.

De Comparatione Peccatorum adinvicem.

Ad quæſtionem 73. Divi Thomæ.

EXplicatâ Peccatorum diverſitate, oportet ea comparare adinvicem, & tria breviter hîc diſcutere: Primum, utrum omnia peccata ſint inter ſe connexa? Secundum, an omnia ſint æqualia? Tertium, ſi æqualia non ſint, unde petatur eorum inæqualitas?

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum omnia peccata ſint connexa?

FAcilis eſt hujus quæſtionis reſolutio: unde breviter eam expediemus, & quæ docet S. Doctor hîc art. 1. exponemus.

Dico igitur, peccata non eſſe inter ſe connexa.

1 Colligitur ex Scriptura 3. Regum 15. ubi dicitur quòd David non declinavit ab omnibus quæ præceperat ei Dominus, *excepto ſermone Vriæ*, id eſt adulterio & homicidio, quod commiſit cognoſcendo Berſabeam, & occidendo Uriam.

Suadetur etiam ratione D. Thomæ, deſumptâ ex differentia quæ eſt inter eum qui peccat, & eum qui ſecundùm virtutem operatur: Intentio enim ejus qui agit ſecundùm virtutem, tendit ad unum, ſcilicet ad id quod eſt conforme regulæ rationis, quam præſcribit prudentia, ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, ut oſtendimus in tractatu de Virtutibus: intentio verò peccantis non tendit ad idem, ſed ad diverſa, nullam habentia connexionem; quia intentio peccantis non eſt recedere à ratione (hoc ſiquidem non eſt per ſe intentum ab operante) ſed tendere in bona appetibilia, à quibus vitia & peccata ſortiuntur ſpeciem; quæ bona nedum ſunt diverſa, ſed etiam quandoque inter ſe contraria: Ergo vitia & peccata non ſunt inter ſe connexa, ſed diſparata; & aliquando inter ſe oppoſita, ut avaritia & prodigalitas: unde ut notat D. Auguſtinus epiſt. 29. aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis aut voluptatis, amor pecuniæ.

D. 6. art. 2.

2 Adverte tamen, non negari in hac concluſione, plura peccata habere inter ſe connexionem: ſæpe enim unum diſponit ad aliud, & aliquo modo illud cauſat; ſicut ex ſuperbia naſcitur invidia, ex gula ſcurrilitas, immunditia, hebetudo mentis; ex luxuria cæcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, & alia quæ enumerat D. Gregorius *homil. 13. in Ezechiel.* & denique ex inani gloria oritur jactantia, hypocriſis, contentio, pertinacia, diſcordia, & alia quæ recenſet D. Thomas 2.2. *quæſt.* 152. *art.* 5. Quare non aliud intendimus in concluſione, quàm cum D. Thoma aſſignare diſcrimen inter virtutes, & vitia ac peccata, conſiſtens in eo quod omnes virtutes habent inter ſe neceſſariam connexionem; ſecùs verò omnia vitia & peccata, cùm nonnulla ſint inter ſe oppoſita.

A

B

C

D

E

3 Dices primò: Sicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, quod eſt amor Dei (cutpote qui Hieruſalem cœleſtem ædificat) ita omnia vitia & peccata conveniunt in eodem principio, nimirum amore ſui, qui ex D. Auguſtino *lib. 4. de civit. cap. 28.* ædificat civitatem Babylonis: Ergo ſicut omnes virtutes connectuntur, ita & omnia vitia & peccata.

4 Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 1. ad 3. *Quod amor Dei eſt congregativus, inquantum affectum hominis à multis ducit in unum: & ideo virtutes, quæ ex amore Dei cauſantur, connexionem habent. Sed amor ſui diſgregat affectum hominis in diverſa, prout ſcilicet homo ſe amat, appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & diverſa; & ideo vitia & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.* Addo quod amor Dei adhuc unit affectum hominis in eo quod dictatur à prudentia, & ſic in prudentia virtutes omnes connectit: quod non habet amor proprius reſpectu peccatorum & vitiorum.

5 Inſtabis: Ideo omnes virtutes ſunt connexæ, quia una non poteſt ſuum actum, perfectè ſaltem, exercere ſine aliarum conſortio: Sed pariter unum vitium non poteſt perfectè ſuum actum exequi ſine conſortio aliorum; nullus enim poteſt v. g. eſſe perfectè luxurioſus, niſi ſit prodigus, alias amore pecuniæ à luxuria retraheretur: Ergo vitia ſunt inter ſe connexa.

6 Reſpondeo nos jam dixiſſe, aliqua vitia & peccata eſſe connexa inter ſe, ſed non omnia, ſicut connexæ ſunt omnes virtutes; quamvis enim luxuria nequeat eſſe in ſuo ſtatu plenitſimo ſine prodigalitate, ob rationem aſſignatam, benè tamen ſine avaritia, imò cum illa non poteſt plenè reperiri.

7 Dices ſecundò: Jacobi 2. dicitur, *Quicumque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus*: Sed eſſe reum omnium mandatorum legis, idem videtur eſſe ac habere ſimul omnia peccata contra omnia legis præcepta: Ergo quicumque peccat in uno, omnibus peccatis ſubjicitur.

8 Reſpondeo hæc verba D. Jacobi diverſimodè à SS. Patribus intelligi & explicari. In primis enim juxta D. Thomam hîc art. 1. ad 1. *Qui peccat in uno factus eſt omnium reus*, quantùm ad averſionem & reatum pœnæ æternæ in quibus omnia peccata mortalia conveniunt; quicumque enim in uno peccat mortaliter, verè à Deo avertitur, & incurrit pœnam æternam, licèt omnia alia mandata obſervet. Secundò *factus eſt omnium reus*, quia per quodlibet peccatum mortale deſtruitur charitas, in quo tota lex omniſque virtus aliquo modo eminenter continetur, ut explicat Auguſtinus in Epiſtola ad Hieronymum. Tertiò *factus eſt omnium reus* per ingratitudinem, per quam redeunt aliquo modo omnia peccata præcedentia, ut docet S. Thomas 3. *p. qu.* 88. *art.* 1. Quartò *factus eſt omnium reus*, quia perdit aut ſuſpendit meritum præcedentium bonorum operum, ac impedit ſubſequentia opera meritoria, æquè bene ac ſi haberet omnia peccata.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Vtrum omnia peccata sint paria.

9 SIngulare Stoicorum paradoxum fuit, peccata omnia esse paria, omne delictum scelus esse nefarium; nec minùs delinquere eum, qui gallum gallinaceum, cùm opus non fuerit, quàm qui patrem suffocaverit; aut qui mendacium dixerit, quàm qui adulterium aut sacrilegium commiserit.

Fundamentum hujus erroris fuit, ut notat D. Thomas *hic art.* 2. quia Stoici considerabant peccatum ex parte aversionis tantùm, prout nimirum est recessus à ratione, sive ut dicit privationem rectitudinis rationis; unde existimantes nullam privationem posse suscipere magis & minus, posuerunt omnia peccata esse æqualia.

10 Hoc fundamentum convellit S. Doctor, notando duplex esse privationis genus: est enim quædam pura & simplex privatio, quæ consistit quasi in facto seu in corrupto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebræ privatio lucis; & hujusmodi privatio non suscipit magis aut minus, quia nihil relinquit de habitu oppositio; non enim minùs mortuus est aliquis primo aut secundo die, quàm post annum, cùm jam corpus est resolutum; & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quàm si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Alia est privatio, non simplex, sed aliquid retinens de habitu oppositio, quæ magis consistit in corrumpi, quàm in corrupto esse; sicut ægritudo, quæ ita privat debitâ commensuratione humorum, ut tamen ejus aliquid in subjecto remaneat; & talis privatio suscipit magis aut minus, inquantum magis aut minus relinquit de habitu oppositio; major enim est aut minor ægritudo, secundùm quod magis aut minus tollit de commensuratione humanorum. Cùm ergo peccatum (esto de formali dicat privationem, ut Stoici asserebant) non sit de primo genere privationum, sed de secundo; (ita enim privat debitâ commensuratione rationis, ut non totaliter ordinem rationis tollat) ex eo quòd sit privatio, non rectè negatur inæqualitas inter peccata.

11 Dices cum Vazquez, cui hæc ratio D. Thomæ displicet: Nullus est gradus bonitatis moralis aut rectitudinis in actu peccati: Ergo dicit privationem in facto seu corrupto esse, subindeque non potest suscipere magis aut minus. Consequentia patet ex dictis: Antecedens probatur. Si in actu peccati aliquis gradus bonitatis moralis remaneret, talis actus esset simul bonus & malus moraliter: Sed hoc dici nequit, ut contrà Cajetanum in tractatu de Moralitate actuum humanorum fusè ostendimus: Ergo in actu peccati nullus remanet gradus bonitatis formalis aut rectitudinis.

Disp. 4. Art. 1.

12 Respondeo quòd ut peccatum dicatur privatio in fieri, non oportet quòd aliquid bonitatis formalis remaneat in actu peccaminoso, sed sufficit quod rectitudinem radicalem seu aptitudinalem totaliter non corrumpat; ut patet exemplo ægritudinis, quod adducit D. Thomas; infirmitas enim, quamvis totam destruat sanitatem, & nihil ejus in parte infirma relinquat, nihilominus quia relinquit vitam, quæ est radix sanitatis, dicitur privatio in fieri seu corrumpi. Cùm ergo pariter peccatum, licèt diminuat naturalem inclinationem ad bonum honestum (in qua rectitudo radicalis & aptitudinalis voluntatis consistit) eam tamen totaliter non tollat seu destruat, ut docet S. Thomas *infrà qu. 65. art. 2. & quæst. 2. de malo, art. 11.* potest dici privatio rectitudinis seu bonitatis in fieri. Quòd autem hæc solutio & interpretatio menti S. Doctoris conformis sit, patet ex eo quod concludit, quòd si privatio quam importat peccatum, removeret totam rectitudinem, peccatum destrueret seipsum, quia non remaneret substantia actûs, & affectio agentis: hoc enim non sequeretur, etsi à subjecto removeret omnem rectitudinem & bonitatem formalem, sed solùm si omnem rectitudinem radicalem, & aptitudinalem tolleret, quia hæc, ut diximus, consistit in naturali inclinatione ad bonum honestum, quæ non potest totaliter destrui seu extingui, nisi ipsa natura rationalis penitùs destruatur, ut docet idem sanctus Doctor locis citatis.

13 Dices: D. Thomas de ea privatione in præsenti loquitur, in qua juxta Stoicorum opinionem peccatum actuale pro formali consistit: At hæc non est privatio solius rectitudinis radicalis voluntatis, sed etiam formalis & actualis, ut defendunt ferè omnes qui opinionem illam tuentur: Ergo D. Thomas non solùm de prima, sed etiam de secunda privatione loquitur.

14 Respondeo concedendo totum: non negamus enim D. Thomam de utraque privatione loqui, sed solum contendimus ipsum ex prima inferre secundam, & probare illam esse tantùm privationem in fieri seu corrumpi, non verò in facto seu corrupto esse; quia illa quæ est ejus radix & origo, omnem rectitudinem radicalem & aptitudinalem voluntatis non removet: quæ illatio legitima est, ut patet exemplo ægritudinis, quod D. Thomas adducit; rectè enim infertur ægritudinem esse tantùm privationem sanitatis in fieri seu corrumpi, quia non totaliter destruit vitam, quæ est radix sanitatis.

15 Quærunt hîc aliqui, utrum non solùm in peccatis quæ jure naturali prohibentur, sed etiam in illis quæ solo jure positivo vetantur, detur inæqualitas in gravitate & malitia? Ratio dubitandi est; quia S. Thomas 3. contra gent. capit. 139. hanc videtur constituere differentiam inter illa quæ ab intrinseco sunt mala, & ea quæ sunt tantùm mala, quia jure positivo prohibita, quod in primis potest dari inæqualitas in malitia, non verò in secundis. Sibi enim hoc argumentum objicit: *Si alicui statuatur à Iudice limes quem non transgrediatur, nihil refert apud Iudicem, sive parum, sive multum fuerit transgressu: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longiùs progrediatur: ex quo igitur regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transierit.* Et respondet: *Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos à Iudice positos transire: nam virtus est secundùm se bonum, unde virtutem transgredi est secundùm se malum; & ideo oportet quod magis à virtute recedere sit majus malum: transgredi autem terminum à Iudice positum, non est secundùm se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quod si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis, sed solùm in his quæ sunt per se: non enim sequitur, si album est musi-*

Digitized by Google

muſicum quòd magis album ſit magis muſicum ; ſequitur autem, ſi album eſt diſgregativum viſûs, quòd magis album ſit magis diſgregativum viſûs. Similia habet quæſt. 2. de Malo, art. 9. ad 4. ubi eidem argumento duas adhibet ſolutiones, & in 2. ait : *Vel aliter dicendum quòd in his, quæ non ſunt mala, niſi quia prohibita, qui præceptum non ſervat, totaliter privat id ad quod tenetur : ſed in his quæ ſunt mala per ſe , & non ſolùm quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum , & ideo tantò graviùs peccatur, quanto plus de eo tollitur.*

16 Nihilominus dicendum eſt, non ſolùm in peccatis quæ jure naturali prohibentur , ſed etiam in his quæ tantùm ſunt mala , quia jure poſitivo prohibita, verè reperiri inæqualitatem in gravitate & malitia , & omnia non eſſe paria. Hæc aſſertio eſt communis, & eam tuentur omnes interpretes divi Thomæ (excepto Conrado , qui *hic art.* 2. propter teſtimonia D. Thomæ jam adducta videtur docere oppoſitum) deſumiturque ex articulo ſecundo hujus quæſtionis, ubi S. Doctor de omnibus peccatis , nullâ factâ exceptione, aſſerit poſſe eſſe inter ſe inæqualia ; & ratio , quâ ibi utitur, de omnibus omnino convincit ; ſicut & alia quam habet loco citato ex libro tertio contra gentes, ubi ſic diſcurrit : *In omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commenſuratione conſiſtit, quantò magis à debita menſuratione recedituv , tantò majus erit malum ; ſicut ſanitas conſiſtit in debita commenſuratione humorum, & pulchritudo in debita proportione membrorum : veritas autem in commenſuratione intellectûs vel ſermonis ad rem. Patet autem quòd , quantò eſt major inæqualitas in humoribus , tantò eſt major infirmitas : & quanto eſt major inordinatio in membru, tantò eſt major turpitudo ; & quantò magis à veritate receditur , tantò eſt major falſitas ; non enim eſt tam magna falſitas æſtimantis tria eſſe quinque , ſicut ejus qui æſtimat tria eſſe centum : bonum autem virtutis in quadam commenſuratione conſiſtit ; eſt enim medium ſecundùm debitam limitationem circunſtantiarum inter contraria vitia conſtitutum : quantò igitur magis ab hac harmonia receditur, tantò eſt major malitia.*

17 Deinde ſpecialiter oſtenditur illa peccata, quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt , poſſe eſſe inæqualia in gravitate & malitia : Illa enim poſſunt diverſas ſpecies peccatorum conſtituere ; alterius ſiquidem ſpeciei eſt jejunium violare, & laborare in die feſto, etiamſi utrumque ſit ſolùm contra jus poſitivum : at ſpecies cùm ſe habeant ſicut numeri , ſunt inter ſe inæquales : Ergo & peccata quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt.

18 Præterea, Gravitas peccati ſumitur ex oppoſitione ad virtutem, quam deſtruit , ut articulo ſequenti dicemus, adeoque, cæteris paribus, illud eſt majus peccatum , quod præſtantiori virtuti opponitur : Sed peccata, quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt, contrariantur multoties diverſis & inæqualibus virtutibus, v. g. comedere carnes die Veneris, abſtinentiæ ; & laborare in die feſto, aut celebrare ſine veſtibus ſacris religioni : Ergo hujuſmodi peccata in gravitate & malitia inæqualia ſunt.

19 Confirmatur : Graviùs peccat qui ſine licentia & neceſſitate comedit carnes in quadrageſima, quàm qui comedit lacticinia ; & qui celebrat ſine veſtibus & vaſis ſacris, & in loco non ſacro, quàm qui ſolùm ſine lumine celebrat ; & qui defert arma ad infideles , quàm qui extrahit reum ab Eccleſia : Sed hæc jure tantùm poſitivo eccleſiaſtico prohibita ſunt : Ergo in his, quæ ſolo jure poſitivo ſunt prohibita, reperitur inæqualitas in gravitate & malitia.

Advertendum tamen , quòd ſi leges humanæ 20
determinent modum virtutis indiviſibilem, tunc peccata contra eandem legem æqualia ſunt : unde omnes omiſſiones audiendi ſacrum, vel confitendi aut communicandi in paſchate, ſunt æquales, per ſe loquendo. Item contra præceptum jejunii æqualiter peccat qui bis vel pluries comedit : ideoque non oportet in confeſſione explicare in quo numero vel quantitate comeſtionis jejunium quis fregerit. ut docent Cajetanus 2. 2. *qu.* 147. *art.* 8. Sylveſter verbo *Jejunium qu.* 8. & Navarrus *in manuali cap.* 21. *num.* 14. Dixi *per ſe loquendo* , quia omiſſiones audiendi ſacrum, vel confitendi aut communicandi in Paſchate, & aliæ ſimiles, ratione actûs , qui eſt cauſa omittendi, poſſunt habere inæqualitatem : *ille* enim qui omittit ſacrum ut fornicetur , haud dubiè graviùs peccat , quàm qui illud omittit ut vacet ſtudio, ludo, aut venationi. Similiter licèt ad malitiam & gravitatem peccati illius ſacerdotis, qui celebrat non jejunus, per ſe nihil referat quòd parùm vel multùm ante celebrationem comederit, per accidens tamen poteſt aliquando ex hoc capite aggravari , ratione majoris irreverentiæ ; ut ſi quis ad ſacrificium accederet poſt nimiam potationem , vel poſt comeſtionem uſque ad crapulam, magis peccaret , quàm ſi parum comediſſet, aut bibiſſet ; quia tunc major fieret irreverentia Sacramento & ſacrificio.

Ad teſtimonia D. Thomæ , in ratione dubi- 21
tandi propoſita, Reſpondent Montezino, Alvarez, & alii, D. Thomam in præſenti mutaſſe ſententiam, vel modum dicendi melioraſſe. Sed melius reſpondetur, juxta doctrinam jam traditam, S. Doctorem loqui de his duntaxat peccatis, quæ ſunt contra leges poſitivas, modum virtutis indiviſibilem determinantes ; hæc enim, ut jam dicebamus , ſi ſint contra eandem legem per ſe loquendo æqualia ſunt.

Addo in primo teſtimonio potius fieri ſermonem de prædictis peccatis in ordine ad æſtimationem humani judicis, qui ſolùm conſiderat materialem & externam præcepti tranſgreſſionem, quæ poteſt in indiviſibili conſiſtere, quàm in ordine ad Deum , qui attendit ad formalem internam malitiam, quæ ex multis capitibus creſcere poteſt, ut patet ex his verbis quæ paulò antè ibidem habet : *Huic autem rationi videtur ſuffragari quod in humanis judiciis agitur : nam ſi alicui ſtatuatur limes quem non tranſgrediatur, nihil refert apud judicem, ſive multùm, ſive modicùm ſit tranſgreſſus : ſicut non refert ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum, an longiùs progrediatur* : Unde ex hoc teſtimonio ad ſummum poteſt deduci, aliqua peccata contra jus poſitivum conſiſtere in indiviſibili ex parte rei prohibitæ, aut ex parte exterioris tranſgreſſionis , quæ in humano judicio conſiderantur , non tantùm abſolutè, & ex omnibus aliis principiis quæ judex divinus attendit.

ARTI-

ARTICULUS III.

Unde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia?

22 SIcut in rebus aliis datur ratione perfectionis quædam quantitas & magnitudo, sive molis, sive virtutis, ita & in peccatis, ratione malitiæ & imperfectionis, proportionata magnitudo & quantitas virtualis invenitur, quæ peccati gravitas à Theologis communiter appellatur: quia scilicet sicut corpora inferiùs suâ gravitate feruntur, & à superiori loco removentur; sic rationalis creatura peccatis suis & eorum magnitudine, infra se miserè dejicitur, & à supremo bono separatur. Hæc autem gravitas seu malitia peccati duplex est, nempe essentialis, & accidentalis: de quibus breviter hîc agendum est, & explicandum unde earum inæqualitas desumatur. Unde

23 Dico primò, inæqualitatem essentialem peccatorum sumi ex objecto. Ita D. Thomas *hîc art. 3.*

Probatur: Quantitas seu gravitas essentialis peccati petitur ex eo, ex quo differentia ejus specifica sumitur: Sed hæc sumitur ex objecto, ut *Disp. 3. a. 4.* in tractatu de moralitate actuum humanorum fusè ostendimus: Ergo & illa. Unde tantò aliquod peccatum secundùm suam essentiam & speciem est gravius, quantò objectum circa quod versatur est pejus: quia *gravitas peccatorum* (inquit S. Doctor) *differt modo, quo una ægritudo est aliâ gravior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum, per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus, secundùm convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quòd tantò gravior est ægritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principij: sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est; unde oportet etiam quòd peccatum sit tantò gravius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; & ideo quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius: objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supràdictis patet; & ideò secundùm diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis.* Ex quo

24 Infertur primò, peccata contra Deum (qualia sunt ea quæ opponuntur virtutibus Theologicis, religioni & pœnitentiæ) esse omnium gravissima; & deinde ea quæ sunt contra substantiam hominis, ut homicidium; & ultimò ea quæ sunt contra res externas hominis, ut furtum. Ratio est, quia res exteriores sunt propter ipsum hominem tanquam propter finem, & homo propter Deum. Ita S. Thomas in calce ejusdem art. 3. & qu. 2. de malo art. 10. ubi sic discurrit: *Gravius peccatum dicitur ex suo genere, quod majori bono virtutis opponitur: unde cùm bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata quæ sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia, & hujusmodi, secundùm suum genus sunt reputanda gravissima. Inter*

A *peccata autem quæ sunt in proximum, tantò aliqua sunt aliis graviora, quantò majori bono proximi opponuntur: maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidij, quod tollit actualem hominis vitam; & peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ hominis in potentia, quia est inordinatio quædam circa actum generationis humanæ: unde inter omnia peccata, quæ sunt in proximum, gravius est homicidium secundùm suum genus: secundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & hujusmodi peccata carnalia: tertium autem locum tenet furtum, rapina, & hujusmodi, per quæ in exterioribus bona læditur proximus.*

Inferes secundò cum eodem S. Doctore *hîc art. 4.* illud peccatum esse gravius simpliciter & 25
B secundùm speciem, quod opponitur virtuti præstantiori; quia habet objectum in ratione objecti pejus, & magis rationi repugnans: nam virtus & vitium ipsi contrarium respiciunt eandem materiam; differunt verò formaliter in ratione objectorum, qui in illa materia, in qua virtus ponit æqualitatem & commensurationem cum ratione, vitium hujusmodi æqualitatem destruit, & ponit oppositam incommensurationem; & licut prædicta materia constituitur in ratione objecti specificativi virtutis per prædictam commensurationem, ita per oppositam incommensurationem constituitur formaliter in ratione objecti vitii & peccati. Ex quo fit, quod
C sicut inæqualitas & incommensuratio, quam ponit vitium in illa materia, non est minor quam oppolita commensuratio & æqualitas, quam ponit virtus; ita prædictum objectum non minùs dissonat rationi in esse objecti vitii, & ut attingibile est per actum peccati, quam consonat illi in ratione objecti virtutis, & ut est attingibile per actum bonum: si igitur in hac ratione fuerit melius, & ideirco specificè nobiliorem virtutem, consequens erit ut in illa priori sit pejus, tribuatque speciem gravioris peccati.

Confirmatur: Peccatum quod contrariatur perfectiori virtuti, ex sua specie habet corrumpe-
D re & destruere majus bonum, cum destruat & corrumpat medium ipsius virtutis: Ergo ex sua specie est gravius & deterius peccatum.

Pro pleniori hujus corollarii intelligentia, & 26 multorum argumentorum solutione, quædam breviter observanda sunt, quæ fusè expendunt Salmanticenses *disputat. 9. dubio 4. §. 2.* In primis admittendum est, quod cum dicimus illud peccatum esse gravius secundùm suam speciem, quod opponitur perfectiori virtuti, intelligendum est de oppositione secundùm objectum primarium & principale talis virtutis: si enim peccatum opponatur perfectiori virtuti, solùm quo-
E ad objectum secundarium, non ideo erit gravius, ut patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, ut tendit in objectum primarium, nempe Deum, sed ut fertur in objectum secundarium, scilicet proximum, non est gravissimum omnium peccatorum. Unde Divus Thomas 2. 2. quæst. 39. art. 2. docet schisma, quamvis opponatur charitati, esse minus peccatum quàm sit infidelitas; & in tertio argumento sibi objicit: *Majori malo minus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in 8. Ethic. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas: Ergo schisma est majus peccatum*

quam

quàm infidelitas. Cui objectioni sic respondet : *Ad tertium dicendum quòd contra duo objecta unum principale, scilicet contra proximum, quod est materia circa quam, & alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati quantum ad hoc quod est materia, quæ est finis quem objectum habet. Sed quia Deus est finis quem objectum habet, & non materia circa quam : & hoc sit peccata sunt materia circa quam charitatis, sed contra Dei quod opponitur charitati, quasi sui principalis objecti, non est simile.*

27 Secundò advertendum est, peccatum quod opponitur inferiori virtuti, si includat etiam oppositionem cum superiori virtute, ratione hujus inclusionis posse superare illud quod majori virtuti opponitur : unde adulterium, quod castitati opponitur, secundùm suam speciem gravius est, quàm furtum, quod opponitur justitiæ, quamvis hæc sit perfectior virtus quam illa; quia in adulterio, simul cum oppositione ad castitatem, claudit oppositio ad ipsam justitiam.

28 Tertiò observari debet, quod peccata inter quæ fit comparatio, habere debent eundem modum oppositionis ad virtutem, ita quod aut utrumque opponatur illi contrariè, aut utrumque privativè, subindeque utrumque sit peccatum commissionis, vel utrumque omissionis : si autem unum sit commissionis, quod opponitur contrariè, & aliud omissionis, quod opponitur tantùm privativè, valde probabile est, quod etiamsi hæc posterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen esse minus quam illud, quia diversus iste modus oppositionis non parum eorum mutat gravitatem. Unde probabiliter dici potest, peccatum homicidii, quod justitiæ opponitur, esse gravius secundùm suam speciem, quam omissionem sacri, quæ opponitur religioni; quamvis religio sit perfectior quàm justitia. Ex his præcipua adversæ sententiæ fundamenta solvuntur. Ad majorem tamen claritatem

29 Objicies primò : D. Thomas infra quæst. 84. art. 4. ad 1. ait : *Non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.* Et 2. 2. qu. 142. art. 3. docet quod intemperantia est gravius peccatum quàm timiditas; & nihilominus fortitudo, cui timiditas opponitur, est major virtus quam temperantia, ut asserit idem S. Doctor *supra quæst. 66 art. 2. & 2. 2. quæst. 125. art. 12. & qu. 5. de Virtut. art. 3.* Ergo vitia illa & peccata non sunt pejora, quæ præstantioribus virtutibus opponuntur.

30 Ad primum respondeo D. Thomam per vitia principalia non intelligere graviora secundùm malitiam, sed capitalia, sic dicta, quia sunt veluti capita & fontes ex quibus alia derivantur; & velle solum, non esse necessarium, quod illa directè opponantur virtutibus principalibus, cùm avaritia sit vitium capitale, & tamen opponatur liberalitati.

31 Ad secundum dicendum, D. Thomam solùm velle, quòd licet timiditas quantùm ad malitiam specificam & essentialem, desumptam ex proprio & formali objecto, sit gravius peccatum intemperantiâ, ista tamen accidentaliter, ratione circumstantiarum quæ se tenent tam ex parte objecti, quàm ex parte operantis, maximè verò ex ratione voluntarii, quæ in ea major est ac intensior, illam in malitiæ gravitate excedat; unde cum loco citato ex 2. 2. ait : *Vitium potest esse gravius, quam dicitur : uno modo ex parte materiæ vel objecti, alio modo ex parte [illegible]* materiæ, vel objecti, non in ratione specificam & essentialem, sed [illegible] accidentalem, [illegible] circumstantiis ob, &c.

Dices : Timiditas, quia [illegible] 32
intra suum genus [illegible] mortale, ex [illegible] cattum in [illegible] peccata ex his quæ [illegible] ex proprio genere [illegible] fornicatione, adulterio & hujusmodi. Ergo intemperantia ex objecto, & non [illegible] tantùs, est vitium seu peccatum [illegible] timiditas.

Respondent aliqui negando Antecedens, 33
quantum ad primam partem : existimant enim quod timiditas potest esse peccatum mortale, si materia sit gravis, puta si quis propter metum mortis, vel tormentorum, neget fidem, vel tradat civitatem. Sed hæc solutio non probatur : quia, sit *Val. q. 143. art. 3. dub. 4.* rectè dicunt Salmanticenses, neque timiditas, neque aliud peccatum fortitudini oppositum, præcisè intra suum genus habet quod repugnet charitati, neque est contra bonum Dei aut proximi (quod est de ratione mortalis peccati, sed consistit in sola inordinatione circa passiones irascibilis; sicut gula consistit in dicta ratione pravorum concupiscentiæ : Ergo licet hæc propter hanc rationem non attingat extra suum genus ad rationem mortalis, ita nec illa. Unde

Melius cum iisdem Authoribus, & aliis D. 34
Thomæ Discipulis respondetur, negando secundam partem Antecedentis : nam etiam peccata intemperantiæ opposita, ut subsistunt præcisè intra genus intemperantiæ, non habent pertingere ad gravitatem peccati mortalis, licet dicam est de peccatis contra fortitudinem. Si enim ratio tradita in peccatis fortitudini oppositis vim habet, eò quod in tanta inordinatione passionum irascibilis, à fortiori idem convincere debet in peccatis oppositis temperantiæ, cùm secundum quod ei duriùs ac opponuntur, plenè in deordinatione passionum concupiscibilis, nec charitati sive quoad bonum Dei, sive quoad bonum proximi, repugnant. Unde quod peccata contra castitatem, aut contra aliam partem temperantiæ, sint ex suo genere mortalia, convenit illis ex eo quod simul cum oppositione ad temperantiam includant oppositionem ad justitiam, vel ad alias virtutes temperantiæ perfectiores; ut de adulterio perspicuum est, cum in eo fiat injustitia conjugi & de rapto ac raptu, in quo fit injuria virgini, aut parentibus; & de incestu, in quo fit irreverentia sanguini, quod pietati repugnat. Idem dicendum de fornicatione, quæ etiam habet aliquid injustitiæ admixtum, cùm per illam fiat injuria proli nascituræ, inquantum debita educatio & institutio ipsius impeditur. *Neque obstat* (inquit S. Doctor 2. 2. qu. 154. art. 2.) *si aliquis fornicando positionem proximam prolis de educatione : quia id quod cadit sub lege determinata, judicatur secundùm id quod communiter accidit, & non secundùm id quod in singulari casu potest accidere.*

Dices : Saltem in peccatis contra naturam nulla 35
reperitur injustitia; cùm nulla ibi expectetur proles, cujus educatio possit impedi.

Respondeo primò in peccatis contra naturam aliquam speciem injustitiæ includi: cum præter illa obstent generationi prolis, ad quam semel humanam naturam à institutum est: tum etiam quæ per illa ordo naturæ violatur, subindeque & naturæ, & ejus authori maxima irrogatur injuria. Unde D. Thomas 2.2. qu. citatâ art. 12. ad 1. ait *quòd in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Secundò dici potest, quod licet hujusmodi peccata, non includant specialem oppositionem ad justitiam strictè sumptam, habent tamen oppositionem ad aliquid aliius virtute, quia opponuntur ipsi bono speciei humanæ, & naturali ordini communi ad quem virtutes ordinantur, & qui a Deo immediate procedit. A B

36 Objicies secundò: Respectu ejusdem virtutis non semper illud peccatum est majus, quod opponitur perfectiori actui ipsius virtutis: Ergo nec respectu diversarum illud erit semper gravius, quod contrariatur virtuti nobiliori. Consequentia videtur perspicua à paritate rationis: Antecedens probatur. Diligere inimicos ex charitate, perfectior actus est quam diligere amicos; juxta illud Matth. 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Diligite inimicos vestros, &c.* Unde egregiè Tertullianus ad Scap. cap. 1. *Jubemur diligere inimicos, quoque & orare pro eis qui nos persequuntur; ut hac sit perfecta & propria bonitas nostra, non communis; amicos enim diligere commune est,* C *inimicos autem, solorum Christianorum*; & tamen odium inimici, minus est peccatum, quàm odium amici: Ergo non semper illud peccatum est majus, quod opponitur perfectiori actui alicujus virtutis.

37 Confirmatur: Eidem virtuti & secundùm eundem actum opponuntur distincta & inæqualia peccata; v. g. liberalitati, cujus actus est dare quod oportet, oppenitur per excessum peccatum prodigalitatis, quæ dat plusquam oportet; & per defectum peccatum avaritiæ, quæ dat minus quàm oportet: Ergo major vel minor gravitas horum peccatorum non sumitur ex oppositione ad virtutem. D

38 Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum est ex doctrina D. Thomæ 2.2. qu. 27. art. 7. dilectionem amici, quatenus est ex parte objecti, perfectiorem actum esse dilectione inimici: *Quia amicus* (inquit S. Doctor) *& melior est, & magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni; & propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens, melior est, unde & ejus oppositum est deterius.* Ex parte verò rationis diligendi, dico dilectionem inimici aliquo modo præeminere dilectioni amici: *primò quia dilectionis amici* (prosequitur S. Thomas) *potest esse alia ratio quàm Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio: secundò quia* E *supposito quòd interdum propter Deum diligatur fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ autem ad remotiora extenditur, fortiori usque ad difficiliora indiget: sicut virtus ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora objecta extenditur &c.* Hæc autem excellentia ex parte solius rationis diligendi non convincit ad majorem malitiam actûs oppositi: quia oppositio odii proximi cum charitate, non est directa & per se respectu rationis formalis diligendi, quæ est divina bonitas, sed respectu boni creati, quod debemus in proximo non odisse, quodque est objectum secundarium charitatis.

Ad confirmationem dicendum est, quod duo peccata eidem actui virtutis, [illegible] 39 ludi est secundùm speciem gravius, [illegible] a virtute distat, & cum illa majorem habet [illegible] de in peccatis oppositis [illegible] tas majus peccatum est avaritia, quam prodigalitas: quia cùm ad liberalitatem magis pertineat dare, quam retinere, nimium retinere quod est avaritiæ, longius ab illa distat quam nimium dare, quod est prodigalitatis. Quæ est ex præcepta doctrina S. Thomæ 2.2. qu. 118. art. 3. alibique [illegible]

Ut autem cognoscatur, quænam [illegible] 40 caris, quæ secundùm excessum & defectum [illegible] fectum eidem virtuti opponuntur, [illegible] beat cum illa contrarietatem, observandum est cum S. Thoma qu. 2. de Malo, art. [illegible] dari aliquas virtutes, quæ principaliter ordinantur ad refrenandum & compescendum [illegible] tum; quasdam verò quæ principaliter [illegible] & confirmandum deserviunt. Primi generis sunt temperantia, castitas, humilitas, mansuetudo, & aliæ hujusmodi, præsertim quæ passiones concupiscibilis moderantur: secundi verò perseverantia, fortitudo, magnanimitas, & similes; maximè quæ [illegible] passiones irascibilis. Illis ergo virtutibus, quæ primariò ordinantur ad refrenandum, & compescendum, dissimilius est & magis repugnans peccatum secundùm excessum: ut temperantiæ & castitati magis repugnant intemperantia & luxuria, quam insensibilitas, [illegible] magis dissimilis est superbia, quam [illegible]: è contra verò virtutibus, quæ sunt [illegible] dum & impellendum, magis [illegible] & magis repugnant peccata [illegible] quam secundùm excessum. Unde fortitudini magis repugnat timiditas, quam audacia, & sic de aliis.

Objicies tertiò: Sæpè virtuti [illegible] 41 ponitur peccatum veniale, & [illegible] perfectæ peccatum mortale: Sed quodcumque peccatum mortale superat in gravitate specifica quodcumque veniale: Ergo [illegible] non est gravius quod perfectiori virtuti [illegible] Major probatur: Veritas seu veracitas, quæ ad partem intellectualem pertineat, [illegible] est temperantiâ, quæ in appetitu sensitivo residet; & nihilominus mendacium illi oppositum, [illegible] est ex genere peccatum veniale, plura verò peccata opposita temperantiæ sunt mortalia. Ergo virtuti perfectiori interdum opponitur peccatum dumtaxat veniale; virtuti verò minus perfectæ, peccatum mortale.

Respondeo primò negando Majorem. Ad 42 cujus probationem dicendum [illegible] perantiam non habere quòd sint mortalia ex sola oppositione ad ipsam temperantiam [illegible] à ostendimus, sed quia simul includunt oppositionem ad justitiam quæ est perfectior [illegible] veritas, aut veracitas.

Respondeo secundò quòd cum D. Thomas 43 comparat peccata [illegible], & [illegible] ora, quæ nobiliori [illegible] intelligi supposito quòd [illegible] dant: sicut in habitibus intellectu [illegible] nobiliori, qui habet nobiliu objectu [illegible]

quòd eodem modo, hoc est vel scientificè, vel opinative, uterque procedat, si enim unus habitus procedat modo scientifico, & alter opinativo, quamvis hic posterior versetur circa nobiliorem materiam, non tamen erit perfectior, quia habet diversum & imperfectiorem modum procedendi: unde cùm peccatum mortale & veniale habeant longè diversum modum procedendi (mortale enim ponit inordinationem circa finem, veniale solùm circa media) quamvis veniale contrarietur nobiliori virtuti, non ideo erit gravius quàm mortale.

44 Dico secundò, inæqualitatem accidentalem in peccatis, sumi ex circumstantiis non mutantibus speciem.

Probatur: Inæqualitas accidentalis in peccatis sumi debet ex his quæ se habent accidentaliter ad actum in esse moris spectatum: Sed circumstantiæ non mutantes speciem accidentaliter se habent ad actus humanos in esse moris spectatos: sunt enim veluti quædam illorum accidentia eos afficientia, v. g. in furto, hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ, sed quòd sit magnum vel parvum, se habet per modum circumstantiæ & accidentis: Ergo inæqualitas accidentalis in peccatis, sumitur ex circumstantiis non mutantibus speciem, sed intra eandem speciem aggravantibus. Videantur quæ diximus in tractatu de Moralitate actuum humanorum disp. 3. art 2.

45 Quæritur hic aliqui, an peccatum quod ex objecto, & secundùm speciem, est minùs grave, possit ratione circumstantiarum adeò crescere in malitia, ut superet vel adæquet peccatum ex objecto gravius? Est autem sermo de circumstantiis aggravantibus intra eandem speciem, quia de circumstantiis quæ speciem peccati mutant, dubium non est, quin ratione earum peccatum ex objecto levius, possit superare aliud gravius ex objecto, ut si furto, quod ex suo objecto est levius quàm rapina, superaddatur circumstantia loci sacri, quæ transfert illud in speciem sacrilegii, majus peccatum erit, quàm rapina.

Pro resolutione hujus difficultatis advertendum est, dupliciter nos posse loqui de peccatis, metaphysicè scilicet, considerando eorum essentiam, speciem, & quidditatem; & moraliter, judicando de illis secundùm prudentis æstimationem & appretiationem. Hoc posito

46 Dicendum est primò, quòd si loquamur de gravitate peccatorum metaphysicè, peccatum ex objecto levius, quantumcumque malitia ipsius crescat ratione circumstantiarum aggravantium intra eandem speciem, nequit superare vel adæquare peccatum gravius ex objecto. Ratio est, quia nulla forma quæ essentialiter est constituta in gradu inferiori, quantumcumque intra suum gradum & speciem crescat, potest pertingere ad gradum formæ essentialiter superioris; aliàs talis forma amitteret proprium gradum essentialem, & seipsam destrueret v. g. nigredo, quantumcumque intendatur, nunquam pertinget absolutè loquendo ad perfectionem albedinis; nec actus humilitatis, vel temperantiæ, ad perfectionem actûs religionis, aut charitatis: Sed malitia peccati levioris ex objecto, essentialiter est constituta in gradu inferiori: Ergo quantumcumque intra suam speciem crescat, nunquam pertinget, metaphysicè loquendo, ad malitiam peccati ex objecto gravioris. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo, art. 8. in corp. ait quòd *semper major est gravitas, quæ est ex peccati specie, quam quæ est ex circumstantia speciem non constituente.*

Dicendum est secundò, si loquamur de gravitate peccati moraliter, & de illa judicemus secundùm viri prudentis æstimationem & appretiationem, peccatum ex objecto levius, potest ratione circumstantiarum intra eandem speciem ita crescere, ut adæquet vel superet gravitatem peccati ex specie & objecto gravioris. 47

Probatur: Nam in communi hominum æstimatione, & secundùm judicium viri prudentis, occidere mille vitos, aut deprædari bona totius reipublicæ, censetur peccatum simpliciter gravius, & majori pœnâ puniendum, quàm aliquod perjurium, aut blasphemia, licèt ista ex objecto & specie sint graviora.

Confirmatur & illustratur hoc exemplo: Licèt aurum ex sua specie, & physicè loquendo, sit majoris valoris & perfectionis, quàm argentum; in individuo tamen potest ita multiplicari quantitas argenti, ut moraliter loquendo, & secundùm æstimationem hominum majoris sit valoris quàm parva quantitas, v. g. uncia auri. Ita ergo similiter, quamvis perjurium sit gravius ex sua specie, quàm homicidium, & semper sit tale, metaphysicè loquendo, moraliter tamen, & attentis circumstantiis, aliquod homicidium poterit esse absolutè gravius, & majori pœnâ dignum, quàm unum perjurium, puta si persona occisa sit maximæ dignitatis, vel utilitatis in republica, aut si plures occidantur, & aliunde perjurium ex inconsideratione, metu, & aliis circumstantiis allevietur, quamvis rationem peccati mortalis non amittat. 48

DISPVTATIO V.

De subjecto Peccatorum,

Ad quæstionem 74. Divi Thomæ.

COnsiderată essentiâ, & distinctione peccatorum, eorumque inæqualitate & gravitate, consequens est ut eorum subjectum investigemus, & in quibus potentiis formaliter & intrinsecè reliceant, breviter declaremus. Unde sit

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum non solùm in voluntate, sed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, sit formaliter & intrinsecè peccatum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

CErtum est, peccatum, utpote actum liberum & voluntarium, in voluntate ut in propria sede & principali subjecto & principio residere, juxta illud Augustini lib. 1. retract. cap. 9. *Voluntas est qua peccatur, & recte vivitur.* Unde tolùm est quæstio, an etiam in aliis potentiis, intellectu scilicet, 1

licet, appetitu, & membris ac ſenſibus externis, ut voluntatis motioni ſubjectis, peccata, quantùm ad malitiam formalem, ſubjectentur, vel actus illarum potentiarum, ſolùm extrinſecè ab actu voluntatis, à quo imperantur, mali & peccaminoſi denominentur? Pro reſolutione

2 Dico, plura peccata, etiam quantùm ad malitiam formalem, ſubjectari intrinſecè in intellectu, & in appetitu ſenſitivo, non verò in membris corporis, aut ſenſibus externis. Ita D. Thomas in hac quæſtione, ubi multoties repetit potentias appetitivas, non autem membra externa, eſſe ſubjectum peccati. Nec poteſt gloſſari de peccato, quantùm ad materiale; cùm in membris externis peccatum quantùm ad materiale reſidere non poſſit.

3 Prima pars, quam negant Alvarez & Curiel, aſſerentes malitiam moralem in ſolis actibus voluntatis intrinſecè reperiri, breviter ſuadetur ratione quam inſinuat D. Thomas hic art. 2. In illa potentia eſt actus malus, formaliter quâ talis, in qua eſt habitus malus à quo elicitur, & habitus bonus, cui contrariatur: At non ſolùm in voluntate ſunt habitus vitioſi, à quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipſis oppoſitæ, ſed etiam in intellectu, & in appetitu ſenſitivo: Ergo actus malus & peccaminoſus, formaliter quâ talis, non ſolùm in voluntate, ſed etiam in intellectu, & in appetitu ſenſitivo ſubjectatur. Major patet, quia actus non elicitur, nec recipitur in potentia, niſi mediante habitu; unde in eodem ſubjecto debet recipi actus in quo reſidet habitus, & ut loquitur S. Doctor loco citato, *ejuſdem eſt actus & habitus*. Minor etiam eſt certa quoad utramque partem: nam vitia imprudentiæ, infidelitatis, & ſimilia, ſunt in intellectu, in quo reſident prudentia & fides: ſimiliter habitus intemperantiæ, puſillanimitatis, & alii ſimiles, ſunt in appetitu ſenſitivo, in quo ſubjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices paſſionum, *Diſp. 2. art. 2.* ùt oſtendimus in tractatu de Virtutibus, & fatentur Curiel, & Alvarez, contra quos diſputamus.

4 Probatur ſecundò eadem pars: Proprium ſubjectum malitiæ moralis eſt potentia libera: Sed appetitus ſenſitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinſecam ab ea participat, ùt oſtendemus articulo ſequenti: Ergo poteſt eſſe ſubjectum malitiæ moralis.

5 Ex hoc probata manet ſecunda pars, quæ aſſerit in membris, & in ſenſibus externis, malitiam moralem formaliter non reſidere. Nam in eo ſubjecto non poteſt intrinſecè & formaliter reſidere malitia peccati, quod non eſt aliquo modo intrinſecè liberum: Sed membra corporis non ſunt intrinſecè libera, ſicut nec ſenſus externi: Ergo malitia moralis in ipſis reſidere non poteſt.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

6 OBjicies primò contra primam partem concluſionis: D. Thomas hic art. 1. docet eſſe de ratione peccati, formaliter quâ peccatum eſt, ſeu quoad malitiam moralem quam de formali importat, quòd in voluntate ſubjectetur: Sed una numero malitia non poteſt ſubjectari intrinſecè in duabus potentiis, ſicut nec idem numero accidens eſſe in ſubjectis realiter diſtinctis: Ergo peccatum, quantùm ad malitiam formalem non ſubjectatur in intellectu, vel in appetitu ſenſitivo, ſed ſolùm in voluntate.

Reſpondeo ex Conrado hic art. 1. omnia pec- 7
cata ſubjectari in voluntate, non quidem adæquatè & ſecundùm totam malitiam, ſed inadæquatè & ſecundùm partem malitiæ: unde in peccato hæreſis, vel luxuriæ v.g. pars malitiæ eſt in voluntate, & pars in intellectu, vel in appetitu ſenſitivo, in quibus vitia hæreſis vel luxuriæ reſident. Nec inconveniens eſt quòd ex pluribus malitiis partialibus, & realiter diſtinctis, moraliter unum numero peccatum reſultet; ſicut juxta doctrinam D. Thomæ ſupra qu. 17. art. 4. ex imperio & actu imperato, moraliter fit unus numero actus, licèt in eſſe phyſico differant realiter. Non repugnat etiam quod una numero malitia in pluribus ſubjectis partialibus exiſtat, ſicut unus numero ternarius eſt in tribus hominibus, & una numero figura domûs in lapidibus, lignis, &c. nam quando dicitur quòd unitas numerica accidentis ſumitur à ſubjecto, hoc intelligendum eſt de totali, non de partiali ſubjecto.

Addo quod, quia pars illa malitiæ quæ in vo- 8
luntate reſidet, primariò & principaliter ſe habet in peccato, & eſt radix & origo aliarum quæ in appetitu ſenſitivo, vel in intellectu reperiuntur, poteſt dici omne peccatum eſſe in ſola voluntate principaliter & primariò, ſeu radicaliter & originativè, & in intellectu & appetitu minùs principaliter, & quaſi ſecundariò, ùt explicat Cajetanus hic art. 2. & declarat S. Doctor qu. 2. de Malo, art. 2. ad 2. his verbis: *Peccatum dicitur eſſe voluntas, non quòd tota eſſentia peccati ſit in actu voluntatis, ſed quia totum peccatum conſiſtit in voluntate ſicut in radice.*

Poteſt etiam dici cum Monteſino, omne pec- 9
catum eſſe in voluntate formaliter, & in aliis potentiis ſolùm materialiter; non quòd in iſtis non ſit aliqua formalis malitia intrinſeca, ſed quia malitia quæ eſt in aliis potentiis, comparata ad illam quæ reſidet in voluntate, habet ſe ſicut materiale ad formale: nam actus voluntatis ſe habet ut imperans, actus verò aliarum potentiarum ut imperati; unde quia imperatum ad imperium comparatur ſicut materia ad formam, ùt docet D. Thomas ſupra quæſt. 17. art. 4. malitia actûs voluntatis poteſt dici formalis, & malitia aliorum actuum materialis; & conſequenter peccatum per utramque malitiam conſtitutum, poteſt dici ſubjectari formaliter in ſola voluntate, in reliquis autem potentiis ſolùm materialiter.

Objicies ſecundò: D. Thomas ſupra qu. 20. art. 10
3. docet actus exteriores non habere diſtinctam bonitatem vel malitiam formalem ab ea quæ eſt in actu voluntatis: Sed nomine actûs exterioris apud D. Thomam intelligitur quicumque actus à voluntate imperatus, ſive ſit intellectûs, ſive appetitûs: Ergo actus intellectûs vel appetitûs ſenſitivi, non habent bonitatem, vel malitiam formalem diſtinctam ab ea quæ eſt in actu voluntatis.

Confirmatur: Quæ ſolâ attributione & analo- 11
giâ unius ad alterum dicuntur talia, non denominantur à forma ſibi inhærente, ſed à forma quæ eſt in principali analogato, ùt patet in medi-

Digitized by Google

medicina & urina, quæ non dicuntur ſanæ à ſanitate quam formaliter habeant, ſed à ſanitate animalis, quam cauſant vel ſignificant: Atqui ex D Thoma *loco citato in reſp. ad 3.* actus exterior denominatur bonus aut malus per analogiam & attributionem ad interiorem, ſicut medicina & urina denominantur ſanæ à ſanitate animalis: Ergo actus exterior ſolùm extrinſecè denominatur malus à malitia quæ in actu voluntatis formaliter reſidet.

12 Reſpondeo hoc argumentum, quod eſt præcipuum Curielis & Alvaris fundamentum, primam partem noſtræ aſſertionis non attingere, ſed ſolùm ſecundam, in qua diximus, actus ſeu motus membrorum externorum, non habere in ſeipſis malitiam formalem: nam S. Doctor loco citato, nomine *actûs interioris*, non intelligit quæcumque actum à voluntate imperatum (ut Curiel & Alvarez exiſtimant) ſed ſolùm actus membrorum externorum. Et hoc colligitur tum ex exemplis quæ ibidem adducit; nuſquam enim in tota illa quæſtione apponit exemplum actûs externi in actibus intellectûs vel appetitûs, nec horum mentionem facit, cùm tamen ferè in ſingulis articulis afferat in exemplum actus membrorum externorum, ut occiſionem, deambulationem, & ſimiles motus omnino externos. Tum etiam ex argumento primo illius art. 3. ubi ait, quòd *actûs exteriorum principium eſt potentia exequens motum*; idque non negat, ſed admittit in ejuſdem argumenti ſolutione; potentia autem exequens motum eſt in membris corporis exterioribus.

13 Ex quo patet ſolutio confirmationis: nam quando S. Doctor aſſerit actum exteriorem denominari bonum aut malum, per analogiam & attributionem ad interiorem, ſicut medicina & urina denominantur extrinſecè ſanæ à ſanitate quæ eſt in animali, nomine *actûs exterioris*, intelligit actus membrorum exteriorum, non verò actus intellectûs, & appetitûs ſenſitivi: ratio enim boni aut mali moralis reſpectu actuum voluntatis, intellectûs, & appetitûs ſenſitivi, dicitur analogicè, non ſolùm analogiâ attributionis; ſicut ſanum analogicè dicitur de animali, medicina & urina, ſed etiam analogiâ proportionalitatis,

14 ſicut ens analogicè de Deo & creaturis, vel de ſubſtantia & accidente prædicatur.

Objicies tertiò: Veritas ſicut & falſitas formalis in ſolo intellectu formaliter reſidet: Ergo pariter tum bonitas, tum malitia moralis, in ſola voluntate ſubjectatur. Antecedens ſupponitur certum ex Metaphyſica. Conſequentia verò probatur ex paritate rationis.

Reſpondeo veritatem & falſitatem formalem primò & per ſe ſolùm eſſe in intellectu; ſecundariò tamen & per participationem etiam eſſe in cogitativa formaliter; quia hæc potentia conficit propoſitiones exterminis ſingularibus, & ex his diſcurſus: in vocibus autem & rebus ſolùm eſſe veritatem extrinſecâ denominatione. Idem eſt de bonitate & malitia: primò enim & per ſe utraque eſt in actu voluntatis; ſecundariò & per participationem, in actu appetitûs ſenſitivi: in actibus vero membrorum exteriorum, ſolùm extrinſecâ denominatione.

15 Objicies quartò: Actus eodem modo dicuntur mali, quo liberi: Sed actus intellectûs ſolùm extrinſecâ denominatione ab actu voluntatis dicuntur liberi: Ergo & mali.

Reſpondeo primò negando Majorem: aliquid enim poteſt eſſe directè peccatum, quod indirectè tantùm voluntarium & liberum eſt, ut patet ex dictis in 3. diſputatione. Multi etiam docent peccatum originale, quod formaliter & intrinſecâ denominatione eſt in nobis, ſolùm eſſe nobis voluntarium denominatione extrinſecâ ab actu voluntatis Adami. Sic ergo in peccatis infidelitatis & imprudentiæ, quæ ſunt in intellectu tanquam in ſubjecto, poteſt eſſe intrinſecè malitia moralis, quamvis ſolùm extrinſecè ſint liberi. Nec eſt eadem ratio de actibus membrorum exteriorum: quia hæc non ſunt principia actûs humani, ſed tantùm inſtrumenta, ut hic art. 2. ad 3. docet D. Thomas; neque ſunt potentiæ rationales per eſſentiam, vel per participationem, nec aliquo modo liberæ: intellectus verò eſt principium actûs humani, & potentia rationalis per eſſentiam, ac libera, ſi non formaliter, ſaltem radicaliter.

Secundò reſponderi poteſt, datâ & non conceſſâ Majori, negando Minorem: nam in actu imperij ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinſeca, à præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt. *Diſp. 11. art. 3.*

16 Objicies ultimò: Si actus appetitûs ſenſitivi, procedens ex motione voluntatis, habere malitiam intrinſecam, talis malitia ſæpè eſſet mortalis, & non tantùm venialis: Sed in appetitu ſenſitivo non poteſt eſſe malitia mortalis: Ergo &c. Major patet: nam talis malitia moraliter loquendo eſt ejuſdem ſpeciei cum malitia voluntatis, à qua deſcendit, conſtituitque cum illa idem peccatum, ut ſuprà diximus: conſtat autem malitiam voluntatis ſæpè eſſe mortalem, ut cùm voluntas movet appetitum ad actum luxuriæ, & ſimiles. Minor verò videtur eſſe D. Thomæ *hic art* 4. ubi docet in ſenſualitate non poſſe eſſe peccatũ mortale, & reddit rationem, quia mortale peccatum importat deordinationem circa ultimum finem, & averſionem ab illo; ſicut autem referre & ordinare ad finem ultimum, non eſt ſenſualitatis, ſed voluntatis & rationis, ita nec deordinari ac averti ab illo.

17 Reſpondeo conceſſâ Majori, negando Minorem. Ad probationem dicendum eſt, D. Thomam loqui de ſenſualitate ſecundùm id duntaxat quod habet ex ſe prout invenitur in homine, & hoc modo negat in ea reperiri peccatum mortale: non autem negat quòd dum actualiter à voluntate movetur, recipiat in ſe mortalem malitiam derivatam ex malitia voluntatis, mediante illâ motione, ut apertè colligitur ex ſolutione ad 1. ejuſdem articuli, ubi ſic ait: *actus ſenſualitatis poteſt concurrere ad peccatum mortale: ſed tamen actus peccati mortalis non habet quòd ſit peccatum mortale ex eo quod eſt ſenſualitatis, ſed ex eo quod eſt rationis, cujus eſt ordinari in finem, & ideò peccatum mortale non attribuitur ſenſualitati, ſed rationi.* Utrùm verò appetitus ſenſitivus, prout eſt in homine, independenter ab actuali influxu & motione voluntatis, habeat ſufficientem vim & libertatem ad peccandum venialiter, dicemus articulo ſequenti.

* * *

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Vtrùm peccatum veniale possit esse à solo appetitu sensitivo, seclusâ omni motione voluntatis?

NEgant Medina, Alvarez, & alij ex nostris Thomistis; affirmant verò Cajetanus *hic art.* 5. Martinez *dub.* 1. & Salmanticenses *disp.* 10. *dub.* 2. & alij.

§. I.

Sententia affirmativa ut probabilior eligitur.

18 DIco igitur, Appetitum sensitivum, prout in homine conjunctus est parti rationali, etiam sine actuali voluntatis influxu, posse esse principium & subjectum culpæ venialis.

Probatur primò ex Magistro sententiarum in 2. dist. 24. 5. ubi ait: *Si peccatum illecebra in solo sensualitatis motu teneatur, veniale ac levissimum est*: sentit igitur ad peccatum veniale solùm appetitum sensitivum per se sufficere.

19 Probatur secundò ex D. Thoma *hic art.* 3. & 4. docente in sensualitate posse esse peccatum veniale, non verò mortale: Sed loquitur de appetitu sensitivo, secundùm id quod habet ex se prout invenitur in homine, nullo attento voluntatis aut rationis influxu: Ergo juxta D. Thomam, appetitus sensitivus, prout in homine parti rationali conjunctus est, etiam sine actuali voluntatis influxu, potest esse principium & subjectum culpæ venialis. Major patet, Minor probatur primò, quia idem S. Doctor hic art. 3. in solutione ad 1. ait quòd *appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quòd natus est obedire rationi; quantùm ad hoc potest esse principium actûs voluntarij, & per consequens peccati.* Ubi non recurrit ad aliquem influxum actualem, quem voluntas vel ratio in appetitum exerceat, sed ad illam excellentiam habitualem, quam ab initio ipse appetitus sortitus est, quâque natus est ita in suum objectum tendere, ut tamen valeat cohiberi à voluntate: unde in solut. ad 3. ejusdem art. docet motum sensualitatis prævenientem omnino rationem, atque adeò influxum ac motionem voluntatis, esse peccatum veniale, quod in genere peccati est quid imperfectum. Et qu. 7. de Malo, artic. 6. *Sensualitas* (inquit) *quandoque movetur absque imperio rationis & voluntatis, & tunc peccatum dicitur esse in sensualitate*: *sed tamen peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantùm.*

Secundò probatur eadem Minor: D. Thomas statuit hoc discrimen inter peccatum veniale & mortale, quòd primum potest esse in appetitu sensitivo hominis, non verò secundum: Sed si loqueretur de appetitu sensitivo, ut actuali voluntatis motioni subjecto, discrimen illud non subsisteret; cùm in appetitu sic considerato, non solùm peccatum veniale, sed etiam mortale reperiri possit, ut patet ex dictis articulo præcedenti in solutione ultimæ objectionis: Ergo D. Thomas loquitur de appetitu sensitivo, secundùm id quod habet ex se, ex eo quòd in homine parti rationali conjunctus est, non verò ex eo quod habet ex actuali influxu & motione voluntatis, ipsum applicantis ad aliquem actum.

A Respondent aliqui ex Adversarijs Divum Thomam excludere solùm consensum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum & interpretativum. Sed præterquàm quòd hæc responsio non salvat discrimen, quod sanctus Thomas inter peccatum mortale & veniale statuit, cùm ad peccatum mortale non semper actus formalis & directus requiratur, sed interdum sufficiat indirectus, virtualis, aut interpretativus, expressè à sancto Doctore rejicitur quæst. 25. de Verit. art. 5. ad 5. ubi sic ait: *Non dicitur esse peccatum sensualitate*, PROPTER INTERPRETATIVUM CONSENSUM RATIONIS: *quando enim sensualitas prævenit judicium rationis, non est consensus, nec interpretativus, nec expressus; sed ex hoc ipso quòd sensualitas est subjectibilis rationi, actus ejus quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati.* 20

B Respondent alij, D. Thomam excludere consensum & influxum voluntatis perfectum & plenè deliberatum, non autem imperfectum & semiplenum. 21

Sed contrà primò: D. Thomas jam citatus *hic art. 3. ad 3.* ait in peccatis, quæ sensualitati tribuuntur (quæ docet esse tantùm venialia & non mortalia) nihil operari id quod est principale in homine, scilicet rationem & voluntatem, ideòque tunc hominem non agere nisi imperfectè, quia solùm agit ratione partis sensitivæ: Ergo C excludit à voluntate omnem operationem quantumvis imperfectam & indeliberatam.

Contrà secundò: Si motus sensualitatis haberent malitiam peccati venialis solùm à consensu imperfecto voluntatis, & non à sensualitate, non esset cur peccatum veniale potius quàm mortale sensualitati tribueretur, sed utrumque deberet voluntati & rationi attribui, mortale quidem ut deliberanti perfectè, veniale verò ut deliberanti imperfectè: Atqui D. Thomas hic artic. 3. attribuit peccatum veniale sensualitati, non verò mortale, quod art. 4. voluntati & rationi duntaxat attribuit; quia (inquit) peccatum mortale importat inordinationem à fine; inordinatio autem à fine non spectat ad sensualitatem, sed ad rationem, cujus est ordinare in finem: Ergo non sentit malitiam peccati venialis, quod in sensualitate constituit, ab aliquo actu indeliberato voluntatis debere necessariò derivari. 22

D Nec valet si dicas cum Alvare, Montezino, & Illustrissimo Domino de Marinis, Archiepiscopo Avenionensi, quòd licèt utrumque peccatum ex actuali consensu voluntatis dependeat, videlicet mortale ex consensu perfecto, & veniale ex E imperfecto, meritò tamen tribuit sensualitati hoc, & non illud; quia quòd prædictus consensus imperfectus sit, atque adeò quòd voluntas venialiter peccet, provenit ab ipsa sensualitate obnubilante rationem suis motibus, & faciente ut non plenè deliberet: quòd autem sit perfectus, ut requiritur ad mortale, non oritur à sensualitate, sed à voluntate & ratione. Non valet, inquam, quia, ut rectè observant Salmanticenses loco citato, D. Thomas non utcumque tribuit sensualitati veniale peccatum, sed ita quòd ejus malitia in eam refundatur, tanquam in principium in quo continetur, & à quo oritur; & propter hoc concedit illi prout est in homine, libertatem aliquam diminutam & imperfectam, ut ma- 23

magis infra patebit : At juxta hunc modum dicendi non redundat reipsâ in sensualitatem aliqua [illegible] ratione majoris malitiæ : [illegible] sensualitatis, quæ oritur a voluntate [illegible] ex hac parte posset gravitatem [illegible] ratione sensualitatis [illegible] rationem, remoretur, [illegible] venialis non transeat : [illegible] mentis S. Doctoris repugnat.

24 Probatur antecedens confirmatio ratione fundamentali [illegible] Doctor locis citatis insinuat. Appetitus [illegible] hominis, ex conjunctione quam habet [illegible] participat aliquam libertatem intrinsecè a voluntate participat. Ergo utendo hac libertate, aliquo modo voluntatis influxu, poterit peccare venialiter, prosequendo objectum peccaminosum. Consequentia videtur perspicua : nam proximior ratio, ob quam potentia est capax bonitatis aut malitiæ moralis, est libertas : Ergo si in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua libertas imperfecta reperiatur, poterit de se esse principium & subjectum peccati venialis, quod in genere peccati & mali moralis minimum est, & valdè imperfectum.

25 Antecedens verò, in quo est difficultas, probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 21. quæst. 1. art. 2. ad 5. ubi ait : *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundum quam potest obedire imperio rationis; & sic in concupiscibili potest esse peccatum.* Quo nihil clarius & expressius dici potest.

Probatur secundò ex Aristotele 1. *Politicorum capite 3. & 1. Et hic capite ultimo*, ubi dicit appetitum moveri politicè : Sed non potest moveri politicè, nisi quod est liberum : nam, ut ait S. Thomas 1. p. quæst. 81. art. 3. ad 2. *Principatus politicus & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regiminis præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt contra præcipientis imperio* : Ergo in appetitu debet esse aliqua libertas intrinseca a voluntate participata : unde idem S. Doctor hic art. 2. ad 3. dicit quòd *potentiæ appetitivæ inferiores, comparantur ad rationem quasi liberæ.*

Tertiò, Quod est subjectum virtutis & vitij, debet esse formaliter & intrinsecè liberum : Sed in appetitu sensitivo subjectantur virtutes moderatrices passionum, v. g. temperantia, mansuetudo, & vitia ipsis opposita, ut ostendimus in Tractatu de virtutibus : Ergo appetitus sensitivus est intrinsecè liber.

Disp. 2. cit.

Probatur quartò : Cogitativa ex conjunctione quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, ut docet D. Thomas 1. parte quæst. 78. art. 4. in corp. & in solut. ad 5. ubi ait : *Hanc intentionem (scilicet posse componere, dividere, & discurrere) habet cogitativa & memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per quandam affinitatem & proximitatem quam habent ad rationem superiorem, secundum quandam similitudinem : & hoc competit aliis viribus, sed eadem potentia secundum diversa objecta.* Ergo similiter appetitus sensitivus ex conjunctione quâ habet cum voluntate, participat quandam imperfectam libertatem. Consequentia patet ex paritate rationis : nec est inquirenda alia differentia inter istam & cogitativam aliquo alio paritatis ratio assignari potest, cum eadem prorsus modo, quantùm ad conjunctionem, & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus sensitivus ad voluntatem, quo cogitativa intellectum : subsistente ergo hac ratione hujus conjunctionis et radicationis, ita ab intellectu vim aliquam imperfectam judicandi & discurrendi participat, non est cur in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non derivetur.

Denique eadem veritas ratione a priori suadetur. Generale est in causis & viribus subordinatè unitis, ut inferior ex conjunctione ad superiorem aliquid ejus participet, quo elevetur & perficiatur, & media hâc elevatione modum agendi ipsius superioris utcumque attingat, ita revera ex conjunctione ad intelligentiam [illegible] participat ut se virtutem ad producenda aliqua viventia, licet imperfecta & vilia, quæ secundum se, utpote vitæ expers, nequaquam produceret. Phantasma ex conjunctione cum intellectu agente accipit vim, quam ex se non habebat, ad producendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Item docent Theologi in Tractatu de gratia, quòd natura integra, ex conjunctione ad gratiam & justitiam originalem, non totum habebat perfectionem supernaturalem sibi extrinsecam, provenientem ex gratia, sed etiam quandam perfectionem intrinsecam, in ordine ad actus supernaturales, v. g. dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, quam separata a gratia habere non poterat. Atqui (sublimo) appetitus sensitivus in homine est ab initio conjunctus voluntati, tanquam vis & causa inferior superiori : Ergo ab ea aliquid de ejus libertate & perfectione participat, quo supra vires sibi proprias elevatur, & modum operandi voluntati proprium, qui est agere cum indifferentia & libertate, aliquo modo attingit. 26

Confirmatur : Modus divinæ providentiæ est rerum ordines ita inter se conjungere, ut supremum infimi attingat infimum superiorum : Ergo appetitus ordinis inferioris, nempe sensitivus debet in homine participare aliquid de perfectione & libertate voluntatis, quæ est appetitus ordinis superioris, scilicet rationalis. 27

Respondet Medina, quòd etsi in appetitu sensitivo sit aliqua libertas a voluntate participata, illa tamen est ita tenuis & imperfecta, ut nec actus voluntatis nimium & exorbitans non sufficiat ad peccandum etiam venialiter. 28

Sed hæc solutio confutata manet ex dictis : nam enim peccatum veniale in genere peccati sit minimum, ut supra disputabamus, quod tamen aliquam parvam & imperfectam libertatem a Deo habet. Addo quod ista libertas sentiri ad peccandum venialiter, [illegible] actus quod [illegible] aliquo modo cadat sub dominio rationis, capax est moralitatis, subindeque bonitatis aut malitiæ. Minor vero probatur : Libertas quam sensualitati tribuimus, licèt non requirat quod voluntas in ejus motum actualiter influat, exigit tamen ut possit influere, illumque præcipere aut prohibere, ita quòd si voluntati desit hæc potestas, eo ipso deficiat in sensualitate libertas : unde motus primò primi sensualitatis, ad quos ratio non potest advertere, nec voluntas ejus impedire, non sunt liberi, etiam eâ libertate, quam appe-

petitus sensitivus à voluntate participat, nec per consequens peccata venialia, ut dicemus articulo sequenti. Sicut ergo libertas voluntatis creatæ, eo ipso quòd non sit prima, sed participata à divina libertate, in nullum actum prodire valet sine dependentia ab ipsa voluntate divina, quæ est libertas prima & per essentiam: ita quia libertas appetitûs sensitivi, non est prima in homine, sed participata à voluntate, nequaquam potest in actum prorumpere sine dependentia ab ipsa: hæc autem dependentia non consistit in eo quòd appetitus sensitivus careat actuali motione & consensu voluntatis, ut in actum procedat; sed in eo quòd appetitus sensitivus nunquam possit libertatem suam exercere, & venialiter peccare, nisi voluntas ejus motum reprimere possit. Unde S. Doctor, quando explicat libertatem sensualitatis, & modum quo illa potest peccare venialiter, non recurrit ad aliquem actum, quem voluntas circa appetitum, vel circa ejus objectum tunc exerceat, imò sæpe hunc actum excludit, sed ad solam facultatem reprimendi illum, totamque sensualitatis libertatem collocat in aptitudine ad obediendum rationi, & in hoc quod est operari cum tali subordinatione & dependentia, ut possit ab ea impediri; sicut videri potest quæst. 25. de Verit. art. 5. ad 5. cujus verba suprà retulimus, & qu. 7. de Malo, art. 6. in corp. & in solut. ad 2. ubi explicat quæ sit in hac parte mens S. Augustini his verbis: *Dicendum quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illum impedire.* Ergo quomodo non requirit quod voluntas de facto moveat sensualitatem, sed quòd possit movere & impedire. Et in solut. ad 4. *Quando actus* (inquit) *voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directè potest attribui rationi vel voluntati, sicut primo motivo, & primo subjecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solùm actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.* Non minus clarè loquitur in resp. ad 6. ait enim: *Quando motus illicitus est in sensualitate, triplicitèr se potest ad ipsam habere ratio; uno modo sicut resistens, & tunc nullum est peccatum; alio modo sicut imperans, puta cùm propositio motu concupiscentiæ illicitæ excitat, & tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale; aliquando autem se habet ut neque prohibens, neque imperans, seu consentiens, & tunc est peccatum veniale.*

29 Dices fieri non posse, quòd voluntas sit potens & expedita ad reprimendam sensualitatem, & quòd non sit in ea aliquis actus vel formalis, vel interpretativus: Ergo peccatum veniale nequit in appetitu sensitivo existere, nisi adsit ex parte voluntatis aliquis actus seu consensus, saltem virtualis & interpretativus. Consequentia manifesta est. Antecedens probatur: Tum quia ad id necessaria est aliqua advertentia ex parte intellectûs; non stat autem intellectum advertere, & voluntatem manere absque omni actu, ut disp. 3. artic. 2. docuimus. Tum etiam quia eo ipso quòd voluntas possit, tenetur retrahere sensualitatem ab objecto illicito, & ideò si non reprimat, interpretativè consentit.

30 Respondetur aliud esse, quòd quoties sensualitas venialiter peccat, per accidens & concomitanter in voluntate reperiatur consensus aliquis virtualis & interpretativus, aliud, quòd talis consensus per se & essentialiter exigatur à sensualitate, ut venialem malitiam hujusmodi actûs constituat. Primum non inficiamur, propter rationes adductas, sed tantùm secundùm: contendimus enim inesse appetitui sensitivo, prout est in homine, propter conjunctionem naturalem cum ratione & voluntate, & propter libertatem quam ex tali conjunctione participat, sufficientem vim ad venialiter peccandum, non curando pro hujusmodi peccato de aliquo consensu voluntatis formali aut interpretativo; esto aliunde (mirum ex ipsa natura voluntatis, quæ existente cognitione nequit esse suspensa) aliquis consensus per accidens & concomitanter reperiatur: in quo distinguimus nostrum appetitum sensitivum ab alijs potentijs, quæ adeò sunt expertes libertatis habitualis ut nihil ex ea actualis consensus & influxus voluntatis, aut motio ipsius appetitûs non intervenias, vel solùm concomitanter se habeat, nequaquam in earum actibus inveniri possit malitia moralis, etiam venialis & imperfecta.

§ II.

Solvuntur objectiones.

31 OBjiciunt in primis Adversarij plura D. Augustini & S. Thomæ testimonia, quæ videntur pugnare contra nostram sententiam: nam D. Augustinus varijs in locis docet *omne peccatum esse voluntarium: nullum peccatum committi sine voluntate, & non nisi voluntate peccari*: Ergo juxta illius doctrinam, seclusâ voluntatis motione & consensu, nullum potest esse in sensualitate peccatum. Unde S. Thomas hic art. 2. ad 1. exponens hanc propositionem Augustini, *non nisi voluntate peccatur*, ait, *non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente.* Et art. 1. agens universaliter de subjecto peccatorum, dicit esse voluntatem, non quia in alijs etiam potentijs plura peccata non recipiantur, sed quia non existunt in illis, nisi dependenter ab influxu & motione voluntatis. Quare idem S. Doctor *suprà qu.* 24. *art.* 1. agens de passionibus appetitûs sensitivi, docet in illis non posse esse bonum vel malum morale, nisi secundùm quod subjacent imperio rationis. Et in 2. dist. 24. qu. 3. art. 2. dicit quòd *ibi incipit genus mortis, ubi primo dominium voluntatis reperitur*: Ergo ante voluntatis dominium, nullam planè moralitatem, nec per consequens malitiam, quantùmvis imperfectam & venialem agnoscit.

32 Respondeo quòd quando sanctus Augustinus docet omne peccatum esse voluntarium, & dependere à voluntate ut à primo movente; hoc non debet intelligi de voluntate solùm ut movente actu, sed ut movente actu vel aptitudine, seu de voluntate ut movente vel movere potente: sic enim illum intelligit & explicat sanctus Thomas quæst. 7. de Malo, artic. 6. ad 2. *Dicendum* (inquit) *quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo movente, vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illum impedire.* Ex quo patet, quòd quando idem sanctus Doctor hic artic. 2. ad 1. ait quòd *non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente*, non intendit quod nisi voluntas actu moveat sensualitatem, nunquam

ita

ista peccabit; sed solùm intendit quòd nisi voluntas posset appetitum sensitivum movere, ejusque motus cohibere, illi non possent imputari ad culpam; quod libenter fatemur: licèt enim ut sensualitas peccet, actualem voluntatis operationem seu motionem non requiramus; exigimus tamen quòd illa tunc habeat dominium supra ipsam, seu, quod idem est, potentiam seu facultatem ad eam reprimendam: unde dicimus quòd passiones appetitûs non sunt bonæ vel malæ, nisi huic voluntatis vel rationis dominio subjaceant; & nullam moralitatem aut malitiam, quantùmvis imperfectam & venialem, ante illud agnoscimus.

33 Objiciunt secundò: Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali, definit, *concupiscentiam quæ in baptizatis manet, non nocere non consentientibus*: Ergo sentit quòd nisi adsit voluntatis consensus, nullus appetitus sensitivi motûs est nocivus & peccaminosus.

Sed nego Consequentiam: Tum quia illud verbum, *non consentientibus*, non sumitur ibi negativè, sed positivè & contrariè, ut idem sit quod *repugnantibus*, sicut ipsum Concilium apertè declarat, subjungens, *sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus*: Tum etiam quia licèt voluntas non consentiat per proprium actum, eo tamen ipso quòd non reprimat sensualitatem cùm possit, dicitur homo consentire per ipsum sensualitatis motum, qui potest dici participativè consensus, sicut est participativè liber.

34 Objiciunt tertiò: Homo non peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus varijs in locis: Sed non potest vitare motus sensualitatis, in quos voluntas de facto non influit: Ergo illi non possunt esse peccata venialia.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: ut enim homo motus sensualitatis vitare possit, non requiritur quòd voluntas actu in eos influat, movendo & applicando appetitum ad eos eliciendos, sed sufficit quòd habeat potentiam seu facultatem ad eos impediendos aut reprimendos: unde quia motus primò-primos impedire non potest, nullumque habet super eos dominium, illi non imputantur ad culpam, nec peccata venialia sunt.

35 Objiciunt quartò: Peccatum etiam veniale debet esse contra regulam rationis: Atqui appetitus sensitivus, cùm non dirigatur per rationem, sed per cogitativam, quæ objecta tantùm sensibilia cognoscit, non potest attingere hujusmodi regulam: Ergo nec venialiter peccare.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: licèt enim cogitativa præcisè ex seipsa non possit proponere objectum ut sub regula rationis existens, potest tamen illud sic proponere, quatenus in homine, ratione conjunctionis quam habet cum intellectu, participat aliquid syndereseos habitualiter, quâ participatione supra seipsam elevatur; sicut appetitus sensitivus in homine, per participationem libertatis quam habet ex conjunctione cum voluntate, supra seipsum erigitur, & appetitum superiorem & rationalem aliquo modo attingit, juxta illud Dionysij, *supremum infimi attingit infimum supremi*.

36 Objiciunt quintò: Proprium subjectum malitiæ moralis est potentia libera: Atqui appetitus sensitivus non habet libertatem intrinsecam, sed ejus actus dicuntur liberi extrinsecè à libertate voluntatis: Ergo absque ejus motione & influxu non potest peccare venialiter. Major patet, Minor probatur. Potentiæ liberæ debet proponi objectum cum indifferentia ad utrumlibet: Sed appetitui sensitivo non proponitur objectum cum hac indifferentia: Ergo non est potentia libera. Minor probatur: Objectum appetitûs sensitivi proponitur illi per imaginationem, aut cogitativam, vel alium sensum internum: Sed nullus sensus proponit objectum cum indifferentia; quia ad hoc requiritur agnoscere rationes universales, quod est proprium solius intellectûs: Ergo appetitui sensitivo non proponitur objectum cum indifferentia.

Respondet Martinez, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem ait cogitativam, prout est in homine, ratione conjunctionis quam habet cum intellectu, participare aliquid de ejus virtute & perfectione, quo elevatur ad formandum judicium quoddam indifferens; sicut ex conjunctione cum ratione participat vim aliquam discurrendi, & conferendi media cum fine, ut docet S. Thomas loco suprà citato. Hæc solutio probabilitate non caret. 37

Sed melius respondetur cum Salmanticensibus, non esse necessarium, quòd indifferentia, ratione cujus appetitus sensitivus agit liberè, resplendeat in propositione immediata sui objecti, quæ fit per cogitativam, vel alium sensum internum, sed sufficere quòd resplendeat in propositione objecti voluntatis, quæ fit per intellectum: quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu sensitivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur quòd ipse appetitus possit se à sua operatione retrahere (hoc enim proprium est solius potentiæ primariò & quasi per essentiam liberæ, qualis est voluntas) sed sufficit quòd operetur cum respectu & subordinatione ad principium, per quod retrahi possit, quod est voluntas: nam eo ipso verificatur quòd operatur liberè, non libertate primariâ, & quasi per essentiam, sed secundariâ & participatâ, quia cùm talis respectus sit ad principium liberum ut liberum, nequit actum, in quo est à linea necessarij non extrahere, & liberum non reddere. 38

Dices: Etiam membra exteriora important ordinem subjectionis ad voluntatem ut liberam; cùm ad ejus nutum & imperium moveantur, & tamen non sunt intrinsecè libera: Ergo in appetitu sensitivo ad libertatem intrinsecam non sufficit talis subjectio & subordinatio ad principium liberum ut liberum.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: quia non quicunque ordo ad voluntatem, etiam ut liberam, sufficit ad libertatem constituendam, sed debet talis ordo fundari in potentia activa, cùm principium liberum debeat esse activum & non passivum tantùm; unde quia membra externa non sunt principia activa suorum motuum, sicut appetitus sensitivus est principium activum suorum, sed tantùm passiva, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 75. art. 3. ad 3. & 2. contra Gentes cap. 82. non sunt capacia habendi in se ipsis libertatem, neque illam communicandi motibus in se receptis, benè tamen appetitus sensitivus. 39

Denique arguunt Adversarij ex pluribus absurdis & inconvenientibus, quæ videntur sequi ex nostra sententia. Si enim appetitui sensitivo conceditur aliqua libertas habitualis & intrinseca, sufficiens ad peccandum venialiter, jam 40

Digitized by Google

talis appetitus poterit hoc modo delinquere, utendo illâ suâ libertate, quantumcumque voluntas ei resistat, vel impedita sit; imò poterit homo simul mereri, per voluntatem resistendo sensualitati, & peccare per illius motum liberè tendentem ad objectum illicitum. Sequitur etiam quòd si ad motum sensualitatis consentius voluntatis accedat, ibi sunt duo peccata, unum in sensualitate, ex libertate sibi propria; & aliud in voluntate, propter ejus consensum, qui si sit plenus, & materia gravis, peccatum voluntatis erit mortale; peccatum autem sensualitatis, cujus libertas ad hoc non sufficit, remanebit duntaxat veniale: unde tunc homo committet duplex peccatum, unum mortale per voluntatem, & aliud veniale per appetitum sensitivum; imò & in ipso appetitu sensitivo tunc utrumque peccatum simul existet; veniale quidem ex libertate sibi propria, mortale verò ex influxu & motione voluntatis. Tandem si in appetitu sensitivo libertas intrinseca admittatur, nullus erit motus sensualitatis, quantumvis primò primus, qui non sit peccatum veniale; quia in omnibus appetitus utetur illâ suâ libertate, quam dicimus ad veniale sufficere: quod est contra communem Theologorum sententiam, ut articulo sequenti patebit.

41 Huic argumento, quod est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum, solutio patet ex dictis: liquet enim ex principijs suprà statutis hæc inconvenientia non sequi ex nostra sententia, legitimè intellectâ. Unde nego primam sequelam: contradicente enim voluntate, non est prædicta libertas in appetitu, quia, ut suprà dictum est, communicatur illi ex conjunctione & subordinatione ad voluntatem; iste autem influxus ex resistentia & actu contrario voluntatis impeditur: quare licèt non requiratur actus voluntatis ad libertatem appetitûs, requiritur tamen in ea non esse actum contrarium. Ex quo patet hominem non posse simul mereri resistendo per voluntatem sensualitati, & peccare tendendo per appetitum ad objectum illicitum: si enim voluntas motui inordinato appetitûs positivè resistat, ille non erit liber, nec per consequens peccatum veniale, quia ex tali resistentia voluntatis impeditur influxus libertatis à voluntate in appetitum sensitivum.

42 Ad aliud inconveniens, negatur etiam sequela: quàmvis enim in casu argumenti, utriusque potentiæ actus sit formaliter & intrinsecè peccaminosus, ac proinde metaphysicè loquendo sint ibi duæ malitiæ morales, non tamen absolutè sunt dicenda duo peccata, sed unum & idem, quod moraliter ex utraque illa malitia veluti ex partibus coalescit. Quemadmodum licèt in voluntate possint simul esse plures actus peccaminosi, ut intentio, consensus, electio, &c. versantes circa eandem materiam, & in unoquoque ex istis sit sua intrinseca malitia, distincta realiter à malitia alterius, non ideò tamen sunt absolutè plura peccata, sed ex omnibus unum integratur. Ex quo patet non sequi ex nostra sententia aliud inconveniens quod objicitur, nempe tunc duplex peccatum committi; unum mortale, per voluntatem; & aliud veniale, per appetitum; aut in appetitu sensitivo tunc duplex peccatum existere, veniale scilicet, ex libertate sibi propria; & mortale, ex influxu & motione voluntatis: cùm enim ex utroque unum numero peccatum consurgat, una debet esse ejus gravitas, aut mortalis, aut venialis; & quàmvis libertas sensualitatis, præcisè & solitariè sumpta, non sufficiat ad mortale, secùs tamen quando per influxum & consensum voluntatis perficitur & completur, ut constat ex dictis articulo præcedenti. Ad ultimum inconveniens solutio patebit ex dicendis articulo sequenti.

ARTICULUS III.

Utrùm omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

PRo resolutione hujus difficultatis sciendum est, inordinatos sensualitatis seu concupiscentiæ motus, triplicis esse generis: aliqui enim dicuntur primò-primi, qui scilicet omnem advertentiam rationis præcedunt, & naturaliter in appetitu sensitivo excitantur. Alij appellantur secundò primi, qui fiunt cum aliquali & semiplena advertentia, aut deliberatione, atque adeò sunt imperfectè liberi. Alij denique plenè deliberati nuncupantur, quibus scilicet voluntas consentit, positâ jam plenâ advertentiâ rationis. Hoc præmisso 43

Dico, Motus tertij generis, quando sunt circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum, esse peccata mortalia: secundi verò generis, peccata venialia: primi autem nec mortalia, nec venialia esse.

Hæc conclusio quantùm ad primam & secundam partem est evidens: nam motus tertij generis sunt perfectè voluntarij, & plenè liberi; secundi verò sunt solùm liberi imperfectè, cùm plenam rationis advertentiam non supponant: Ergo si circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum versentur, illi erunt peccata mortalia; isti verò tantùm venialia, defectu plenæ & perfectæ advertentiæ & deliberationis. 44

Tertia verò pars, quæ negatur ab hæreticis nostri temporis, asserentibus concupiscentiam, quæ in nobis est, & omnes ejus motus circa illicita, quantùmvis necessariò insurgant, esse peccata mortalia, & nos reos æternæ damnationis constituere, suadetur primò ex sacris literis: dicitur enim Eccles. 18. *Post concupiscentias tuas non eas*; ubi cùm præcipiatur nobis, non quidem nullos habere concupiscentiæ motus, sed duntaxat non sequi eos, illis consentiendo, apertè insinuatur & supponitur, posse tales motus absque ulla culpa in nobis insurgere: si enim ubi primò insurgunt haberent rationem peccati, potiùs præciperetur non habere illos, quàm eos non sequi. Quod animadvertens D. Augustinus lib. 5. contra Julian. c. 3. sic ait: *Frustrà dictum est, post concupiscentias tuas ne eas, si jam quisque reus est, quia tumultuantes, & ad mala trahere nitentes, sentit eas.* Dantur ergo in homine aliqui concupiscentiæ motus, illi scilicet qui à Theologis primò primi appellantur, quos homo sentiat, priusquàm alicujus culpæ reus existat. 45

Unde

Unde Apollolus ad Rom. 6. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore vestro, ut obedire illi in concupiscentiis eius.* Ubi Sanctus Augustinus capit, libidis Nuptiarum Concupiscentia, non divisit Apostolus, *non sit peccatum, sed ne regnet peccatum, per approbationem & consensum voluntatis*: & expressit exhibitio, ut *obedientia ipsa concupiscentiæ*, quia obedientia per voluntatem peccatum.

Rom. 6. Augustinus lib. 2. de nuptiis & concupiscentia cap. 6.

Confirmatur ex illa Jacobi 1. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua illectus & illectus: deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum.* Ubi Augustinus: *Profecto in hoc verbo parum à peccato separatur concupiscentia, quæ concupiscentia parit peccatum, nisi quia illa peccatum non parit, nisi consentiendo: non consentendo autem, sed, ad malum perpetrandum nimirum suam sine dubitatione, Non erpo, nobis videtur S. Doctor parum à peccato separare: nam si non consentendo sine dubitatione, & imperfectum, & imperfectum sine dubitatione peccatum, quod non consentendo perficitur, peccatum est.*

Jacob. 1. Cap. 14.

Id etiam explicat lib. 2. in Genes. contra Manich. Jejdi illos intentionem Eve & Adami exemplo: concupiscentiam eli vitiosi Eva, cui à serpente fœdus malo aliquid objicitur tanquam bonum, & per illud ad peccandum allicitur: fed quia nihil peccati fola, nisi ignoret parum, qua eli vitiosi Adam, accedat, eli ei, ait ratio conlentus præfert, per hujusmodi contentum contumaciæ peccatum.

Lib. 14.

Secundo probatur eadem pars ratione: Lex Dei non obligat ad impollibilia: hæc enim in Deo legislatore apertam tyrannidem argueret, non modo quam in Dracone legislatore, quia propterea legis fuit facta, ut ea lingulæ fit prælcripta: sed juxta legem ordinariam hominum eli impollibile motus primi primos concupiscentiæ aliquando non repetere, cum habituum cognitionum imò dormientibus, frequenter obrepunt: Ergo nulla eli lex qui tales motus habere aut repetere prohibeat; proindeque ipli non erunt peccata, non peccatum id, quod contra legem Dei pugnat.

Terrio probatur eadem pars: De ratione peccati eli ellentialis libertarium ac libratum ab arbitrio: Augustinus: Sed motus primo-primi concupiscentiæ non funt voluntarii feu liberi, cum omnem adverlitatem rationis præcedant, & naturaliter lequantur: Ergo non lunt peccata. Unde Augustinus 1. de Civit. cap. 25. *In concupiscentia inordinata quanto magis animus resistit, tanto magis non consentiendo, fallique non patitur, eo pro fortior invenitur.*

Respondent Hæretici, quòd etiamsi illi concupiscentiæ motus voluntarii in fenlu, functionem voluntariam lit capite, lolum in Adamo, qua funt effecta & penæ culpæ originalis, quæ nobis in capite voluntaria lit.

Sed contra: Licet ad peccatum originale lufficiat quòd lit voluntarium in capite, tamen ad peccatum personale requiritur quòd lit voluntarium voluntate actuali, ut docet D. Thomas in 2. distinct. 30. quæst. 2. art. 2. in corp. his verbis: *Oportet quòd peccatum unius hominis quod alteri contrahitur ex parte, sit voluntarium voluntate illius in quo peccatum contrahitur, sicut actus cujuslibet hominis in seipso existentis, & quodammodo ipsius persona: sic autem est peccatum originale: quodammodo enim tota humana natura quæ propagatione ab Adamo derivatur, quodammodo una persona dicitur secundum illud Genes. 46. Omnes animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, &c. Et ideo sicut peccatum personale non fit alterius nisi per actum ejus qui peccatum committit: ita culpa originalis.*

Tam vero naturæ (id eli, originale peccatum) *non recipitur nisi voluntarium naturalitate.* Cum ergo motus primi primo-primi lint voluntarii, quia naturaliter procedentes, non lint voluntarii voluntate peccatrice, cùm non voluntarii voluntate naturæ, feu in persona Adami, & effectus peccati originalis) non erunt peccata actualia, quæ non lunt aterne damnationis confituunt, ut docent hæretici.

Confirmatur: Nam etiam phrenetici, insani, & caretes corpore, aliquod genus humani motûs, fimilis, fine effectu & pœnæ originalis peccati, fi ab eo ne revelis fonte promanant, cum in functione illorum membrorum humanum non lint lementi mentis illis obnoxii; & tamen nemo dicet, quòdquimadelirantes insani & phrenetici, elle peccatores, & culpabiliter agere cæcum animitatte, qui volens cæcutit, & ideo culpabiliter non videt, ignorans invincibiliter eum adelle: Ergo fimiliter licet rebellio concupiscentiæ in effectu & pœna peccati originalis, habitualiter nolitio voluntaria in capite, non lequitur omnes ejus motus, eos præcipue qui naturaliter in nobis concurgunt, omnesque actus naturales & deliberationem rationis præveniunt, elle peccata actualia, & homines æterne damnationis reos elle.

Quòd verò non lint peccata venialia, ut quidam è theologi allerunt, ijdem authoritatibus & rationibus convincitur. Nam de ratione concupiscentiæ peccati actualis originalis eli, quòd lit liberum & voluntarium, alias imperfecte: Sed motus primi primi concupiscentiæ, nullo modo funt voluntarii, seu liberi, cum naturaliter in nobis excitentur, & omnem deliberationem rationis ac voluntatis consentiendi præveniant: Ergo non funt peccata etiam venialia.

Addo quòd definitionis leffione 5. decreto de peccato originali ait, concupiscentiam non nocere non consentientibus, & non elle verè & propriè peccatum: Sed à motur primò-primi concupiscentiæ etiam peccati venialis, non consentientibus nocerer concupiscentia, & verè ac propriè peccatum elles: hinc tale eli mendacium, quàm vis folum lit peccatum veniale. Ergo illi motus non lunt Peccata venialia. Unde Augustinus libro de Perfectione juliitiæ, versus finem, negat pro remillione motus primi non recitandam elle orationem Dominicam, aic discendum, *dimitte nobis debita nostra*, led pro alijs motibus & peccatis, quibus adlentimur, vel quos impedire poluimus. Idem docet epistola 29. ad Alellicum, his verbis: *quamvis inter dum primus in corpore motus huius infirmitatis peccati, si nullo modo adsentimus illicitis, non ideo unda ista tentatio Patri nostro qui ejt in cœlis, dicenti, nobis debita nostra.*

5. 11.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Divus Thomas hic artic. 3. ad 3. ait, quòd motus *sensualitatis rationem præveniens, eli peccatum veniale*: Sed motus qui ratiopem præveniunt primò-primi appellantur, ut fupra oftenlum eli: Ergo ex D. Thoma motus primi primi concupiscentiæ lunt peccata, laltem venialia.

Respondeo D. Thomam non loquì de motibus

bus sensualitatis qui omnem advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, sed tantùm de his qui plenam ac perfectam advertentiam & deliberationem antecedunt, & qui primò secundi appellantur. In eis enim cum sint imperfectè voluntarij, sunt peccata venialia, quæ sunt quiddam imperfectum in genere peccati, ut ibidem ait S. Doctor. A

54 Objicies secundo: Si motus primò primi omni culpâ etiam venali carerent, potuissent esse in Christo, & in B. Virgine: Sed hoc dici nequit, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam: quia, ut ibidem docent Theologi, Christo & B. Virgini concessum fuit privilegium illud statûs innocentiæ, B seu perfectio illa justitiæ originalis, quâ appetitus sensitivus hominis ita subjectus erat rationi, ut sine ejus advertentia & imperio nullus in eo motus insurgeret: unde licèt in nobis motus circa illicita possint omnino etiam culpâ veniali carere, quia possunt insurgere subitò, & ante omnem advertentiam rationis: in Christo tamen, ejusque Matre purissima si fuissent, nequaquam culpâ vacassent, quia cum advertentia & libertate evenissent.

55 Objicies tertiò: In appetitu sensitivo hominis, ex subordinatione & conjunctione quam habet cum voluntate & ratione, resultat libertas quædam diminuta & imperfecta, per quam absque actuali voluntatis motione & imperio rationis, potest peccare venialiter, ut articulo præcedenti cum Cajetano, Martin. & Salmanticensibus docuimus: Ergo poterit appetitus sensitivus, utendo illâ suâ libertate imperfectâ, in omnibus suis motibus etiam primò-primis peccare venialiter. C

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: quia, ut articulo præcedenti ostendimus, libertas imperfecta, conveniens appetitui sensitivo, necessariò exigit ut possint ejus motus à ratione reprimi: motus autem primò-primi, quos ratio nullo modo advertit, non possunt ab ea reprimi, & ideò non gaudent libertate D illâ imperfectâ, quam appetitus sensitivus à voluntate participat, subindeque peccata venialia esse nequeunt.

56 Objicies ultimò: Si motus primò-primi concupiscentiæ non essent peccata, liceret in eis sibi complacere, aut illos deliderare: At utrumque illicitum est: Ergo illi sunt peccata, saltem venialia.

Sed nego sequelam: licèt enim motus primò-primi concupiscentiæ non sint mali malitiâ formali, defectu libertatis, sunt tamen mali malitiâ objectivâ, cùm circa objectum malum & à lege prohibitum versentur; unde eo ipso tribuunt malitiam formalem actibus complacentiæ vel deliderij, quibus liberè appetuntur; actus enim liber circa objectum malum, & lege prohibitum, formaliter malus est. E

* *
*

DISPVTATIO VI.

De Causis Peccatorum.

Ad quæstionem 75. & quinque sequentes.

CAusæ peccati aliæ sunt interiores, quæ intra hominem reperiuntur; aliæ exteriores, quæ extra ipsum existunt: Priori generis sunt tres, nempe ignorantia ex parte intellectûs; concupiscentia ex parte appetitûs; & malitia ex parte voluntatis. Secundi generis tres etiam esse vel excogitari possunt, nimirum Deus tùm cum sua voluntate actuali peccaminosam concurrens; Diabolus ipsum persuadens; & primus parens originale peccatum in posteros per seminalem propagationem trahens. De hac posteriori causa peccati non dicemus disputatione sequenti, ubi de peccato originali differemus: de prioribus verò breviter hîc agendum est.

ARTICULUS I.

An, & qua Ignorantia sit causa peccati?

§. I.

Multiplex Ignorantiæ divisio.

IGnorantia secundùm se dividitur primò in eam, quæ potiùs dicitur nescientia, & in eam, quæ propriè est ignorantia. Prima dicit carentiam illius scientiæ, quam aliquis nec debet, nec natus est acquirere: & ideò cum sit tantùm negatio, non habet rationem mali, sive culpæ, sive pœnæ; unde reperitur in Angelis beatis, teste Dionysio cap. 9. de cœlest. Hierarch. Cum enim nulla creatura, quantùmvis superioris ordinis natura, scibilia comprehendat, & saltem ex possibilibus plura omnes creatos lateant intellectus, necesse est ut in omni intellectu creato, sive humano, sive Angelico, sit aliquid prædictæ nescientiæ, & solus intellectus divinus, qui omnia scit & comprehendit, eam excludat. Secunda ignorantia dicit carentiam illius scientiæ, quam quis aptus natus est habere, ideòque importat rationem mali, vel culpæ, vel pœnæ, & in varia membra subdividitur. 1

In primis enim ex parte subjecti dividitur in invincibilem, & vincibilem: Invincibilis est, quando non est in potestate alicujus scire illud, quod ignorat, seu quando non potest ignorantiam suam vincere, & à se depellere, ut est ignorantia mysteriorum fidei in illis infidelibus, qui nihil de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, & qui infideles negativè appellantur. Vincibilis est, quæ adhibitâ moralis diligentiâ vinci & superari potest: & hæc duplex est, una affectata, quando quis deliberatè aut vult aliquid ignorare, ita ut voluntas per se & directè feratur in ipsam ignorantiam, juxta illud Psalm. 35. *Noluit intelligere ut bene ageret*: altera crassa & supina, quando voluntas directè & formaliter in ipsam ignorantiam non fertur, sed tantum indirectè, & interpretativè: v. g. cùm quis non vult adhi- 2

be-

bere studium & laborem quem teneatur de præsenti adhibere, ut aliquid à tam enormibus & manifestis erroribus se liberet & ignoratiæ.

Secundo ex oppositione ad 10 autem divisionem concludit quam invincibilis ignorantia in habitualem, quæ est circa ea, quæ ne habitualiter quidem sciuntur, quæ est circa singularia facti, & adhærentiæ actualis non practicam, quæ est circa ea, quæ non possunt actuales aliqui elle facientibus, & circa singularia, quæ est circa scientiæ speculativæ quam tenuissimæ habitus, ut est ignorantia astronomi habet.

Tenit ex parte oppositi ea, quæ sunt ignorantiæ juris, & universalium, aut vincibilis, quam invincibilis ignorantiam juris, & facti. Ignorantia juris eli qua ignoratur id quod juris est certum & notum, ut quod sit mala mortalium in natura & positivum, & hoc rursus in divinum & humanum, & humanum alias in ecclesiasticum & seculare, & ignorantia facti ea est quam ignorat vulgus, ignorantia juris in eo tantum membra facti posuit. Ignorantia facti est, quæ propter circumstantias aliquam factum aliquod generare dicit aliquam, & quæ Jacob accesserit ad Liam, quam putabat esse Rachel uxorem suam, ejus ignorantia fuit solum tale, tempe quod Lia Jacob accesserit, fuisset illi ignobilis, quod eum esse de jure, fuisset vero non licere ad non fuisse accedere, Jacob ignorans non potuit. Vel eli quæ ignorantes peccatum. Circiorum elle excommunicatum, hoberet quantum prius, vel de non fuisse, hinc quem peccatis elle Clericum, ignorantiam sibi habentem.

Ultima ignorantia adhibetur in antecedentem, concomitantem, & consequentem: de qualibus late egimus tractatu de Adhominem, & quem Lectorem remittimus, ne eadem lepore repetamus.

§. II.

Reflexio ad priora propolita.

DEo primò, ignorantiam elle causam peccati, non directè & per se, sed per accidens & indirectè, seu ut removens prohibens effectum.

Prima pars patet ex ratio Scripturæ locis, in quibus dicitur ignorantiam peccati esse causam, Levit. 5. *Si peccaverit Princeps per ignorantiam: &* Ez. nutus: *de peccatis meis per ignorantiam.* Et cap. 3. Num. 15. Hæresis differentiam inter qui peccat ex ignorantia non adhibita ea re, dicit Apostolus, quod ineptus in uno in omnia sanctionem non discernat mutuum, non intelligit, quam differt prius fide & populi ignorantia, dicit, ut ibidem exponit D. Thomas, prorsus & populi peccatur ex ignorantia contumelia, quam ex ignorantia peccati: populum peccatorum & virtutum universum, quod ignorantiam immoderatæ, ejusque causam refert ignorantiam sui defectum in re Dei: *Non ita* (inquit) *ignorat, nec ei fidem habuerit, i mandatum, mendacium, & immundum, & furtum, & adulterium mandatum, & sacrificium sanctum non est.* Quibus & aliis Scripturæ testimoniis D. Bernardus ep. 77. ad Turonenses S. V. clare, ex propolitis errorem ejusdem negantis peccata ex propria ignorantia commissa.

Secundo patet, quæ aliter ignorantiam non A esse causam peccati per se & directè, sed indirectè, tantum & per accidens, eil D. Thomæ hic quæst. 76. ad 4. & Magistri 2. d. 36. est manifestius: cum enim ignorantia sit privatio, neque directè aliquem inducum potest ad peccatum habere, sed inducit tantum ex per accidens, seu ut removens prohibens, nullendo primum scientiam, quæ obstat, impedit per peccatum: unde ignorantia dicitur causa peccati, eo sole modo quo dicitur causa peccati defectus in impedimento de cendo, dicitur causa defectus in plus lapidis, quatenus removet obl. am, qui causam defectus impedit.

Dicunt Doctores auxilia, quæ fadeliter, B impedirent peccatum, & tamen non peccavit, esse causa peccati etiam per accidens, vel ut removens prohibens, ut ignorantia, quæ impedit hoc objectum malitia, quum non sit scientia, quæ id adeliter, impediret peccatum.

Reliquum conclusionis ex præmissis, negandis consequentiam, & patet exem: Ratio discernendi eli, quia Deus non tenetur dare auxilia, quæ de negat, licet homo teneatur adhibere omnem necessariam ad evitandum peccatum, & ideo absentem solum attribuitur removens prohibens, quando tenetur illum impedire; in ducet D. Thomas supra qu. 2. art. 3. ad 2. & alibi.

Dico secundo, ignorantiam invincibilem & C antecedentem non esse causam peccati, ied ab illo excusare. Ita communiter docent Theologi cum Magistro 2. dist. 22. & D. Thoma, dict. art. 3. contra Jamenium qui ibi sic ait: *ea ratione lapse caco, & ieqq. ut ibi ait Jamenius, & lapse caco, & ieqq. ut ibi ait Jamenius, & lapse caco, & ieqq.* Et sequentibus ait Jamenius ignorantia invincibilis juris naturalis, & peccati naturalis, & conlituere homine actus damnatione obnoxios, adeique hoc esse dogma damnatum Augustino, & literum pro nostris Patribus Concilii Palatini ratione in hoc Scholastici, & eos omnes, qui de hac materia scripserunt, omnino contrarie, quod etiam ante Jamenium affirmat Lutherus in capite 3. Genesis: *Ignorantia* D *ha sunt: Ignorantia facti ea non excusat, ignorantia juris non excusat, ignorantia facti excusat, ignorantia juris non excusat, ignorantia facti excusat, ignorantia juris non excusat, ignorantia facti

Cum voluntas nostra sit potentia cœca, nec pollit ferri, nisi in id, quod intellectus ut bonum &
11 conveniens ipsi offendit, id duntaxat ex actu sui ens in nostra potestate, quod a voluntate cum plena advertentia rationis, adeoque ut spontanea, qua aliquid positivum nescitur, impedit quominus illud ipsum nobis possibile sit: Ergo si bono tenetur ut impleinda præcepta juris naturalis, aut positivi, quæ ignorant invincibiliter, obligaretur ad impossibile. Unde Medina hic art. 2. recte observat: *Ignorantiam invincibilem non imputari bonum ad peccatum, quod sumo obsequio adimpleri.* Qui pluies cupit, prudentiam deliberationem conferat, in eo folum vitia rationes expectimus, & plura SS. Patrum testimonia in eadem veritatis
B confirmationem adduximus, præcipuaque Jansenii & Wendelini fundamenta diluvimus.

Adhæc ignorantia concomitans, quando invincibilis est, neque causa peccatum, neque ab illo excusat; sed merè per accidens & concomitanter id facit habere.

11 Probatur illa ignorantia neque causæ peccatum, neque ab illo excusat, quæ facit actum ex illa procedens, neque est voluntarium, neque involuntarium: Sed ignorantia concomitans quando est invincibilis, hoc præstat: Ergo &c. Major est certa: cum enim de ratione peccati sit esse voluntarium, & oppositum sit involuntarium, illa tantum ignorantia potest esse causa peccati, quæ facit actum esse voluntarium: & illa folum potest excusare, quæ facit illud esse involuntarium, & inclinationi voluntatis repugnans. Minor autem communiter docent à Theologis, & probatur fuit ex tractatione actuum humanorum, tum ex nona 3. quæstione Primæ, ter inducti exemplo venatoris, qui circumvenatis sylvam, percludens holtem, & talis silentium diligens, ut cervum ejulum effe holtem, & putans effe ferum ibi latitantem, emittit clipeum, vel sagittam, ipsumque interficit: nam tale homicidium ex ignorantia concomitante præcedente non
C ejus est voluntarium in actu recundo, cum ille (ut supponimus) invincibiliter ignoraverit eum qui ibi latebat effe hostem, & putaverit effe ferum, & ita neque voluntarii in fecti concupiscentione eius in quid tendit, utex ejus deliberatione patet: neque etiam est positive involuntarium, cum non repugnet illa voluntatis ejus, imo potius quia voluntas ita affectatur, ut hoc gnoviadiatu latere holtem, libentius eloquum aut fagittam emittat, ipsumque interficiat; unde talis homicidium potest folum dici non voluntarium, seu involuntarium negative, ut ibidem explicavimus: Ergo &c.

12 Confirmatur: Ex ratione ignorantia causæ peccatum qua tollit scientiam, qua id adeo est, impedit illud, ut in prima conclusione effendimus: Sed ignorantia concomitans quæ E est invincibilis, imo quilibet habet, etiamsi habeat scientiam committendi illum peccatum, ut patet in exemplo adducto: nam qui ex ignorantia occidit hominem, no modo occidendi, etiamsi illum ignoreret; & propterea dicitur ignorantia concomitans, quia nihil confert ut actualiter, vel non fiat, fed eodem modo fertur ipsa cui ignorantia, ac si eum illat: Ergo hæc ignorantia non eft causa peccati. Quare D. Thomas hic qu. 76. art. 2. ad 2. *Non quilibet ignorantia peccatum efficit peccati, fed illa tantum quæ tollit voluntarium.*

prohibentem actum peccati. Nulla fe tradatur ab vino ebrietas, debilitas, quod non prohibeatur ab illa particularis, etiamsi parentes agnoscat ignorantia patris non effe causa peccati, fed involuntarium: & tamen est peccatum: & ideo tamen peccat propter ignorantiam, fed peccat ignorans, secundum Thomam hic 3. Sent.

Dico quarto, ignorantiam confequentem &
13 vincibilem, quæ est affectativa, vel crassa, & supina, elle causam peccati, & minime ab illo excusare.

Hæc conclusio patet ex dictis. Tum quia talis ignorantia non excusat à peccato, quia positive impedit peccatum, adeoque eit causa ipsius peccati: licut quicumque eit obstinatus in malo, non excusatur à peccato, quia non vult bonum. Tum etiam quia cum in volita directe vel indirecte, non impedit quin actus ex illa consequens in voluntarius, fubinde que culpabilis. Unde Bernardus Epist. 77. *dignus damnatione fit, qui scire fua fa vsluerunt, aut fcire dimittunt, aut difcere negligit, aut terminandi impatiendi: & quia ignorantiam habet voluntariam.*

Quarto primo, ignorantia vincibilis eo- 14
rum quæ fcire tenemur, fit fimplex peccatum, vel eidem in causa, negligentia fcilicet adhibendi?

Refpondeo, ignorantiam habitualem non effe formaliter peccatum in ftipa, fecundum adhuc dicta. Ita hic docet Medina 2. fect. 3. fed a negligentia fcienti ea quæ fcire tenemur.

Prima pars patet: Nam ut aliquid fit formaliter in fpecie moralis, debet effe voluntarium, & actui fecundo voluntarium, adeoque debet effe vel actus, vel aliquando omiffio; unde communiter dicitur quod habitibus neque inerimur, neque demeremur: Sed ignorantia habitualis non habetur per modum actus, vel omiffionis actualis, fed per modum habitus: Ergo non eft formaliter peccatum in fpecie moralis. Secunda pars patet, quia eft ignorantia actualis, vel negligentia fcienti; aut in effectu fecuto ex ipfa: in quo eft tantum peccati effectus, non peccatum formale, reliqui habitus vitiofi, unde à nullo modo peccatum nominetur, intelligendum eft, non formaliter, fed caufaliter & effective, eo loquendi modo quo nomine cauforum folent ipfos effectibus, & e contra.

Secunda pars tantum manifefta ratione con- 15
vincitur: Nam omnis omiffio, quæ eft in poftrogrado fit voluntaria, eft formaliter peccatum, in ex definitione peccati omiffionis habetur: Sed actualis ignorantia vincibilis eorum quæ fcire tenemur, vel negligentia fcienti ea quæ fcire debitur cognitionis, & eft voluntaria, (alcem indirecte: Ergo eft formaliter in fe peccatum.

Quod vero eft non habeatur fe, feu formaliter, fed a negligentia fcienti, probatur ex S. Auguftino lib. 1. de lib. arbit. capit. 15: dicente: *Nescitis impotenter ad culpa quæ imputantur ignoratio, fed quæ negligit quærere quod ignorat.* & ex D. Thoma hic art. 2. in corpitabuit: *Propter negligentiam requiratur eorum quæ aliqua fcire tenetur ad peccatum.*

Ratio eam id fuadet: nam ex definitione ignorantiæ hic art. 2. fcire fecundum fe non effe determinare bonum, cum fcientia, cujus eft determinare virtus intellectualis, non verò moralis, fed ipfum ut eft ab eo eligibile vel imperatum à virtute fludiofitatis (fecuturae à virtute religionis) vel quatenus exercetur fecundum regulas illius: Ergo & ignorare fcientiam fe non eft peccatum

morale & peccatum, ſed ſolùm ut eſt à vitio oppoſito ſtudioſitati, quod dicitur negligentia, & inquantum ſub illo cadit, & ei ſubeſt. Unde ſicut ſuprà diſp. 3. art. 4. dicebamus omiſſionem miſſæ contingentem in ſomno, & in ipſo indirectè volitam, non ſolùm in cauſa, ſed etiam in ſeipſa eſſe peccaminoſam, quamvis id non habeat à ſe, ſed à cauſa, ſeu dependenter ab illa; ita in præſenti aſſerimus, ignorantiam actualem vincibilem eorum quæ ſcire tenemur, eſſe formaliter in ſeipſa peccatum omiſſionis, quamvis id non habeat à ſe, ſeu ſecundùm ſe, ſed dependenter à cauſa, in qua libera & voluntaria eſt, nimirum à negligentia ſciendi ea quæ ſcire tenemur. Ex quo ſoluta manent argumenta, quæ fieri ſolent in contrarium.

A *Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod ſecundùm ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ aut regulæ.... ſicut ſi aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Eccleſia inſtitutum: & hujuſmodi peccatum non præexigit ignorantiam, ſed abſentiam ſolùm conſiderationis eorum quæ conſiderari debent: & hoc modo peccavit Angelus convertendo ſe per liberum arbitrium ad proprium bonum, abſque ordine ad regulam divinæ voluntatis.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet omne peccatum aliquem defectum in intellectu ſupponere; in humano quidem, defectum erroris practici; in angelico verò, quantùm ad primum peccatum, defectum duntaxat inadvertentiæ ſeu inconſiderationis.

ARTICULUS II.

Verum quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio in intellectu?

17 NOtandum primò, in intellectu quadruplicem poſſe reperiri defectum: Primus dicitur pura neſcientia, quæ eſt carentia cognitionis ejus quod quis non tenetur ſcire, & convenit omni intellectui creato, ſive humano, ſive angelico, reſpectu alicujus objecti, ut articulo præcedenti vidimus. Secundus appellatur ignorantia, quæ eſt privatio cognitionis habitualis quam quis habere debet. Tertius dicitur error, qui eſt judicium de aliqua re aliter quàm eſt. Quartus vocatur inconſideratio, quæ eſt privatio actualis conſiderationis, quam quis debet habere circa objectum, quod habitualiter cognoſcit.

18 Notandum ſecundò, duplicem diſtingui errorem; unum ſpeculativum, quo quis judicat licere quod non licet, v. g. furtum eſſe licitum: alium practicum, quo judicat hîc & nunc faciendum eſſe quod non licet; ſicut quando aliquis judicat ſibi hîc & nunc conveniens eſſe furari. His præmiſſis, ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

19 DIco igitur, non poſſe voluntatem peccare, niſi aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio ſeu inadvertentia, in intellectu præceſſerit. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ contra plures ex Recentioribus, & colligitur ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. 3. ubi ait: *Omnis pravus eſt ignorans*: cui conforme eſt illud Proverb. 24. *Errant omnes qui operantur iniquitatem.* Ubi Cajetanus hæc ſcribit: *Quia error ad intellectivam partem pertinet, ex hac authoritate ſcripturæ habetur quod omnis malus errat: conſonant Philoſophi, dicentes quòd omnis malus eſt ignorans.* Habet etiam D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. ubi ſic ait: *Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit eſſe dupliciter: uno modo ex hoc quòd aliquod malum eligitur, ſicut homo peccat eligendo adulterium, quod ſecundùm ſe eſt malum; tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore; alioquin id quod eſt malum non eligeretur ut bonum....*

B Ratio etiam ſuadet: 20 Cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens ductum & directionem intellectus, nunquam eligit aut reſpuit aliquod objectum, niſi intellectus judicet hîc & nunc aliud eſſe amplectendum vel reſpuendum: Ergo quotieſcumque homo peccat eligendo aliquod objectum malum, & rectæ rationi diſſonum, puta adulterium, aut furtum, debet intellectus judicare hic & nunc aliud eſſe eligendum: Sed judicium quo judicatur aliquid eſſe eligendum, quod ſecundùm rectam rationem non eſt eligendum, eſt falſum & erroneum: Ergo in omni peccato, quo aliquod objectum moraliter malum eligitur, debet eſſe judicium practicum erC roneum, ſubindeque aliquis error practicus.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio ex 21 doctrina quam tradit Nazarius 1. *p. qu. 63. art. 3. controv. 1.* Omnis electio voluntatis, quâ bonum aliquod particulare eligitur, ſupponit aliquem diſcurſum formalem aut virtualem intellectûs practici, qui ex duabus conſtat præmiſſis, unâ univerſali, quæ dictat bonum eſſe amandum & proſequendum; & alterâ particulari, quæ dicit, hæc actio hîc & nunc in particulari eſt mihi bona & conveniens, ex qua ſequitur hæc concluſio regulans electionem: Ergo talis actio hîc & nunc à me exercenda eſt. Sicut ergo in ſpeculativis error vel falſitas, quæ eſt in concluſione, reD ducitur ad falſitatem vel errorem, qui continetur in altera præmiſſarum; ita in moralibus omnis electio prava, & difformis regulis morum, debet procedere ex aliquo errore practico, ſeu judicio practicè falſo, quod in aliqua præmiſſarum contineatur. Unde ſicut in iſto ſyllogiſmo ſpeculativo: *Nullum animal præter rationale eſt riſibile: Sed homo non eſt animal rationale: Ergo homo non eſt riſibile*, error qui eſt in concluſione, reducitur in judicium falſum & erroneum, quod continetur in Minori; ita & in iſto ſyllogiſmo practico, quem homo quotieſcumque peccat, vel formaliter, vel virtualiter format: *Bonũ eſt proſequendum: Sed elicere hîc & nunc hanc actionem difformem regulis morum, puta furtum, vel adulE terium, eſt mihi bonum & conveniens: Ergo hic & nunc à me exercenda*: falſitas & error practicus qui eſt in concluſione, reducitur ad judicium falſum & erroneum in minori propoſitione contentum.

Dices, tale judicium non eſſe falſum aut er- 22 roneum, qui ſolùm dictat voluntati hanc actionem eſſe utilem, aut delectabilem ſenſui, vel appetitui; in quo judicio nulla continetur falſitas, vel error, cùm revera furtum utile ſit, & adulterium delectabile.

Sed

Sed contra: Ille qui committit furtum, vel adulterium, non solùm existimat furtum esse sibi utile, & adulterium delectabile, sed etiam practicè judicat illud hìc & nunc à se esse eligendum, & bono honesto, ac observationi legis divinæ præferendum; alioquin voluntas, utpote appetitus rationalis, sequens ductum intellectûs, talem actum non eligeret, nec bono honesto & observationi legis divinæ ipsum præferret: At in tali judicio error practicus manifestè reperitur, cùm recta ratio & prudentia dicent oppositum: Ergo quotiescumque homo peccat eligendo aliquod objectum, vel actum moraliter malum, putà furtum, vel adulterium, aliquis error practicus in ejus intellectu reperitur. A

23 Dixi, quando homo peccat *eligendo objectum vel actum moraliter malum*, quia si peccet eligendo aliquid de se bonum, sed non cum ordine debito, non est necesse quòd habeat errorem practicum in intellectu, sed sufficit quod in eo sit aliqua inadvertentia aut inconsideratio, ut de primo peccato Angelorum docet D. Thomas loco citato, & nos in tractatu de Angelis ostendimus. B

Disp. 11. Art. 4. Unde consultò in conclusione diximus, non posse voluntatem peccare, *nisi vel aliqua error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio, in intellectu præcesserit.*

Quod potest ampliùs confirmari, & hoc exemplo suaderi. Si esset aliquis cœcus ex natura sua determinatus ad sequendum ductum alterius, non posset deficere, & à via aberrare, nisi deficiente & aberrante ductore: sed voluntas est potentia cœca, ex natura sua determinata ad sequendum ductum intellectûs; objectum enim specificativum illius est bonum sibi ab intellectu propositum: Ergo non potest in ordine morali deficere nisi in intellectu aliquis defectus erroris vel inconsiderationis præcedat. C

Addo quod in omni peccato quædam imprudentia reperitur: unde Proverb. 1. peccatores stulti & imprudentes appellantur; & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *stultus fuit in culpa.* Ergo cum prudentiæ sit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia ab homine, sicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quòd in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, subindeque error practicus, vel saltem inconsideratio reperiatur. D

§. II.

Solvuntur Objectiones.

24 OBjiciunt in primis Adversarii aliqua testimonia, in quibus dicitur homines peccare scienter & ex industria: Jacobi 3.4. *Quasi de industria recesserunt ab eo, & vias ejus intelligere noluerunt.* Et Proverb. 2. *Lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus pessimis.* Item voluntatem respuere quod ratio approbat, juxta illud Medeæ apud Poëtam, *Video meliora, proboque, deteriora sequor*; & istud, *Athenienses sciunt quæ recta sunt, sed non faciunt*: Ergo potest voluntas peccare, nullo existente errore in intellectu. E

25 Sed hæc nullius sunt roboris: debent enim intelligi & explicari de cognitione speculativa, vel de practica universali, cum qua stat in intellectu peccantis error practicus in particulari, seu judicium practicum, quo judicat hìc & nunc esse sibi eligendum aliquid, quod revera eligendum non est. Unde D. Thomas suprà citatus 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. sic ait: *Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actûs, quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitûs; etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat.*

Objiciunt secundò: Si quotiescumque homo peccat, aliquis error in ejus intellectu præcederet, omnis peccator esset hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties laberetur in hæresim: Sed hoc est falsum & absurdum; cùm multi fideles peccent in moralibus, & tamen à fide non deficiant: Ergo & illud. 26

Hoc etiam argumentum frivolum est: nam cùm error, qui in intellectu peccantis existit non sit speculativus, sed practicus; nec fidei, sed solùm rectæ rationi & prudentiæ adversetur, peccatorem, infidelem, vel hæreticum non reddit, sed stultum potius & imprudentem, ut ex testimoniis suprà adductis patet.

Objiciunt tertiò: Homo potest velle aliquid sibi utile, aut delectabile, de quo certò scit, certòque considerat, & esse sibi utile aut delectabile, & esse contrarium rectæ rationi: Ergo potest peccare, nullo existente errore vel inconsideratione in ejus intellectu. Consequentia videtur perspicua. Antecedens etiam patet, tum in his qui peccant cum remorsu conscientiæ & tristitia, aut cum expresso culpæ & pœnæ contemptu: tum etiam quia objectum voluntatis non solùm est bonum honestum, sed etiam bonum utile & delectabile. 27

Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest peccare nullo existente errore in ejus intellectu, errore speculativo, concedo: Errore practico, nego. Licèt enim intellectus peccantis speculativè judicet objectum quod elegit, vel actum, esse malum moraliter; practicè tamen judicat sibi bonum & conveniens esse hìc & nunc illud eligere, & bono honesto præferre, ut in probatione nostræ conclusionis ostendimus. 28

Instabis: Posito judicio practico, dictante hìc & nunc Deum esse amandum, cùm hìc & nunc instat præceptum dilectionis, voluntas, cùm sit libera, potest elicere actum odii, vel actum dilectionis suspendere: Ergo nullo præsuppositio errore, etiam practico, potest peccare. 29

Respondeo distinguendo Antecedens: Potest elicere actum odii, vel actum dilectionis suspendere, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, concedo: potentiâ consequenti, & in sensu composito, nego. Posito enim judicio practicè practico in intellectu de eligiendo actu amoris, voluntas infallibiliter illum elicit; cùm judicium illud sit de se efficax, & habeat rationem imperii, saltem virtualis: non destruitur tamen ejus libertas, quia talis necessitas seu infallibilitas non provenit ab extrinseco, sed ab ipsâ voluntate, quæ sicut applicuit intellectum ad illud judicium, ita potuit ipsum applicare ad oppositum.

Objiciunt ultimò: Si quotiescumque homo peccat, præcederet aliquis error practicus in ejus intellectu, nullum daretur peccatum ex pura malitia, sed quodlibet ex ignorantia procederet: At hoc non est dicendum; cùm Theologi communiter 30

Digitized by Google

muniter dividant peccata in tria genera, ſcilicet in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, & ex pura malitia, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo nec illud.

Diſp. 2. art. 1.

31 Reſpondeo negando ſequelam: Licèt enim in omni peccato interveniat error practicus ex parte intellectûs, ſufficienter tamen diſtinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, à peccato ex ignorantia, ex diverſâ ſcilicet diſpoſitione prava, quæ eſt cauſa formandi judicium illud erroneum in intellectu, & pravam electionem in voluntate: nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis eſt cauſa formandi tale judicium, & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate vel paſſione, paſſio velut cæcus obſcurans intellectum, & ad ſe trahens voluntatem; in peccatis verò ex pura malitia, ſola inordinatio & malitia voluntaris.

32 Circa alias cauſas interiores peccati, nempe appetitum ſenſitivum, & voluntatem, nulla occurrit celebris difficultas, vel controverſia: conſtat enim cauſam immediatam peccati eſſe voluntatem, in qua libertas ut in propria ſede reſideat; appetitum verò eſſe duntaxat cauſam illius mediatam & remotam (ſaltèm ſi de peccato mortali loquamur) quia à paſſione appetitûs, voluntas indirectè & per accidens movetur, quatenus ſcilicet paſſio judicium rationis perturbat & impedit, quo impedito & perturbato, neceſſe eſt voluntatem, quæ judicium rationis ſemper ſequitur, in agendo perturbari. Cujus rei rationem reddit Cajetanus, quòd paſſio appetitûs ſenſitivi directè & per ſe moveat phantaſiam, quæ eſt organum corporeum; quâ motâ & perturbatâ, neceſſe eſt perturbari intellectum, qui ab ea depromit ſpecies, quarum beneficio de rebus ſenſibilibus & corporeis judicat; ideoque ipſe intellectus aliter de his rebus judicat quàm oportet: quare cùm voluntas ab intellectu determinetur, non mirum ſi ipſa tunc perturbetur, & à recto tramite declinet. Unde in peccatis ex paſſione appetitûs ſenſitivi procedentibus, hic reperitur ordo ſeu proceſſus: bona ſenſibilia & externa in primis ſenſus externos alliciunt; deinde eorum ſenſitivâ apprehenſione imaginatio excitatur; hæc verò appetitum ſenſitivum accendit & commovet: ex appetitûs ſenſitivi commotione phantaſia movetur & perturbatur; quâ motâ & perturbatâ, obſcuratur ratio, quæ ab actuali debitæ regulæ conſideratione ceſſat, & ab illa deviat, & in errorem tandem ipſam trahit voluntatem, cujus actus liber & voluntarius peccatum per conſenſum conſummat. Quod hoc lepido ſolet exemplo declarari: ſi lapillum in pellucidi fontis alveum projeceris, illico fuſum illius æquor, ipſo criſtallo nitidius, turbatur, circulo primùm efformato, qui alium ulteriùs circulum deſcribit, hic duo alterum, donec tota fontis ſuperficies, tot veluti rugis, quot circulis horreſcat. Non diſpari ratione bona ſenſibilia & externa ſenſus movent externos; his imaginatio excitata, appetitum commovet; appetitus phantaſiam, quâ turbatâ, perturbatur & obſcuratur ratio; obcœcata verò ſeu perturbata ratio, voluntatem ad peccandum trahit; hæc denique ex ſua natura cœca, errantem rationem ſequens, liberè ſuggeſtioni pravæ conſentit; quo actu peccatum complet, & conſummat; peccatum verò cum conſummatum fuerit, generat mortem, ut dicitur Jacobi 1.

Suos ergo parentes, ſuamque geneſim habet peccatum: mater illius eſt concupiſcentia, quæ teſte eodem Apoſtolo, *cùm conceperit, parit peccatum*: pater eſt liberum arbitrium; ſemen matris eſt titillatio, ſive delectatio, quam ingerit concupiſcentia: denique illud concipitur per ſuggeſtionem & delectationem, & generatur ac conſummatur per conſenſum. Unde Gratianus in decreto diſt. 7. ait quod tribus modis impleatur omne peccatum, videlicet ſuggeſtione, delectatione, conſenſu: ſuggeſtio fit per diabolũ; delectatio per carnem; conſenſus per ſpiritum. Quod declarat exemplo peccati primorum parentum, in quo ſerpens primò culpam ſuggeſſit; Eva velut caro delectata eſt; Adam verò veluti ſpiritus conſentit. Similia habet D. Gregorius in cap. 3. Job.

ARTICULUS III.

Vtrum Deus directè vel ſaltem indirectè poſſit dici cauſa peccati?

DE hac difficultate fusè egimus in tractatu de Voluntate Dei, unde breviter hic eam diſcutiemus, & quæ docet S. Doctor qu. 79. exponemus.

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

DIco primò, Deum non eſſe, nec dici poſſe directè cauſam peccati. Ita D. Thomas hic qu. 79. art. 1. & 2. & de Malo, quæ 3. art. 1. & alibi paſſim. *Diſp. 8. Art. 4.*

Probatur ratione quam ibidem proſequitur: Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu, deformitatis ſcilicet & malitiæ moralis, quæ entitati actûs adjungitur: unde ut aliquis dicatur, & ſit rectè cauſa peccati, non ſufficit quòd producat entitatem, & actualitatem, quam de materiali importat, ſed requiritur quòd ipſum defectum, ſeu deformitatem quam dicit de formali, attingat: Atqui Deus ſuâ motione & cauſalitate talem defectum & deformitatem non attingit, ſed ab eo præſcindit: Ergo non eſt, nec dici poteſt directè cauſa peccati. Major patet: nam hoc nomen *cauſa* appellat ſupra rationem, vel conceptum formalem cui conjungitur, ut conſtat cùm dicimus Petrum eſſe cauſam ſtatuæ: non enim eſt ſenſus eſſe cauſam ligni vel argenti, ſeu figuræ artificioſæ, quam hoc nomen *ſtatua* pro formali importat: Atqui hoc nomen *peccatum* de formali importat malitiam, & deformitatem moralem: Ergo ut aliquis ſit & dicatur cauſa peccati, non ſufficit quòd ejus entitatem & actualitatem producat, ſed requiritur inſuper, quod ejus cauſalitas ad deformitatem & malitiam moralem, ſecundariò ſaltèm & mediatè ſe extendat. Minor autem in qua eſt difficultas, multipliciter ſuadetur: Primò ratione D. Thomæ hic art. 1. *Omne peccatum eſt per receſſum ab ordine qui eſt in Deum ſicut in finem: Deus autem omnia inclinat & convertit in ſeipſum, ſicut in ultimum finem, ſicut Dionyſius dicit 1. cap. de divin. Nomin. unde impoſſibile eſt quòd ſit ſibi vel alii cauſa diſcedendi ab ordine qui eſt in ipſum: unde non poteſt directè eſſe cauſa peccati.* Quam 38

rationem ſub aliis terminis proponit quæſt. 3. de Malo, art. 1. *Peccatum* (inquit) *conſiſtit in averſione voluntatis creatæ ab ultimo fine: impoſſibile eſt autem quòd Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cùm ipſemet ſit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quòd hoc habeant ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus ſuam ſimilitudinem, ſecundùm quod capere poſſunt, prout Dionyſius dicit in 4. cap. de divin. Nomin. Unumquodque autem agens creatum invenitur per ſuam actionem aliquodammodo ad ſeipſum attrahere, aſſimilando ea ſibi, vel per ſimilitudinem formæ, ſicut cùm calidum calefacit, vel convertendo alia ad finem ſuum, ſicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Eſt ergo hoc Deo conveniens, quòd omnia ad ſeipſum convertat, & per conſequens quòd nihil avertat à ſeipſo: ipſe autem eſt ſummum bonum, unde non poteſt eſſe cauſa averſionis à ſummo bono, in quo ratio culpæ conſiſtit.*

34 Secundò probatur eadem Minor aliâ ratione, quam S. Doctor ibidem art. 2. & in 2. diſt. 37. qu. 2. art. 2. fusè exponit. Defectus qui eſt in effectu cauſæ particularis, non attribuitur cauſæ univerſali, quæ eſt in ſe perfecta & indeficiens, ſed tantùm cauſæ proximæ & deficienti; licèt perfectio ejuſdem effectûs in ipſam cauſam univerſalem reducat: v. g. defectus fructuum in arbore, non in ſolem, ſed in arborem reducitur, licèt copia & maturitas fructuum in ſolem referatur; defectus claudicationis in curvitatem tibiæ aut obliquitatem itineris reducitur, licèt perfectio ambulationis in virtutem motivam referatur. Pari modo in moralibus defectus aut deordinatio actûs non attribuitur Deo, qui eſt cauſa indeficiens & univerſalis, ſed libero arbitrio, quatenus in agendo rectæ rationis regulam non attendit, nec vult attendere.

Id alio exemplo declarat Dominicus Soto lib. 1. de Natura & Gratia cap. 18. his verbis: *Dum optimus ſcribendi artifex, ſive incommodo calamo, ſive in mala papyro ſcribit, ipſe quidem eſt cauſa ſcripturæ; malitia verò characteru refertur vel in calamum, vel in papyrum. Ita prorſus dum quis delinquit, Deus quidem cum homine eſt cauſa actionis, quatenus res quædam eſt; quod autem à lege declinet, ſoli imputatur libero arbitrio.*

35 Tertiò Minor principalis aliâ ratione ſuadetur: Deus per ſuam cauſalitatem id ſolùm poteſt attingere, quod continetur intra objectum formale ſuæ omnipotentiæ: Sed formale peccati intra objectum divinæ omnipotentiæ non continetur: Ergo non poteſt à divina cauſalitate attingi. Minor probatur: Id ſolùm continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ, quod eſt ordinabile in Deum ut in ultimum finem; nam ratio primi principii & ultimi finis ſibi mutuò correſpondent, ſeu inter ſe convertuntur: Atqui formale peccati non eſt ordinabile in Deum ut in ultimum finem, ſed potius eſt receſſus & deviatio ab illo ut fine ultimo: Ergo formale peccati non continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ.

36 Ex his intelliges primò juxta doctrinam D. Thomæ, peccatum ſub ratione entis & actûs eſſe à Deo ut movente, & non ſolùm ut ſimultaneè concurrente. Nam S. Doctor loco citato de Malo, art. 2. quærit, *utrum actio peccati ſit à Deo?* Et reſponder affirmativè, ſi illa ſub ratione entis & actûs conſideretur; probatque in argumento *ſed contra*, ex Auguſtino 3. de Trinit. dicente quòd *A voluntas Dei eſt cauſa omnium ſpecierum & motionum: ſed actus peccati eſt quidam motus liberi arbitrii: ergo eſt à Deo.* Quo etiam diſcurſu utitur hîc art. 2. in argum. *ſed contra.* Deinde in corp. art. citati id demonſtrat duplici ratione; una communi, deſumptâ ex eo quod Deus, cùm ſit ens per eſſentiam, debet eſſe cauſa omnis entis per participationem: aliâ ſpeciali, quam ſub his terminis proponit. *Neceſſe eſt omnes motus cauſarum ſecundarum cauſari à primo movente, ſicut omnes motus inferiorum corporũ cauſantur à motu cœli: Deus autem eſt primum movens reſpectu omnium motuum & ſpiritualium & corporalium, ſicut corpus cœleſte eſt principium omnium motuum inferiorum corporum: unde cùm actus* B *peccati ſit quidam motus liberi arbitrii, neceſſe eſt dicere quòd actus peccati, inquantum eſt actus, ſit à Deo.* Ex quibus patet, juxta D. Thomam, peccatum, inquantum eſt actus & ens, eſſe à Deo ut movente, & non ſolùm ut ſimul concurrente. Quam doctrinam didicit ab Alberto Magno, ſuo magiſtro, qui in 2. diſt. 3 art. 7. hæc ſcribit: *Cùm actus malus ſit ſimpliciter actus egrediens à potentia activa perfecta ſecundùm naturam, non egreditur ab ea, niſi ſecundùm quod movetur à cauſa prima, alioqui ſequeretur duo eſſe prima principia.* Quam ſententiam ita certam eſſe exiſtimat, ut oppoſitam tanquam hæreticam à multis proſcribi ibidem aſſerat: *Hæc* (inquit) *opinio* (negans actus malos, inquantum actus & C entia, eſſe à Deo movente) *quæ obtinuerat plures antiquorum, ferè ceſſit ab aula, & à multis modernorum reputatur hæretica.* Item Dominicus Soto, ubi ſuprà, expreſsè docet Deum præmovere ad actum peccati, ut eſt actus & ens & addit hanc eſſe communem Theologorum ſententiam. Verba ejus ſunt: *Haud equidem diſſentiunt Theologi, entitatu (ita vocant) quæ eſt peccatum, Deum eſſe cauſam, eo efficientiæ genere, quo cuncta animantia & inanima ad ſuas naturales actiones permovet.*

Intelliges ſecundò, veram rationem, cur Deus 75
concurrat ad peccatum, ut eſt actus & ens, abſque eo quod ejus cauſalitas ad illius malitiam & deformitatem ſe extendat, non peti ex indifferentia divini concurſûs, ut Recentiores exiſtimant, ſed D potius ex ſumma & infinita ejus perfectione, ratione cujus in noſtris actionibus eas ſolũ formalitates poteſt attingere, quæ ad Deũ ut ultimum finem ſunt reducibiles, & ex duabus rationibus ſeu formalitatibus inter ſe identificatis, unam ab alia præſcindere. Unde divus Thomas in 2. diſt. 37. quæſt 2. art. 2. ſibi hoc argumentum objicit: *Res non aſſignatur cauſa efficiens ſecundùm quod eſt in intellectu, ſed ſecundùm quod eſt in re: Sed quidam actus ſunt, in quibus non poteſt ſeparari illud quod eſt de natura actûs à deformitate, niſi ſecundùm intellectum, quia bonè fieri non poſſunt: Ergo non cauſantur à Deo niſi ſecundùm quod ſtant ſub illa deformitate.* Cui argumento ſic reſpondet: *Ad quintum dicendum, quòd* E *ſicut actio quæ peccati deformitatem habet, dicitur mala, inquantum eſt actio, bonitate naturæ, non propter hoc quòd aliquando inveniatur ſeparata à deformitate, ſed quia bonitas illa naturæ deformitati ſubſit: ita etiam Deus dicitur cauſa illius actionis, in quantum eſt actio & inquantum eſt deformis, hoc modo quod actionem non facit à deformitate ſeparatam, ſed quia in actione deformitati conjuncta, hoc quod eſt actionem facit, & quod deformitatem non facit. Etſi enim in aliquo effectu plura inſeparabiliter conjuncta ſint, non oportet ut quod eſt cauſa ejus quantùm ad unum, ſit etiam cauſa ejus quantum ad alterum: ſicut natura eſt*

cauſa

causa oculi, quantùm ad substantiam ejus, & non quantùm ad defectum cœcitatis, qua ex natura defectu accidit. Ubi S. Doctor, ut salvet Deum non esse causam peccati, quamvis concurrat ad actus intrinsecè malos, ut sunt blasphemia, actus odii Dei, & similes, non recurrit ad indifferentiam divini concursûs, sed potius ad summam ejus actualitatem, & perfectionem, ratione cujus ita potest attingere & causare entitatem & actualitatem actûs intrinsecè mali, ut ab ejus malitia & deformitate præscindat: sicut intellectus, ratione suæ perfectionis & immaterialitatis, formalitates inter se realiter identificatas præscindit, & ita attingit verum, quòd non se extendat ad bonum quamvis identificatum cum vero: vel sicut influxus animæ moventis & applicantis tibiam claudam ad motum progressivum, ita causat vitalitatem ipsius, ut ab ejus obliquitate & defectu præscindat. Unde inter motionem physicam & moralem hoc notabile reperitur discrimen, quòd physica est præcisiva, & in actu ad quem movet, attingit solùm entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliasque formalitates ad ordinem physicum & lineam entis pertinentes, abstrahitque à deformitate & malitia morali, quæ per accidens ex defectibilitate creaturæ rationalis ei adjungitur: moralis verò non est præcisiva, sed terminatur ad actum ut vestitum omnibus circumstantiis, & secundùm omnes conditiones & modos quos recipit aboperante; & ideo si actus ad quem movet sit malus, & regulis morum difformis, secundariò saltèm & indirectè, ad ejus malitiam & deformitatem se extendit. Ex quo sequitur, Calvinum, utrumque genus motionis, in Deo admittentem respectu malorum actuum, facere Deum authorem & causam peccati, & divinæ sanctitatis puritatem violare: secùs verò Thomistas, & alios physicæ prædeterminationis assertores, qui solùm primum genus motionis respectu illorum actuum in Deo agnoscunt, & docent concursum prævium, seu physicam præmotionem, præcisivam esse, & ita attingere ea quæ ad ordinem physicum & lineam entis pertinent, ut ad ea quæ ad genus moris spectant, & maliciam moralem exprimunt, nullatenus se extendat, ut in tractatu de Voluntate Dei fuse expendimus. *Disp. 8. art. 4. §. 10.*

38 Dico secundò, Deum non posse dici causam peccati, etiam indirectè & per accidens, sicut qui aufert columnam sustentantem lapidem, dicitur indirectè & per accidens causa casûs lapidis; vel sicut qui removet salem prætervantem carnes à corruptione, dicitur indirectè & per accidens causa corruptionis illarum. Ita S. Thomas hic art. 1. ubi sic discurrit: *Similiter etiam neque indirectè* (Deus est causa peccati) *contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet, auxilium ad evitandum peccata, quod si præberet, non peccarent, sed hoc totum facit secundùm ordinem suæ sapientiæ & justitiæ, cùm ipse sit sapientia & justitia; unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis, ex hoc quod gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens & debens gubernare.* Quibus verbis clarissimè conclusionem nostram & docuit & probavit. Ut enim id quod sequitur ad defectum actionis, alteri imputetur, & hic illius causa indirectè & per accidens dicatur, tria requiruntur, scilicet quod possit, & debeat agere, & non agat, ùt tradit idem S. Doctor supra quæst. 6. art. 3. his verbis: *Non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solùm tunc cùm potest & debet agere: si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.* De quo plura diximus in tract. de Actibus humanis, ubi multis ostendimus, quod ut omissio & effectus ex illa sequutus, voluntaria sint, requiritur debitum seu obligatio ponendi actum qui omittitur: Atqui Deus nemini tenetur dare auxilia efficacia à peccato prætervantia, sed ad manifestandum suam justitiam, aut liberi arbitrii defectibilitatem, vel ob alios fines occultos suæ providentiæ, justissimè potest ea denegare, præsertim cùm illa sint merè gratuita & supernaturalia, subindeque omni creaturæ indebita: Ergo quamvis ea frequenter deneget, & ad illorum denegationem, seu subtractionem, infallibiliter sequatur peccatum; sicut ex suspensione divini concursûs conservantis, infallibiliter sequitur annihilatio creaturæ: *Necesse est enim* (inquit Innocentius I.) *ut quo auxiliante vincimus, eo iterùm non adjuvante vincamur*: non potest tamen dici causa peccati, etiam indirectè & per accidens. *Disp. 3. Art. 3.* *Epist. 25. ad Concil. Carth.*

Quæres, an Deus possit dici causa non solùm permissiva, sed etiam positiva, excœcationis & indurationis peccatorum?

39 Respondeo cum D. Thoma hic art. 3. quod si excœcatio & induratio sumantur secundùm quod important motum animi inhærentis malo, & aversi à divino lumine, Deus non est causa illarum, sicut non est causa peccati; si verò sumantur ùt dicunt subtractionem gratiæ, ex qua sequitur ut mens non illuminetur, & cor non emolliatur; Deus potest dici causa non solùm permissiva, sed etiam positiva earum: quia in hoc posteriori sensu, non sunt culpa, sed pœna; pœna autem est à Deo non solùm permissivè, sed etiam positivè; cùm positivè ab illo taxetur, & decernatur in punitionem & reparationem præcedentis culpæ, in quo causalitas quædam saltèm moralis importatur, ùt patet hoc exemplo: Si Petrus cadu extra propriam patriam reperiretur, & ad illam redire non posset sine auxilio non debito alicujus Principis; is autem in pœnam alicujus criminis ab illo commissi, tale auxilium denegaret, volens & decernens ut exul permaneret, exilioque illo puniretur, jure talis Princeps diceretur punire Petrum tali exilio, & esse auctor & causa illius pœnæ, non propter aliquem influxum physicum in illam, sed quia eam definivit & decrevit, atque ex ejus intentione auxilium ad redeundum in patriam denegavit. Cùm ergo pariter Deus ex intentione puniendi peccatorem decernit ei auxilia denegare, ex quorum denegatione sequitur ut mens ejus non illuminetur, & cor non emolliatur, censetur esse causa saltem moralis excœcationis & indurationis illius, non ut habent rationem culpæ, sed solùm pœnæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

40 CONtra primam assertionem objiciunt Hæretici quædam Scripturæ loca, in quibus nonnulla peccata Deo ut causæ tribui videntur: Psalm. 104. *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Genes. 45. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate, huc missus sum.* Actorum 2. *Definito consilio & præscientiâ Dei traditum.* Item 2. Regum 16. dicitur Deum præcipisse Semei ùt malediceret David maledictione pessimâ. Denique Deus in Scriptura dicitur indurare, in errorem mittere, & obcœcare: Exodi 7. *Indurabo cor Pharaonis.* Isaiæ 63. *Quare errare nos fecisti Domine de via tua?* Regum 22. *Dedit Deus spiritum mendacii in ore Prophetarum.* Addunt plura Augustini testimonia, præcipuè locum illum libri 5. contra Julianum, ubi dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum ad quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.*

41 Respondeo primò his testimoniis solùm denotari, Deum causare peccata, quantùm ad materiale, seu quantùm ad entitatem & actualitatem, quam de materiali important: quod non sufficit ut Deus dicatur absolutè causa peccati, sed solùm cum hac additione & reduplicatione, *quatenus est actus & ens*, ùt docet D. Thomas in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2.

42 Respondeo secundò cum eodem S. Doctore hic art. 1. ad 1. morem Scripturæ hunc esse, ùt dicat Deum facere & imperare, quod duntaxat permittit & finit, ùt patet ex illo Job. 4. *Dominus dedit, Dominus abstulit*, id est permisit auferri. Et Marci 10. dicitur: *Moyses mandavit vobis libellum repudii*; cùm tamen Matth. 5. scribatur: *Moyses permisit vobis libellum repudii.*

43 Respondeo tertiò, Deum interdum dici velle & decernere peccata, non quia velit eorum malitiam & deformitatem, sed quia ea in bonum finem refert & ordinat: nam ùt ait Basilius homil. *quod Deus non sit author peccatorum*, quemadmodum medicus utitur veneno viperæ, quod ipse non fecit, ita Deus utitur malitiâ hominis, cujus tamen ipse non est author: sic usus est peccato fratrum Joseph, in bonum ipsius, & in bonum fratrum; malâ voluntate Judæorum, ad bonum redemptionis hominum; & quod mirabilius est, peccato Adami, ad Incarnationis mysterium peragendum. Unde Augustinus: *Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, & nihil boni agere de illis Deum: omnis malus aut ideo vivit, ùt corrigatur, aut ideo vivit, ut per illum bonus exerceatur.* In Ps. 54.

44 Objicit deinde Suarez hic disp. 6. sect. unicâ num. 20. contra id quod diximus in primo corollario, nempe peccatum sub ratione entis & actûs esse à Deo ut movente, & non solùm ut simultaneè concurrente. Si Deus moveat & applicet voluntatem ad actum, qui est peccatum, revera est author peccati; quia licèt directè solùm applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hîc & nunc fit à Deo, necesse est voluntatem exercendo illum actum peccare.

45 Deinde hæc sententia videtur dare Lutheranis & Calvinistis quidquid volunt: nam ipsi non dicunt Deum efficaciter movere hominem ad formale peccati, sed duntaxat ad materiale, A ad quod infallibiliter sequitur formale.

46 Præterea, si per impossibile Deus posset esse causa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci & convenienti, id facere posset, quàm physicè movendo & applicando voluntatem ad actum, à quo malitia inseparabilis est.

47 Tandem, si Deus moraliter & ex parte objecti moveret voluntatem ad actum peccati, verissimè diceretur author peccati; ùt patet in Dæmone, & in homine, qui non alio modo sunt causæ peccati alterius: Ergo multò magis erit causa, si physicè & ex parte potentiæ voluntatem ad illum actum applice; motio enim physica major & potentior est quàm moralis.

48 Sed hæc parum urgent, & facilè dilui possunt. B Ad primum enim negatur sequela. Ad cujus probationem dicendum est, quòd sicut quando anima mediante potentiâ gressivâ movet tibiam claudam, ea quæ apta est ad motum progressivum, necesse quidem est tibiam claudicare, sed hic defectus in curvitatem tibiæ non verò in animam moventem refertur; & quando scriba movet & applicat manum pueri ad formandos & delineandos characteres, licèt in Scriptura reperiatur aliqua deformitas, hæc tamen non attribuitur magistro moventi & applicanti, sed discipulo deficienti, & ab ejus directione & applicatione se subtrahenti; nec talis defectus provenit ex vi motionis & applicationis magistri, sed ex C concursu & cooperatione discipuli: ita pariter licèt Deus moveat voluntatem ad actum qui est peccatum, eamque applicet ad materiale illius, id est ad producendam entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliasque rationes ad ordinem physicum & lineam entis spectantes, & in Deum ut ultimum finem reducibiles; ex vi tamen hujus motionis & applicationis, non provenit in actu peccaminoso malitia & deformitas, sed solùm entitas, actualitas, & vitalitas; talisque defectus in solam voluntatem deficientem, & à rectitudine divinæ motionis se subtrahentem, debet refundi: quia, ùt suprà dicebamus, divina motio præcisiva est, & ita producit in actu voluntatis D creatæ rationes in Deum ut ultimum finem reducibiles, quòd præscindat ab aliis quæ important deformitatem & defectum, & dicunt aversionem à Deo ut ultimo fine; objectum enim divinæ omnipotentiæ est id duntaxat quod in Deum ut ultimum finem est ordinabile, cùm ratio principii & ultimi finis sibi mutuò correspondeant, & inter se convertantur.

Ad secundum nego Antecedens: Lutherani enim & Calvinistæ in primis docent Deum non solùm physicè, sed etiam moraliter movere voluntatem ad actus malos & peccaminosos, ùt videre est in Calvino 1. instit. cap. 18. & lib. 2. cap. 4. Zuinglio serm. de Pœnit. & Theodoro Beza aphorismo 38. affirmantibus Deum non E tantùm permittere peccata, sed etiam ea præcipere & mandare, ac utendo ministerio Dæmonum, instigare homines ad peccandùm: præceptum autem, & instigatio, seu suasio, ad motionem moralem pertinent. Deinde Lutherani & Calvinistæ talem admittunt motionem, quæ non relinquit in voluntate indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum, sed solam spontaneitatem, seu immunitatem à coactione: ex quo evidenter sequitur, quòd si in actibus voluntatis, ita motæ & applicatæ à Deo, repe-

reperiatur peccatum, illud in Deum moventem, non verò in voluntatem motam refundendum sit; quia voluntas creata non potest in suos actus bonitatem vel malitiam moralem inducere, nisi liberè, & cum indifferentia activa, seu potentia ad oppositum operetur: *Ibi enim* (inquit sanctus Doctor in 2. distinct. 24. quæst. 3. artic. 2.) *incipit genus mori, ubi primò dominium voluntatis invenitur.* Hæc autem quàm aliena sint à principijs & doctrina Thomistarum, quis non videat? Thomistæ enim docent Deum non movere moraliter, sed physicè tantùm ad materiale peccati, & affirmant talem motionem relinquere in voluntate indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum: unde toto cœlo à Lutheranis & Calvinistis differunt, ut in Apologia Thomistarum, Tractatui de scientia Dei inserta, fusè ostendimus. *Art. 7.*

50 Ad tertium nego etiam Antecedens: cùm enim motio physica, ut sæpè diximus, sit præcisiva, & ad ea solùm quæ ad ordinem physicum pertinent, se extendat, non potest causare peccatum, quod est quidam defectus ad genus moris spectans, nisi sit conjuncta cum motione morali. Quare si per impossibile Deus posset esse causa peccati, non posset alio modo per alios illud causare, quàm moraliter & physicè simul movendo voluntatem creatam ad actum peccati.

51 Ad ultimum, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, quòd licèt motio physicá sit major morali intensivè, id est, potentior & efficacior, est tamen minor extensivè, quia, ut diximus, sistit intra ordinem physicum, nec se extendit ad ordinem moralem, sicut motio moralis. Unde hæc argumenta contra Suarem, & alios scientiæ mediæ assertores, facilè torqueri possunt: cùm enim illi doceant, Deum sæpè ponere homines in illis circunstantijs & occasionibus, in quibus per scientiam mediam prævidit eos infallibiliter peccaturos, manifestè est, juxta illorum principia, Deum moraliter movere & prædeterminare homines ad peccandum, ut Lutherani & Calvinistæ asserunt, subindeque esse causam peccati, quod, ut ostendimus, in solam motionem moralem potest reduci. Nam sicut occasiones peccandi moraliter movent & incitant ad peccandum, juxta illud commune Gallorum effatum, *l'occasion fait le larron*: ita & qui ponit hominem in illis moraliter ad peccandum movere censetur, ut alibi fusè exposuimus. *Tract. de Volunt. Dei disp. 3. art. 4.*

52 De causa peccati ex parte Dæmonis, de qua agit S. Thomas qu. 80. nulla est celebris difficultas: certum est enim diabolum indirectè solùm & per accidens esse causam peccati: primò, per modum proponentis objectum malum; secundò, per modum suadentis & allicientis, quando unà cum objecti propositione excitat & movet appetitum sensitivum per passiones aut phantasiam, quibus objectum reddit valdè conveniens & optabile, & consequenter rationibus quibusdam apparentibus depromptis ex phantasia, intellectum decipit: intellectus verò sic deceptus, voluntatem ad peccandum trahit, ut explicat S. Doctor art. 1. & 2. illius quæstionis. Nunquam tamen potest Dæmon necessitatem peccandi voluntati inferre, quia eam non movet nisi per modum proponentis objectum (non enim potest fundum animæ seu voluntatis immediatè pervadere & penetrare, A cùm hoc sit solius Dei, qui eam creavit) nullum autem bonum creatum & delectabile, quamvis cum rationibus validissimis voluntati proponatur, potest ei necessitatem inferre, cùm non possit eam perfectè implere, seu plenè satiare, juxta illud D. Bernardi: *Animam capacem Dei, quidquid eo minus fuerit, non implebit*; & illud: *Anima rationalis ad imaginem Dei creata, cæterum rerum occupari potest, satiari non potest.*

DISPVTATIO VII.

B *De Peccato Originali.*

Ad quæstionem 81. & duas sequentes.

INter causas peccatorum extrinsecas, ultima, est homo, qui dupliciter potest ad alienum peccatum concurrere, nempe per modum proponentis & suadentis (qui modus est ei communis cum Dæmone, & ideò de eo D. Thomas specialem noluit instituere quæstionem) & ut principium generationis, culpam simul cum natura traducens, qui modus est proprius solius hominis, non cujuscumque, sed primi parentis; qui cùm esset à Deo constitutus caput naturæ humanæ, totam illam in se peccando vitiavit, & sic vitiatam, per seminalem propagationem in posteros transfudit: & de ista causa fusè disserit S. Doctor à quæst. 81. usque ad 84. existentiam, essentiam, & subjectum peccati originalis exponens. Ejus vestigijs inhærentes, hæc tria in hac disputatione elucidare conabimur. Addemus etiam aliquid de pœna debita originali peccato. Porrò hæc disputatio maximi ponderis est & momenti, cùm ex cognitione peccati originalis dependeat præcipuorum fidei articulorum notitia. Unde egregiè Augustinus lib. de peccato origin. contra Pelagium & Cœlestium cap. 24. *In ea massa omnium, quorum per unum omnes in condemnationem peccato, per alterum redimuntur à peccato, præcipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam propriè fides Christiana confidit.* Et lib. 2. contra Julian. cap. 2. asserit, quòd *negare peccati originalis naturam, ipsa sunt fundamenta nitantur subvertere.*

ARTICULUS I.

An sit peccatum originale?

CUm quæstio *an est*, juxta Aristotelem præmitti debeat quæstioni *quid sit*, peccati originalis existentia adversùs Pelagianos demonstranda est priusquàm ejus naturam & quidditatem explicemus.

§. I.

Error Pelagij proscribitur.

TRaductionem peccati Adæ in ejus posteros negarunt olim Pelagius, & ejus discipuli Cœlestius & Julianus, ut refert D. Augustinus variis in locis. Qui error quinque potissimùm propositio-

fitionibus constabat. Prima est, Adamum per peccatum sibi soli nocuisse. Secunda, parvulos nullam contrahere culpam & pœnam ex parte Adami. Tertia, Baptismum non esse necessarium hominibus ad remissionem peccatorum, sed solùm ut ipsi fiant filij adoptionis, & ad regnum cœlorum jus habeant. Quarta, morbos, mortem, & cæteras naturæ nostræ miserias, non esse effectus peccati originalis, sed tantùm defectus & necessitates humanæ naturæ. Quinta, concupiscentiam sive rebellionem carnis adversùs spiritum, nec esse malum pœnæ, nec malum culpæ, sed bonum naturæ, quod in Adamo etiam in statu innocentiæ ante peccatum viguit. Eundem errorem secuti sunt Armeni, Albigenses, Anabaptistæ, ut videre est apud Castro lib. 12. de hæresibus, verbo *peccatum*, hæresi 1. Abailardus, teste S. Bernardo Epist. 60. & nostro sæculo Zuinglius lib. de peccato origin. Jacobus Faber, & Erasmus in commentarijs in cap. 5. ad Romanos.

2 Illum errorem impugnant SS. Patres ex variis Scripturæ testimonijs: Primum habetur Psal. 50. ubi David de se dicit: *In iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Quod non potest intelligi de peccato actuali parentum David, cùm non fuerit ex adulterio natus, sed ex legitimo matrimonio Jesse & conjugis ejus; sed tantùm de peccato originali, quod etsi unum sit, vocatur tamen in plurali *iniquitates & peccata*; quia causa est & radix aliorum peccatorum. Unde ibidem ait D. Augustinus: *Quid est quod se dicit iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam?*

3 Secundum testimonium est illud Job cap. 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Ubi Septuaginta sic vertunt: *Nemo mundus à sorde, nec infans unius diei super terram*: quod esse intelligendum de sorde peccati, non verò de immunditia corporali, probat Divus Thomas 4. contra Gentes capite 50. tum quia tribuitur soli Deo quòd possit ab eà mundare: tum etiam quia loquitur de sorde, ratione cujus homo ducitur in judicium, ut constat ex verbis præcedentibus: *Et dignum ducis super hujusmodi aperire oculos tuos, & adducere eum tecum ad judicium?* nemo autem ad judicium adducitur nisi pro culpa. Cùm ergo infans unius diei non possit habere peccatum actuale, convincitur pollutum esse sordibus peccati originalis.

4 Tertium & præcipuum, quod adducit S. Thomas hic art. 1. in arg. *Sed contra.* & quo frequenter utitur D. Augustinus contra Pelagianos, sumitur ex verbis illis Apostoli ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccaverunt.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum deduci: Per unum hominem intravit in hunc mundum quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores & morti obnoxios: At ejusmodi peccatum non potest esse actuale, id est, actuali voluntate commissum; cùm etiam infantes morti sint obnoxij, & sæpè moriantur antequàm quidquam boni vel mali propriâ voluntate egerint: Igitur peccatum est originale.

5 Tam clarum & apertum Apostoli testimonium eludere conabantur Pelagiani, illud interpretando de transitu peccati in posteros, non per originem, sed per imitationem, quia scilicet primus parens viam peccandi nobis aperuit, suoque exemplo nos ad peccandum movet.

Sed in primis hunc evasioni aditum præcludit Augustinus lib. de peccat. meritis & remiss. cap. 9. arguens in hunc modum: *Si Apostolus peccatum illud commemorare voluisset, quòd in hunc mundum non propagine sed imitatione intraverit, ejus principem non Adam, sed diabolum diceret, de quo scriptum est, ab initio diabolus peccat; de quo etiam legitur in libro Sapientiæ: Invidiâ diaboli mors intravit in orbem terrarum: imitantur autem eum qui sunt ex parte ejus.*

Deinde verba Apostoli non solùm adultos, sed etiam parvulos comprehendunt, cùm etiam parvuli mortem experiantur; quam per peccatum intrasse, ejusque pœnam & effectum illius, docet Paulus: At in parvulos peccatum Adami non transit per imitationem, cùm ante usum rationis ipsum imitari peccando non possint: Ergo necessariò fatendum est, Apostolum non loqui de transitu peccati per imitationem, sed per originem & propagationem.

Præterea Paulus dicit peccatum Adæ ad posteros pertransire, sicut mortem: Sed mors non tantùm imitatione, sed necessitate quâdam derivatur ad filios Adæ: Ergo & peccatum.

Denique idem Apostolus docet ita peccatum Adæ derivari ad posteros, sicut justitiam Christi ad regeneratos: At hæc non per solam imitationem, sed per veram in illo regenerationem redundat in homines: Ergo peccatum Adę non transit in posteros per solam illius imitationem, sed per originem & propagationem. Unde Augustinus de peccat. meritis & remiss. sic ait: *Sicut ille in quo omnes vivificabuntur, præterquàm quòd se ad justitiæ exemplum imitantibus præbuit, dat etiam suo Spiritûs occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis: sic & ille in quo omnes moriuntur, præterquàm quòd eis, qui præceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occultâ etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ, tabificavit in se omnes de suâ stirpe venientes.*

6 In ejusdem veritatis Catholicæ confirmationem adducit idem sanctus Doctor lib. 1. contra Julianum, cap. 3. & lib. 2. in fine plura SS. Patrum, qui Pelagium præcesserunt, testimonia, scilicet Cypriani, Irenæi, Hilarij, Gregorij Nazianzeni, Ambrosij, & ait hunc consensum Doctorum Ecclesiæ ante exortam hæresim Pelagij esse infallibile, & divinum hujus veritatis argumentum. Inter alios insignis est locus Cypriani lib. 3. Epist. ad Fidum, ubi sic habet: *Infans recens natus contagia mortis antiquæ primâ nativitate contraxit*: & Ambrosij, qui explicans hunc versum Psalmi 48. *Iniquitas calcanei mei circumdabit me*, sic ait: *Alia est iniquitas nostra, alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, & obnoxiam hæreditatem successionis humanæ suo vulnere derelinquit, ut omnes illo vulnere claudicemus.* Demum Augustinus lib. 3. de peccat. meritis & remissione cap. 6. loquens de peccato originali: *Non aliud*, inquit, *ex quo Christi Ecclesia constituta est, divinarum scripturarum tractatores, & Christianarum disputationum scriptores senserunt, non aliud à majoribus acceperunt, non aliud posteris tradiderunt.* Et cap. 7. *Hoc de originali peccato apud Ecclesiæ fidem tantâ constantiâ vustoditum fuit, ut adversùs qui dominica tractarent eloquia, magis certissimum proferretur ad alia falsa refutanda, quàm id tanquam falsum refutari ab aliquo tentaretur.*

Non

7 Non desunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagij refellendum, quas adducit D. Thomas 4. contra Gent. cap. 50. Prima est: In quocumque invenitur moriendi necessitas, necesse est ut aliqua culpa præcesserit: Sed hæc necessitas reperitur in homine à principio suæ nativitatis, cujus signum est quòd aliqui statim post nativitatem moriuntur: Ergo in eis invenitur aliqua culpa; cùmque actualis esse non possit, eò quòd in illa ætate illius incapaces sint, debet esse per originem traducta, unde inde originale peccatum. Minor patet, Major probatur. Mors autem moriendi necessitas est pœna peccati; cùm homo in prima sui conditione fuerit immortalis per gratiam, juxta illud Sapient. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem*; alias si mortalis fuisset in prima sui institutione, frustrà illi communicatum fuisset Genes. 2. *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris*, id est, morti eris addictus: Ergo in quocumque inveniur moriendi necessitas, culpa etiam reperiri debet.

8 Secunda ratio desumitur ex necessitate baptismi: Baptismus enim institutus est in remedium peccati: Sed exhibetur parvulis, juxta communem Ecclesiæ consuetudinem: Ergo in illis invenitur peccatum; non actuale, cùm illius ante rationis usum capaces non sint: Ergo originale.

9 Respondebant Pelagiani, Baptismum dari infantibus, non ut à peccato mundentur, sed ut ad cœlestem regnum perveniant, in quod nullus introire potest, nisi priùs renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, ut dicitur Joan. 3.

Sed hæc responsio facilè confutari potest: Primò, quia, ut arguit D. Thomas loco suprà citato, quòd infantes non renati per baptismum à regno Dei excludantur, non potest aliunde provenire, quam ex aliqua culpa, quâ inquinati & maculati sunt: Ergo si eis conferatur baptismus, ut illo aperiatur ipsis janua regni cœlestis, datur ut à culpa mundentur. Consequentia patet: quia baptismus non aliter aperit januam regni cœlestis, quàm removendo prohibens. Antecedens verò probatur. Nemo à fine suo deficit, ad quem ordinatus est, nisi propter culpam, ut videre est in creaturis irrationalibus, quarum nulla a fine suo deficit, nisi ex aliquo peccato, ut sic dicamus naturali, quod sit aliquis naturalis defectus: Sed finis constitutus à Deo omnibus rationalibus creaturis, est visio clara ipsius: Ergo ab illa non excluduntur nisi propter aliquam culpam.

Secundò: Nisi baptismus collatus infantibus culpam supponat, non verificabitur forma baptismi, videlicet, *Ego te baptizo*, quod idem est ac abluo & mundo; abluere enim & mundare necessario supponunt sordes & immunditiam; quæ cùm non sit corporalis, ut patet (ad extergendas enim sordes corporeas determinata verborum forma, & virtus passionis Christi non requiritur) debet esse spiritualis ratione culpæ.

Tertiò: Parvuli cùm baptizantur, eruuntur à potestate diaboli, ut dicitur ad Colos. 1. *Qui eripuit nos à potestate tenebrarum*, & patet ex cerimonijs baptismi, ut exorcismo, insufflatione, abrenunciatione diaboli, quam per sponsorem facit infans quando baptizatur; hæc enim manifestè indicant, dæmonem habere potestatem aliquam in infantes: Sed diaboli potestati non subduntur nisi peccatores & rei: Ergo in infantibus ante baptismum aliquod peccatum reperitur; cùmque illud non sit actuale, propriâ illorum voluntate commissum, debet esse originale.

Tertia ratio sumitur ex redemptione Christi, & in hunc modum formatur: Christus Dominus mortuus est non solùm pro adultis, sed etiam pro parvulis, juxta illud Pauli 2. ad Corinth. 5. *Pro omnibus mortuus est Christus*: Sed solùm pro mortuis Christus mortuus est, ut constat ex eodem Apostolo ibid. dicente: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*: Ergo parvuli mortui sunt morte animæ, de qua loquitur Paulus, quæ per solam culpam potest induci: unde cùm parvulis non possit esse culpa actualis, fatendum est eis inesse culpam originalem.

Divinæ revelationi, nec non rationi, ipsa patrocinatur experientia: Quot enim infirmitates, mœrores, curas, dolores, labores, humana patitur natura? Quot tentationibus, quot vitijs, quot concupiscentijs subjecta est? Ab ipsis etiam incunabulis homo dolet, tristatur, flet, ut meritò dixerit Augustinus, hominem esse *Prophetam suæ calamitatis, lacryma enim sunt testes miseriæ*. Denique, ut dicitur Eccl. 40. *Grave jugum super filios Adæ à die exitûs de ventre matris eorum usque in diem sepulturæ*. Hæ autem miseriæ & calamitates certissima sunt peccati originalis indicia; communis enim pœna communem ostendit præcessisse culpam. Unde Augustinus lib. 5. contra Julianum ait quod *durissimi hujus jugi onus sentiens Tullius, hominem dixit non ut à matre, sed tanquam à noverca natura edita in vitam, corpore & nudo, & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit* (subdit S. Doctor) *sed causam nescivit: cùm enim sacris litteris eruditus non esset, ignorabat originale peccatum.* Serm. 6. de verbis Dom.

In ejusdem veritatis confirmationem observant aliqui, quòd masculus recenter natus, ejulando exclamat AA, quasi Adamum arguendo; fœmina verò EE, veluti Evam increpando, unde ortum habuit versus ille, quem refert Lyranus in cap. 7. Sapientiæ:

Dicentes E vel A quotquot nascuntur ab Eva.

§ II.

Præcipua Pelagianorum argumenta solvuntur.

12 OBjiciebant in primis Pelagiani quędam Scripturæ testimonia, præsertim illud Ezechiel. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris*, quod Augustinus de pœnis spiritualibus, non autem de temporalibus intelligendum esse asserit, eò quòd etiamsi interdum contingit filios ob peccata parentum pœnis temporalibus puniri, *nunquam tamen* (inquit) *spiritualibus pœnis propter ipsa afficiuntur*: Arqui peccatum originale est pœna spiritualis: Ergo illud ex Adamo non transit in posteros. Unde Apostolus 1. ad Corinthios 7. cum Christianis loquens, sic ait: *Filij vestri sancti sunt*: quod falsum esset, si illi nascerentur cum peccato originali, & privatione gratiæ sanctificantis.

13 Respondeo, Ezechielem loqui non de patre communi totius generis humani, cujus bonum vel malum meritum ad omnes posteros pertinebat moraliter, ex constitutione divina; sed de privatis cujusque parentibus, pro quorum peccatis filij

filij ſpiritualiter non puniuntur, niſi fortè peccando eos imitentur. Ad illud verò quod ex Apoſtolo adducitur, dicendum eſt cum D. Ambroſio, S. Thoma, & Cajetano, ipſum loqui de ſanctitate legali, non verò de ſanctitate per gratiam, ac ſi diceret, filij veſtri legitimi ſunt, & non ſpurij. Vel etiam dici poteſt, Apoſtolum filios fidelium ſanctos appellare, non actu, ſed potentiâ proximâ, quia ob fidem parentum facile illis applicari poteſt baptiſmus, quo à peccato mundentur.

14 Objiciebant ſecundò verba Chryſoſtomi homil. ad Neophitos, ubi ait: *Infantes baptizamus cùm non ſint coinquinati peccato, ut eu detur, vel addatur ſanctitas, juſtitia, &c.*

Sed reſpondet Auguſtinus lib. 1, contra Julian. cap. 3. Julianum non ipſiſſima Chryſoſtomi verba adduxiſſe, quæ juxta vetuſtiores codices ſic habent: *Infantes baptizamus, quàmvis peccata non habentes*, propria ſcilicet & perſonalia; ſed ex aliquo minus legitimo interprete lectionem illam deſumpſiſſe, ut patet ex textu Græco, in quo ſic habetur: ὀξα τὺ τοὺς τὰ παιδία βαπτίζομεν, καὶ τοὶ ἁμαρτήματα μὴ ἔχοντα, quod eſt latinè, *Idcò & infantes baptizamus, quàmvis peccata non habentes.*

15 Tertiò ſic arguebant: Anima non eſt ex traduce, id eſt, non producitur à parentibus per generationem naturalem, ſed creatur à Deo ex nihilo; unde ſi naſcendo contrahat peccatum originale, illud in Deum ut in authorem refundetur, quia quod rei convenit ab origine, producenti attribuitur; ſic enim paſſim docet Philoſophus elementa moveri à generante: Sed hoc abſurdum eſt, cùm Deus non ſit, nec eſſe poſſit cauſa peccatorum: Ergo & illud.

16 Hoc argumentum ita difficile viſum eſt Auguſtino, ut aliquando dubitaverit an anima eſſet ex traduce, an verò immediatè à Deo crearetur, ut conſtat ex Epiſt. 28. Verùm non licèt ampliùs hac de re dubitare: certum eſt enim animam rationalem & immortalem non educi ex potentia materiæ ſicut alias formas, quæ propterea ſunt irrationales & corruptibiles, ſed à Deo creari immediatè, & in corpus debitis organis affectum infundi. Ideòque reſpondeo animam, quatenus eſt præciſè à Deo, ſeu ex vi ſuæ creationis, originali peccato non eſſe obnoxiam, ſed quatenus corpori, quod per naturalem propagationem ab Adamo deſcendit, immergitur, illudque informat; tunc enim hæc anima incipit eſſe pars filij Adami, in quo tanquam in radice tota natura humana corrupta & maledicta fuit.

Hoc declarat Auguſtinus 5. contra Julian. cap. 3. exemplo aquæ, quæ licèt ex puriſſimo & limpidiſſimo fonte promanet, ſi tamen in vas immundum recipiatur, ab eo contrahit ſordes & immunditiam: ita ſimiliter, etſi anima puriſſima à Deo per creationem exeat, quia tamen carni immundæ, & ab Adamo per ſeminalem propagationem derivatæ, unitur per generationem, ex tali unione peccatum originale contrahit, & ut loquitur S. Doctor, *in carne ſicut aqua in vaſe vitiato corrumpitur.*

17 Quartò ſic diſcurrebant Pelagianus & Julianus apud Auguſtinum lib. 2. de Nuptijs & Concupiſcent. cap. 18. & lib. 3. contra Julian. cap. 24. *Non peccat iſte qui naſcitur, non peccat iſte qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas inter tot præſidia peccatum fingis ingreſſum?* Cui argumento lepidè & egregiè reſpondet S. Doctor ibidem: *Quid quærit latentem rimam, cùm habeat apertiſſimam januam? Per unum hominem, ait Apoſtolus: per unius delictum, ait Apoſtolus, per unius hominis inobedientiam; ait Apoſtolus; quid quærit amplius, quid quærit apertius, quid quærit inculcatius?*

Quintò arguebat Julianus apud Auguſtinum 18
lib. 2. contra ipſum in principio, & lib. 3. de peccat. meritis cap. 3. *Si in baptiſmate peccata omnia remittuntur, non poſſunt nati de renatis trahere originale peccatum: non poſſunt enim parentes quod non habent in liberos transfundere.*

Sed reſpondet Auguſtinus, quòd ſicut triticum humanâ diligentiâ purgatum, generat illud triticum non purgatum, ſed paleis & ariſtis involutum, quia eodem modo natum eſt triticum ſeminarum: ita quia parentes nati ſunt ex Adam cum peccato originali, etiamſi per baptiſmum fuerint ab illo purgati, nihilominus poſteà generant filios ſuos infectos peccato originali, in quo & ipſi nati ſunt. Quando verò ſubditur, parentes id quod non habent non poſſe in liberos transfundere, diſtinguendum eſt: id quod non habent, nec formaliter, nec virtualiter, concedo: id quod non habent formaliter, ſi habeant illud virtualiter, nego; parentes verò etſi quando generant, per baptiſmum à peccato originali mundati ſint, ſubindeque in ſe formaliter illud non habeant, virtualiter tamen illud præhabent in virtute ſeminis & concupiſcentiæ naturæ corruptæ, quæ ſunt cauſæ ſive inſtrumenta generationis, ſeu unionis animæ cum corpore, per quam peccatum originale contrahitur.

Sextò objiciebat Julianus apud Auguſtinum 19
locis citatis: Si peccatum originale per generationem traduceretur in poſteros, ſequeretur uſum matrimonij fore illicitum, quippe qui eſſet cauſa peccati: Sed hoc eſt falſum, & ad hæreſim Manichæorum pertinet: Ergo & illud.

Huic potiſſimum argumento confidebat Julianus, eoque ſe victorem putabat, unde Auguſtinum Manichæorum hæreſi infectum aſſerebat. Sed facilè reſpondetur, negando ſequelam: quia peccatum originale non ſequitur ex generatione carnali, ſecundùm ſe ſumpta, ſeu quatenus eſt à parentibus tanquam à cauſa proxima, ſed inquantùm eſt originaliter à primo parente, ſcilicet Adamo, à quo primordialiter deciſum eſt ſemen, quod eſt inſtrumentum generationis; unde defectus culpæ originalis, in ipſum Adamum tanquam in propriam cauſam, non verò in parentes proximos reducendum eſt. Sicut diſputatione præcedenti dicebamus, quòd licèt Deus moveat ad materiale peccati, ex quo reſultat formale, propterea tamen non cenſetur eſſe cauſa peccati; quia formale non reſultat ex materiali, prout eſt à Deo movente, ſed ut procedit à voluntate creata ut deficiente & operante difformiter ad regulas morum.

Addo quòd ſemper tenetur homo ceſſare ab actione propria, propter alienum malum prævi ſum; quia poteſt habere juſtam cauſam proſequendi jus ſuum, etiam cum periculo & certitudine talis mali; præſertim cùm illud non ex vi ſuæ actionis, ſed aliunde conſequitur: unde cùm bonum cõmune naturæ humanæ, quod in propagatione ejus conſiſtit, det conjugatis juſtã cauſam vacandi generationi, non peccant in uſu matrimonij, quãvis ſciant damnum aliquod, ex illo in prole ſequendum.

Denique contra fidem Catholicam de exiſtentia peccati originalis objici poteſt hoc difficile 20

le argumentum. Omne peccatum eſt voluntarium : Sed peccatum originale in infantibus voluntarium eſſe nequit, cùm illi uſu rationis & liberi arbitrij careant: Igitur non eſt peccatum.

Hoc etiam argumentum urgebat olim Julianus contra Auguſtinum, ut locis ſuprà citatis refertur : nam Juliano inquirenti de parvulis, *per quid ſubjicerentur diabolo quos Deus fecit* ? & reſpondente Auguſtino, *per peccatum, non per naturam* : inſtabat Julianus in hunc modum ; *Sed ut non poteſt eſſe ſine ſexibus fœtus, ita nec ſine voluntate poteſt eſſe peccatum* : Quibus verbis, etſi laconicis, totum difficultatis propoſitæ pondus implicabat, adeòque ſubtiliſſimum Auguſtini ingenium comprimebat, ut ſe illam ſuperare non poſſe ingenue fateretur. Unde ut planè & perfectè reſolvi poſſit, articulum ſequentem ſubjicio.

ARTICULUS II.

An & quomodo peccatum originale voluntarium ſit ?

21 RAtio dubitandi eſt, primò, Quia voluntarium eſt illud quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione : Sed peccatum originale non eſt in parvulis à principio intrinſeco, ſed ab extrinſeco, ſcilicet Adamo, quin & abſque ulla cognitione, cùm uſu rationis careant : Ergo non eſt ipſis voluntarium.

Secundò : Voluntarium liberum, de quo in præſenti loquimur, debet eſſe in poteſtate voluntatis illius cui voluntarium dicitur, ut ſit vel non ſit : At peccatum originale non eſt in poteſtate voluntatis parvulorum : Ergo non eſt ipſis voluntarium ſeu liberum.

Tertiò, Ut illud quod fit voluntate alterius, ſit mihi voluntarium, neceſſe eſt ut ego voluntatem meam & vices meas illi commiſerim : Sed poſteri Adami in ipſum propriam voluntatem non tranſtulerunt quoad conſervationem vel amiſſionem juſtitiæ originalis, cùm non eſſent quando Adam fuit creatus : Ergo privatio juſtitiæ originalis, in qua peccatum originale conſiſtit, ipſis voluntaria non eſt.

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

22 PRo reſolutione hujus graviſſimæ difficultatis, & fidei Catholicæ veritatis defenſione, quædam breviter hic obſervanda ſunt. Primò notandum eſt, duplex eſſe voluntarium, unum conſiſtens in actuali voluntatis exercitio, quod dicitur voluntarium formale ; quo pacto omnes actus, quos voluntas elicit vel imperat, dicuntur voluntarij : aliud quod ſe habet ut terminus & effectus prædicti exercitij, & voluntarium terminativè appellatur, quomodo habitus vitij aut virtutis, ex præcedentibus actibus voluntatis cauſati, voluntarij dici poſſunt.

Notandum ſecundò, Peccatum dupliciter ſumi poſſe : primò pro actu qui fit contra legem
23 Dei, & peccatum actuale appellatur, ratione cujus homo dicitur peccans : ſecundò pro eo quod relinquitur tranſacto actu peccati, ratione cujus homo verè & formaliter dicitur & eſt peccator ; quod vocari ſolet peccatum habituale, non quòd revera habitus ſit, ſed quia habet eſſe per modum permanentis, eſt enim macula ipſa, quæ in privatione nitoris gratiæ conſiſtit, de qua diſput. ſequenti. Et hoc peccatum rurſus dividitur in perſonale, quod reſultat in anima ex peccato actuali propria voluntate commiſſo, & originale, quod ex voluntate capitis derivatur. Ex quo intelliges, non eodem modo omne peccatum eſſe voluntarium : actuale enim petit actualiter procedere à voluntate ; habituale verò perſonale, non petit actualem voluntatis influxum, ſed ſufficit quod ab illa per actum proprium aliquando proceſſerit, & talis actus retractatus aut amiſſus non fuerit : ad originale verò, cùm non ſit propriâ voluntate commiſſum (alias non originale, ſed
B perſonale peccatum eſſet) non exigitur quòd ſit voluntarium parvulis tantùm quod ab illis per actum proprium proceſſerit, ſed ſufficit quòd illis competat ex vi actûs voluntatis alienæ, capitis ſcilicet, quæ tamen illorum voluntas aliquo modo reputatur.

Notandum tertiò, aliquid poſſe dici alteri voluntarium dupliciter, phyſicè ſcilicet & in ordine ad propriam ipſius voluntatem, & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur : ſic voluntas curatoris vel tutoris, moraliter cenſetur eſſe voluntas pupilli aut minoris, ut conſtat ex *l. Cùm plures, §. quæ bonâ fide, ff. de adminiſtr. & peric. tutor.* Item voluntates filiorum impuberum cenſentur
C à jure contineri moraliter in voluntate patris, adeò ut is poſſit pro eis teſtari, non tantùm in bonis quæ ab ipſo teſtatore accipiunt, ſed in omnibus quæ aliunde acquiſierint : *L. Sed ſi plures, §. ad ſubſtitutos, ff. de vulg. & pupill. ſubſtit.* His præmiſſis,

Dico, Peccatum originale ad poſteros Adami deſcendens, ipſis eſſe voluntariũ, non formaliter per modum exercitij, ſed terminativè per modum effectûs ; non quidem phyſicè ex ordine ad propriam uniuſcujuſque voluntatem, ſed moraliter ex ordine ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates.

D Prima pars eſt certa, quia de fide certum eſt 25
peccatum originale eſſe verè & propriè peccatum, ut ex variis Scripturæ locis colligitur, in quibus peccatum & iniquitas abſolutè & ſimpliciter appellatur. Daniel. 9. *Vt deleatur iniquitas, & finem accipiat peccatum* ; id eſt, originale, ut ex multis Rabbinorum collegit Galatinus lib. 9. de Arcanis, cap. 18. Joan. 1. *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi*, id eſt, originale peccatum, quod *mundi peccatum* appellatur, quia toti mundo, id eſt, omnibus hominibus commune eſt : qua etiam de cauſa, *peccatum conditionis humanæ* à D. Hieronymo appellatur. Item Levit. 12. puerpera jubetur offerre ſacrificium pro peccato, quod de pec-
E cato originali plures ex SS. Patribus exponunt : Sed de ratione peccati eſt quòd ſit voluntarium, quia moralitas, quæ per bonitatem & malitiam dividitur, ſupra voluntarij rationem fundatur : Ergo peccatum originale debet voluntarium eſſe. Unde D. Auguſtinus lib. 1. retract. cap. 13. explicans quòd aliquando dixerit, requiri ſcilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo eſſe peccatum, ſi non ſit voluntarium, ait hoc etiam eſſe verum de peccato originali. Idem dicit lib. 2. de Nuptijs & Concupiſcentia.

Secunda verò pars, quæ aſſerit illud non eſſe 26
voluntarium formaliter, ſeu per modum exerci-

Digitized by Google

tij, sed terminativè tantùm, etiam liquet : ut enim diximus in secundo notabili, peccatum originale non est de genere peccati actualis, sed de genere habitualis, quippe quod non consistit in aliquo actu, vel actuali omissione à parvulis exercita, ut est per se notum, sed in termino & effectu in illis ex peccato Adami relicto : Atqui peccata habitualia solùm sunt voluntaria terminativè, tanquam effectus seu termini ex peccato actuali relicti: Ergo & peccatum originale.

27 Dices : Peccatum originale est formaliter peccatum : Ergo & formaliter voluntarium, & non tantùm terminativè.

Sed nego Consequentiam : licèt enim ratio voluntarij, utpote moralitatis fundamentum, ad omne peccatum requiratur, non tamen est necesse utriusque denominationem eodem modo alicui convenire: ostendimus enim suprà disp. 3. art. 4. aliqua, quæ solùm denominantur voluntaria in causa, denominari peccata absolutè & in se, & aliqua quæ formaliter sunt peccata, solùm interpretativè voluntaria esse.

28 Tertia denique pars, quæ dicit peccatum originale non esse voluntarium physicè parvulis, in ordine ad propriam ipsorum voluntatem, sed duntaxat moraliter per ordinem ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates, expresè docetur à D. Thoma hic art. 1. hæc dicente : *Homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis : actus autem unius membri corporalis, putà manûs, non est voluntarius voluntate ipsius manûs, sed voluntate animæ, quæ primò movet membrum : unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundùm se, ut divisa à corpore, sed imputatur ei inquantùm est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas anima movet omnia membra ad actum.* Quibus verbis S. Doctor apertè declarat, quòd sicut percussio facta per manum est voluntaria, non per voluntatem existentem in manu, sed per voluntatem totius suppositi, cujus manus est pars ; ita peccatum originale à pueris contractum, habet esse voluntarium, non per voluntatem physicè in illis existentem, sed per voluntatem Adami, in quo velut in capite totius humanæ communitatis, omnium hominum voluntates moraliter continentur.

29 Advertendum est tamen, voluntatem Adami secundùm se sumptam, non sufficere, ut ea sit nobis voluntarium peccatum originale ; aliàs enim fieri non posset, ut in Adamo non peccavissemus, nec esset major ratio, cur potiùs primum Adæ peccatum nobis imputaretur, quàm alia; sed insuper requiri ex parte Dei decretum, quo statuerit voluntatem Adæ esse habendam pro voluntate posterorum, quantùm ad conservationem vel amissionem justitiæ originalis. Ratio est, quia ut peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate Adami, non sufficit ut ille sit caput naturale, sed requiritur etiam ut sit caput morale. Sed ad hoc necessarium fuit prædictum Dei decretum ; nam esse caput morale non habuit Adam ipso jure naturæ, sed divinâ institutione, quæ tale decretum includit : Ergo &c. Præterea ex parte Adami necessarium fuit, ut illud decretum ipsi manifestaretur, alioquin invincibiliter ignorasset, se operari ut caput morale omnium hominum, subindeque non potuisset ut caput naturæ delinquere, sed solùm ut particularis persona.

Confirmatur : Hoc ipso quòd Adamus peccavit ut caput, gravius deliquit, quàm si ut particularis persona peccasset, sicut docet D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 4. Atqui major hæc gravitas nequit ipsi imputari, nisi sit voluntaria, nec potest ipsi voluntaria esse, nisi sit ei nota talis circumstantia ; si enim nullo modo sit prævisa vel cognita, nequit ei imputari : Ergo ut delinqueret tanquam caput naturæ, necessarium fuit ut cognosceret Dei ordinationem, quâ fuit constitutus caput morale suæ posteritatis. 30

Ex quo intelliges, Pactum inter Deum & Adamum intercessisse, ut si obediret, non tantùm ipse justitiâ originali potiretur, sed ex ipso ad omnes ejus posteros transiret ; si verò peccaret, talem pro se, & pro tota posteritate justitiam amitteret: nam ordinatio illa Dei de transfundenda aut non transfundenda justitia originali ex conditione adimpletionis divini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipso acceptata, habet rationem pacti, unde in Scriptura eo nomine appellatur, ut patet ex illo Oseæ 6. *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi prævaricati sunt omnes.* Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiso cum Adamo transgressi sumus, intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Prosper, & alij super hunc locum, idque sonant verba illa *ibi prævaricati sunt omnes*, scilicet in paradiso, ubi Adam prævaricatus est. 31

§. II.

Solvuntur argumenta initio proposita.

EX dictis etiam habes solutionem argumentorum, quæ in ratione dubitandi initio articuli proposuimus. Ad primum enim respondetur peccatum originale, eo modo quo est voluntarium, esse à principio intrinseco cum cognitione : cùm autem non sit voluntarium nobis physicè & per modum propriæ voluntatis, sed moraliter tantùm, per ordinem ad voluntatem Adami, modo suprà explicato, non est necessarium ut procedat ex principio intrinseco proprio, & ex propria cognitione, sed satis est ut procedat à principio intrinseco Adæ, quod etiam est quodammodo intrinsecum nobis, eò quòd Adam sit principium naturæ humanæ, & caput nostrum, non solùm naturale, sed etiam morale. Unde 32

Ad secundum dicendum est, voluntarium personale debere esse in potestate voluntatis propriæ illius cui voluntarium dicitur : voluntarium verò capitale, solùm debere esse in potestate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem : quare cùm peccatum originale non sit parvulis voluntarium voluntate personæ, sed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur quòd sit in potestate illorum hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quòd fuerit in potestate Adami peccare vel non peccare. Solutio est D. Thomæ in 2. dist. 30. quæst. 1. art. 2. ad 1. ubi sic ait : *Peccatum originale cùm non sit vitium personæ ut personæ est, sed quasi per accidens, inquantùm persona habet talem na-* 33

Digitized by Google

naturam, ideò non oportet quòd sit in potestate hujusce-modi personæ, hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quòd sit in potestate alicujus qui est caput in natura illa.

34 Ad tertium dicatur, quòd ut peccatum originale sit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur quòd ipsi voluntatem & consensum suum quoad conservationem vel amissionem justitiæ originalis in Adamum transtulerint, sed sufficit quòd Deus constituens illum caput nostrum naturale & morale, potuerit in illo omnium nostrûm voluntates: nam cùm sit rerum omnium nostrarum supremus dominus & gubernator, magisque habeat in sua potestate voluntates nostras, quàm nos ipsi, jure suo absque nostro consensu potuit statuere, ut voluntas Adæ esset voluntas nostra quoad conservationem vel amissionem justitiæ originalis, non quidem quatenus personæ singulares sumus; nam hic quilibet habet propriam voluntatem, sed quatenus sumus partes & membra totius multitudinis hominum, à primo parente humanam naturam accipientium.

35 Potestque hoc confirmari & illustrari exemplo ex civilibus desumpto: videmus enim in rebus humanis & civilibus, quòd princeps & legislator potest voluntates plurium in unam alicujus transferre, ita ut quicquid ab ipso factum fuerit, ab illis etiam fieri & approbari censeatur; ut patet in pupillis & minoribus, quorum voluntates ex jussu principis, & legum dispositione, in voluntatem curatoris vel tutoris transferuntur, etiam consensu illorum inexpectato. Quod si in legislatore & principe creato hæc invenitur facultas, à fortiori concedenda est Deo supremo principi & legislatori, qui ex se majus & excellentius habet nostrarum voluntatum dominium, quàm quælibet humana potestas, & quàm nos ipsi juxta illud D. Augustini de Corrept. & Gratia, cap. 14. *Magis habet Deus in potestate hominum voluntates, quàm ipsi suas.*

36 Adverte tamen hoc inter Deum & principem creatum intercedere discrimen, quòd Deus unam voluntatem ita potest cum alia unire, ut peccatum unius alteri imputetur, sicut de facto voluntates omnium hominum cum voluntate Adami ut capitis moraliter ita conjunxit, ut illius inobedientia & peccatum omnibus ejus posteris imputetur; in principe verò & legislatore creato non est facultas uniendi alienas voluntates in ordine ad effectus ita intimos, sicut necesse est ad peccandum, sed solum in ordine ad alios externos, qui humanæ potestati subduntur. Ratio verò hujus discriminis manifesta est: cùm enim peccatum non contingat nisi per aversionem ab ultimo fine, ille duntaxat potest unam voluntatem cum alia unire, taliter quòd peccatum unius alteri imputetur; qui potest utrumque ad prædictum finem ordinare, & circa talem ordinationem quicquid voluerit disponere; quod esse proprium solius Dei, manifeste constat.

37 Quæres, An de potentia absoluta potuerit Adamus, vel quilibet alius constitui caput morale illorum, quorum non esset caput naturale, ita ut illorum voluntates in ejus voluntatem transferrentur, & consequenter in illo peccarent, quàmvis extra causas existerent, quando caput delinqueret?

Respondeo affirmativè cum Magistro Herrera lib. 1. de Conceptione cap. 8. §. 3. & Basilio Legionensi select. 3. difficult. 2. contra Zumel hic

A art. 1. Montesino art. 4. qu. 9. num. 140. ubi pro se refert Medinam & Curielem.

Probatur breviter: Non ideò in Adamo peccante peccavimus, atque ex illo peccatum contraximus, quia in illo fuimus ut in capite naturali, sed quia voluntates nostræ in ejus voluntatem fuerunt translatæ: Sed potuit Deus voluntates nostras in Adami voluntatem transferre, absque eo quòd in illo ut in naturali capite physicè constitueremur, etiamsi existeremus jam extra causas: Ergo potuit esse nostrum caput morale, quàmvis caput nostrum naturale non esset, etiamsi respectu illorum, qui jam extra causas existerent. Major constat ex dictis, Minor autem probatur. 38

B Ratio à priori cur Deus posterorum voluntates in Adami voluntatem transferre potuit, est supremum dominium quod habet in nostras voluntates: Sed Deus non minùs gauderet supremo dominio in ordine ad illos, qui in Adamo physicè non continerentur, quàm respectu illorum qui physicè continentur: Ergo sicut potuit illorum consensum in Adami voluntatem transferre, ita potuit in eam transferre voluntates illorum, qui in Adamo ut in capite naturali non continerentur, quàmvis extra causas existerent.

Confirmatur: Ego ob dominium quod habeo supra proprios actus, possum consensum meum in alterius voluntatem transferre, ita ut quod ipse fecerit, à me factum censeatur, etsi in illo physicè 39

C non continear: Sed Deus magis habet in potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas, ut suprà ex Augustino diximus: Ergo absque præsupposita physica continentia, poterit unius consensum in alterius voluntatem transferre.

Dices primò: Augustinus epist. 23. ad Bonifacium, rationem reddens cur parvulus trahat reatum ex Adamo, quod expiationis gratiâ solvitur, non aliam assignat, nisi *quia unus erat cum illo, & in illo, quando quod traxit admissum est*: Ergo sentit necessarium esse, ad hoc ut unus in alio peccare dicatur, & ex illo trahat reatum, quòd in illo physicè, & tanquam in capite naturali contineatur. 40

D Sed facilè respondetur, Augustinum non assignasse rationem illius, quod potuit contingere de potentia absoluta, sed solùm illius quod de facto contigit, & secundùm illum ordinem rerum, juxta quem non fuit Adamus constitutus caput morale, nisi respectu illorum, quorum etiam fuit caput naturale: ex quo non sequitur Deum non potuisse aliter facere de potentia absoluta.

Dices secundò: Peccare in aliquo supponit esse in illo: Sed qui in Adamo physicè non contineretur, non esset in illo, nec formaliter, nec virtualiter: Ergo non posset in illo peccante peccare. 41

E Respondeo distinguendo Majorem: Supponit esse in illo physicè vel moraliter, concedo Majorem: physicè semper, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: qui in Adamo physicè non contineretur, non esset in illo physicè, concedo, moraliter, nego. Nam sicut ego transferens meum consensum in alterius voluntatem, sum in illo moraliter, ita ut illo aliquid efficiente, à me factum existimetur, etsi in illo physicè non continear; ita Deo, ob supremum dominium quo gaudet, meum consensum transferente in alterius voluntatem, moraliter sum in illo, adeò ut quod ille præstiterit, à me factum reputetur.

Instabis: Ex hoc sequitur quod posset aliquis 42

quis adultus peccare in capite, in quo ejus voluntas moraliter continetur, & simul propriâ voluntate tale peccatum detestari: quod videtur absurdum.

Sed negatur sequela: quia ut peccatum capitis adulto imputetur, necessarium est quòd tale peccatum sit illi voluntarium moraliter; eo autem ipso quòd propriâ voluntate capitis voluntati opponatur, & illius peccatum retractet, vel illi efficaciter resistat, peccatum capitis non est illi voluntarium moraliter, & consequenter non peccat in capite. Quod duplici exemplo declarari potest. Primum est in parvulis, qui in instanti conceptionis peccatum originale ex Adamo contrahunt; si tamen Deus alicui illorum auxilium præberet, quo in tali instanti eliceret actum efficacem dilectionis supernaturalis, Deumque super omnia diligeret, non contraheret peccatum originale, eò quòd per talem actum peccatum capitis, quatenus fuit suum, efficaciter retractaret, & consequenter impediret ne illud influxum moralem exerceret, peccatum originale in se transfundendo.

43 Aliud exemplum est: Si ego meum consensum in alium transferrem quoad percussionem alicujus v. g. & voluntatem meam non retractarem, illius percussio, mea reputaretur: si verò priusquàm alter percussionem exequeretur, meum consensum retractarem, percussionemque efficaciter detestarer, illa mihi non imputaretur in foro interiori, nec mihi esset voluntaria moraliter. Idem cum proportione in casu proposito dicendum est: si enim adultus peccatum capitis, in quo ejus voluntas moraliter continetur, per actum propriæ voluntatis non retractet, & voluntati capitis non se opponat, ejus peccatum imputatur illi: si verò autem si per actum propriæ voluntatis ei resistat, ejusque peccatum detestetur; tunc enim peccatum capitis non est illi voluntarium moraliter.

ARTICULUS III.

Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?

44 CErtum est, peccatum originale per generationem & seminalem propagationem ab Adamo traduci in posteros; ut enim ait S. Thomas hic qu. 81. art. 1. ad 2. *Per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio: ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quòd naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.* Unde Job 14. dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Quibus verbis ut advertit idem S. Doctor 4. contra Gent. cap. 10.) denotatur quòd ex immunditia humani seminis aliqua immunditia (peccati scilicet originalis) ad hominem ex semine conceptum pervenit. Sed gravissima difficultas est, quomodo mediante semine, quod est substantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci possit in posteros, & productio gratiæ, seu justitiæ originalis impediri.

45 Prima sententia docet in humano semine inesse aliquam qualitatem morbidam, aut infectionem realem ei superadditam, & ab Adamo derivatam, quæ peccatum originale causat, sicut in semine leprosi est quædam corruptio, quæ est principium lepræ. Ita Gregorius, Richardus, Henricus, & alij, qui talem qualitatem non ex peccato Adami, sed ex serpentis sibilo venenoso fuisse derivatam asserunt.

Verum hæc sententia, seu potiùs delirium, à Theologis communiter rejicitur: tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia & chimærica: tum etiam quia dato quòd sibilus venenosus serpentis illam potuisset causare, eam solùm produxisset in Eva, cum qua serpens colloquium miscuit, non verò in Adamo, cum quo sermonem non habuit. Et dato quòd in ipso qualitatem illam causasset, unde, quæso, potuisset tam fortes & validas obtinere radices, ut tot annorum curriculis firma perseveraret, nisi Deo speciali concursû illam conservante? quod nefas videtur divinæ providentiæ attribuere. Unde

Secunda sententia asserit in semine hominum in natura lapsa, seclusâ omni qualitate mordidâ superadditâ, esse virtutem instrumentalem, seu qualitatem fluentem productivam peccati originalis, & derivatam ab Adamo tanquam à causa principali. Cui sententiæ favere videtur S. Thomas hic qu. 83. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale fuit in Adamo, sicut in prima causa principali .... in semine autem corporali est peccatum originale, sicut in causa instrumentali.* Et qu. 4. de Malo, art. 1. ad 9. agnoscit in semine intentionalem virtutem, ratione cujus in illo continetur peccatum originale, ad modum quo color est in aëre, & anima in semine.

Hic tamen dicendi modus difficilis apparet. 46 Nam qualitas fluida, motioque intentionalis non possunt de novo existere, nisi etiam existat principium efficiens illarum: Sed modo Adamus & peccatum ejus actuale non existunt: Ergo Adamus per suum peccatum nequit esse causa efficiens qualitatis fluidæ, vel motionis intentionalis in semine humano, quâ mediante peccatum originale in posteris producat.

Explicatur amplius: Vel qualitas illa fluida existeret habitualiter in semine, vel solùm tunc quando à generante deciditur, & generationi applicatur? Non primum, tum quia permanentia habitualis non convenit fluidæ qualitati; tum etiam quia jam incideretur in sententiam suprà confutatam de qualitate morbida. Nec secundum, quia quando semen deciditur, Adamus non existit, nec peccatum illius, & consequenter nequit ab illo effici, physicèque causari qualitas prædicta: Ergo talis qualitas & motio intentionalis sunt impossibiles.

Ut ergo vera sententia, & germana mens D. 47 Thomæ percipiantur. Notandû est ex Ferrariensi 4. contra Gent. c. 5. Conrado hic q. 81. art. 1. Lirano super cap. 5. Epist. ad Rom. Salmanticensibus hic disp. 14. dub. 3. § 3. & Thoma Leonardi in libro quem nuperedidit de triplici statu naturæ, l. 2. c. 15. quòd quia Adamo data fuit justitia originalis non pro se tantùm, sed sub eo pacto, ut si in innocentia permaneret, in omnes posteros, qui per seminalem propagationem ab eo descenderent, simul cum natura & per ipsum generationis actum illam propagaret, consequenter in semine ejus fuit virtus instrumentalis justitiæ originalis causativa, quæ per primum Adæ peccatum ab initio fuit lata, ut docet S. Thomas q. 4. de Malo, ar. 9. cujus verba infra referemus. Unde licut in statu innocentiæ duplex considerâda est ratio in semine

Ada-

Adami; una naturalis & quasi propria, secundum quam esset instrumentum generantis in ordine ad naturam secundùm se communicandam; alia quasi supernaturalis, seu divinitus superaddita, secundùm quam se haberet ut instrumentum Dei in ordine ad propugnandam cum natura justitiam originalem: ita potè peccatum in eodem semine Adami, & posteriorum ab ipso descendentium, duplex ratio seu munus reperitur; unum naturale, quatenus habet esse instrumentum generationis & propagationis naturæ; hæc enim ratio seu perfectio, sicut & alia naturalia, non sunt amissa per peccatum; aliud accidentale & extrinsecum, quatenus est instrumentum Adami peccantis ad communicandum defectum originalis justitiæ, in quo, ut infrà dicemus, peccatum originale consistit. Primum ei convenit ratione suæ naturalis & positivæ perfectionis: secundum verò habet ex privatione supradicti vigoris instrumentalis, justitiæ originalis productivi causatâ ex peccato ipsius primi parentis. Videmus enim in causalitatibus hanc servari rationem, quod quicquid perfectionis in effectu reperitur, totum tribuitur perfectioni causæ, quicquid verò est defectûs & imperfectionis, in ejus defectum reducitur; sicut quicquid est vitalitatis, actualitatis, & motûs in claudicatione, animæ & virtuti ejus motivæ tribuitur; quicquid autem est obliquitatis & defectûs, reducitur in tibiam claudam & infirmam. Quæ doctrina desumpta est ex D. Thoma loco citato de Malo, ubi hæc scribit: *Ex peccato primi parentis destituta est caro ejus illâ virtute, ut ex ea posset decidi semen, per quod originalis justitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus; sicut dicimus intentionem coloris esse in aëre, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est in ipsa virtus ad similem perfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.* Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum, in semine hominis fuisse in statu innocentiæ virtutem instrumentariam productivam justitiæ originalis, quâ in pœnam peccati primi parentis privatum & destitutum fuit. Secundum, in statu naturæ corruptæ semen, ut tali virtute destitutum quo Adam transfundit peccatum originale in posteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum justitia originali esse corruptionem & infectionem seminis, & veluti quandam virtutem intentionalem peccati originalis. Quare non parum hallucinâtur illi, qui existimant S. Thomam in semine humano qualitatem fluentem peccati originalis productivam admittere: hoc enim ab ejus mente penitus alienum est, cùm expressè dicat loco citato: *Defectus hujus virtutis* (productivæ justitiæ originalis) *est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus, &c.* Unde Cajetanus hic quæst. 81. art. 1. sic ait: *Non oportet aliquam intentionalem qualitatem in semine fingere, quâ productivum sit culpæ: hoc enim nec somniavit Author; cùm culpa nihil entitatis sit, & concomitanter fiat, & sufficiens sit semen desectum à natura destituta justitiâ originali. Verba autem Auctoris in quæst. 4. de Malo art. 1. ad 9. significant oppositum, sed quòd privatio justitiæ originalis in semine illo modo quo in semine salvatur, ex defectu spectat ad genus moris virtualiter, non quia est actu moralis, seu quia intenait ad tale peccatum; & sic ipsa privatio est quædam intentio mali mo-*

A *ralis, & malum morale est in ea intentionaliter, sicut color in aëre, & anima in semine. Et tenet similitudo quoad hoc, quia intentio ordinatur ad illud cujus dicitur intentio; non quoad esse entis positivæ, cùm hoc de privatione dici non possit, etiamsi fingendi detur licentia.*

Quæres, an semen humanum, ut descendens primordialiter ab Adamo, & ut gerens prædicto vigore, seu virtute instrumentali productivâ justitiæ originalis, dici possit causa instrumentalis physica peccati originalis. 48

Respondeo affirmativè cum Salmanticensibus suprà citatis: quia semen defectuosum ratione talis privationis continet peccatum originale, eò proportionali modo quo ratione naturalis
B virtutis continet naturam humanam, & sicut ratione vigoris contineret justitiam originalem, scilicet virtualiter. Cùm enim peccatum originale sit quid privativum, & in privatione justitiæ originalis consistat, ut infrà dicemus, sufficit ad illius efficientiam vis ut ita dicamus privativa: nam si virtus positiva causæ continet perfectionem positivam effectûs, non est cur privatio virtutis causæ non contineat defectum privativum qui reperitur in effectu; cùm ubi affirmatio est causa affirmationis, negatio sit causâ negationis.

Neque obstat quòd privatio justitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, sit major privatio, seu privatio majoris perfectionis, quàm
C privatio prædicti vigoris: quia sicut in positivis non requiritur quòd virtus instrumenti adæquet formaliter perfectionem effectûs (hoc enim soli causæ principali proprium est) ita in privativis non est necesse quod defectus instrumenti formaliter adæquet defectum in effectu productum. Unde sicut vigor ille residens in semine, licèt formaliter non adæquaret justitiam originalem, posset illam per modum instrumenti transfundere; sic defectus ejusdem vigoris, etiamsi formaliter sit minor quàm defectus ipsius justitiæ originalis, potest eum per modum instrumenti communicare; habet enim se, ut dicebamus, defectus vigoris ad justitiæ originalis defectum, sicut ipse
D vigor se haberet ad justitiam originalem. 49

Non obest etiam huic continentiæ, semen esse quid corporeum & materiale, sicut neque id continentiæ justitiæ originalis obesset: nam licèt peccatum non possit esse in re ita materiliter & corporea, formaliter tanquam in subjecto, sed tanquam in causa effectiva principali, bene tamen virtualiter, sicut in causa instrumentali, ùt explicat D. Thomas hic art. 1. ad 3. & in 1. dist. 30. quæst. 1. art. 2. ad 4. his verbis: *Dicendum quod licèt semen non habeat in se infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute, sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu; est enim in semine virtus*
E *aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quæ privatur illâ impassibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.* 50

Ad complementum hujus quæstionis placet hic subnectere verba Augustini epist. 29. ad Hieronymum, ubi faceto Apologo disputationem istam concludit. *Cùm* (inquit) *aliquis cecidisset in puteum, ubi aqua tantùm erat, quæ cum magis exciperet* 51

ne moreretur, quàm suffocaret ne loqueretur, accessit A *alius, & dixit ei, quomodo huc cecidisti? At ille dixit, obsecro cogita quomodo huc ecciderim quæras.* Ita quoniam ex fide Catholica constat, de peccato originali tanquam de puteo infantis animam Christi gratiâ liberari; satis nobis esse debet, quod modum quo salva fiat noverimus, etiamsi nunquam quomodo in malum illud devenerit perfectè cognoscamus.

ARTICULUS IV.

An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo esset primum, traduxisset in posteros culpam originalem? B

52 PArtem negativam tenent Alensis 2. p. qu. 22. membro 3. art. 3. Catarinus opusc. de Peccato originali parte ultimâ, Suarez de Opere sex dierum lib. 6. cap. 13. num. 8. Meratius disp. 14. de Peccatis sect. 4. & 5. & alii Recentiores, existimantes ex vi divinæ legis, & pacti cum Adamo initi, solùm duntaxat peccatum comedendi de ligno vetito potuisse ad nos ex Adamo derivari; & hoc derivatum fuisse, etiamsi non fuisset primum, sed alia præcessissent; atque adeo causalitatem peccati originalis nequaquam fuisse alligatam illi peccato, quia primo, sed quia talis speciei, scilicet gulæ. C

§. I.

Sententia affirmans ut probabilior eligitur.

DIco tamen, primum Adami peccatum fuisse causam traductionis culpæ originalis, non quia tale, sed quia primum: unde si quodvis aliud priùs commisisset, totem humanam infecisset naturam. Ita communiter docent nostri Thomistæ hic, quos sequuntur Durandus, Curiel, & alii.

53 Probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 33. in D fine in expositione litteræ ad secundam difficultatem, ubi sic ait; *Dicendum quod hoc est per accidens quod* (peccatum gulæ) *tale nocumentum naturæ humanæ intulit; quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit..... quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ assertionis dici potest. Idem docet eâdem distinct. quæst. 1. art. 1. dist. 21. quæst. 2. art. 2. ad 2. ibidemque ad Annibal. art 4. ad 2. Ad Roman. 5. lect. 3. De Malo quæst. 4. art. 8. & 2. 2. qu. 163. art. 3. ad 2.

54 Probatur secundò ratione ex locis citatis desumptâ. Idcirco primum Adæ peccatum traducitur in posteros, quia per illud primus homo amisit justitiam originalem, quæ erat quoddam donum gratuitum, toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, si fuisset primum, amisisset primus homo justitiam originalem; nam justitia originalis, utpote includens ipsam gratiam sanctificantem, erat incompossibilis cum quovis peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commissum, si fuisset primum, fuisset in posteros traductum, subindeque fuisset causa originalis peccati. E

55 Dices: Adamus per quodcumque mortale peccatum, si fuisset primum, amisisset quidem pro se originalem justitiam, non tamen pro posteris.

Sed contra: Eo ipso quod Adamus per primum peccatum amisisset justitiam originalem, amisisset etiam vigorem ad eam communicandam posteris, quia (ut dicebamus articulo præcedenti) talis vigor quasi dimanabat ab ipsa justitia, & erat illi annexus: Ergo non solùm pro se, sed etiam pro posteris, per primum peccatum justitiam originalem amisisset. Consequentia manifesta est: amittere enim justitiam originalem pro posteris, est amittere vim ad eam posteris communicandam.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò: Solùm illud peccatum Adami derivaretur ad posteros, quod esset capitale, id est, commissum ab eo ut capite totius naturæ: Sed nullum aliud, præter esum ligni vetiti, esset capitale, sed personale tantùm: Ergo nullum aliud, præter illud, etsi esset primum ad posteros Adami derivaretur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami non habebat esse capitale ex natura rei, quia videlicet erat caput naturale suæ posteritatis, sed ex vi pacti quo fuit constitutus caput morale illius, ut art. 2. ostensum est: Sed pactum solùm fuit initum cum Adamo in ordine ad impletionem aut transgressionem præcepti de non comedendo de ligno vetito: Ergo nullum aliud peccatum, præter esum ligni vetiti, potuit esse capitale. Minor probatur: Pactum enim cum Adamo initum non aliunde colligitur, quàm ex verbis illis Dei ad Adamum Genes. 2. *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*: Sed hæc comminatio solùm respicit transgressionem illius præcepti positivi: Ergo pactum cum Adamo initum, hujus tantùm præcepti observantiæ aut transgressioni erat alligatum. 56

Respondo concessâ Majori, negando Minorem, Ad illius probationem neganda est iterum Minor. Ad cujus probationem, distinguo Minorem: hæc comminatio solùm respicit transgressionem illius præcepti positivi, explicitè & formaliter, concedo Minorem: implicitè & virtualiter, nego Minorem: nam ut ait D. Thomas in 2. distinct. 33. in expositione textûs suprà citata: *In hoc ostenditur, quod etiamsi alia peccata commisisset, similem pœnam sustinuisset, quasi à minori ad majus: gravius est enim præceptum præterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quàm præterire præceptum disciplinæ, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum.* 57

Objicies secundò: Priùs Adam peccavit peccato superbiæ, quàm gulæ, vel inobedientiæ; & tamen peccatum Adæ, quod transmittitur in posteros, non est superbiæ, sed inobedientiæ; ut patet ex verbis illis Apostoli Ad Roman. 5. *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi*; vel gulæ, ut docet Basilius homil. 1. de jejunio dicens: 58

Digitized by Google

dicens: *Quoniam non jejunavimus, è Paradiso exci-* A *dimus*: Ergo primum Adæ peccatum non transmittitur in posteros. Antecedens verò passim docetur à SS. Patribus, & à D. Thoma 2. 2. quæst. 163. art. 1. ubi asserit primum peccatum Adami fuisse superbiam, constatque tum ex suggestione serpentis, *Eritis sicut Dij scientes bonum & malum*: tum ex verbis illis Tobiæ morientis ad filium: *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas: in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Quæ verba de primo peccato Adami, à quo omnis nostra perditio & peccatum ortum desumpsit, intelligunt S. Augustinus 14. de civit. cap. 13. D. Thomas loco citato, Abulensis in 3. cap. Genes. qu. 6. & plures alii.

Respondeo distinguendo Antecedens: Priùs B
59 Adam peccavit peccato superbiæ, priùs naturâ in genere causæ finalis, concedo Antecedens: priùs tempore, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur hæc solutio: Primum Adæ peccatum fuit transgressio illius præcepti, *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas*, Genes. 2. licèt enim alia præcesserint interiora, præsertim peccatum superbiæ, quod, ut docet S. Thomas loco citato, fuit omnium primum, exterius tamen nullum aliud prædictâ transgressione priùs fuit, & quæ præcesserunt interiora, se habent respectu illius licut actus interior, vel motivum quo inductus est Adam ad transgressionem talis præ- C cepti, cum qua efficiunt unum peccatum completum: nam ut ait D. Thomas loco citato: *Ad unum peccatum multi motus concurrere possunt.* Et hic qu. 82. art. 2. ad 1. dicit: *In peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, & aliæ hujusmodi.* Deformitas tamen superbiæ fuit prior aliis prioritate naturæ, in genere causæ finalis, quia ex fine assimilationis ad Deum, indebito modo obtinendæ, Adam fuit motus ad comedendum de ligno vetito, & transgrediendum Dei præceptum. Unde semper verum manet, primum Adæ peccatum ad nos fuisse derivatum.

60 Dices: Saltem ex hac solutione sequitur non D solam malitiam gulæ in illo peccato repertam, sed etiam malitiam superbiæ ad nos derivari: Atqui hoc est falsum: Ergo &c. Sequela patet, Minor autem probatur. Deus Genes. 3. incipiens exequi pœnam, peccato capitali Adami impositam, his verbis: *Maledicta terra in opere tuo &c.* causamque reddens talis punitionis, non, dixit Adamo, quia superbus fuisti, sed *quia audisti vocem uxoris tuæ, & comedisti*: At si malitia superbiæ, capitalis esset, & ad nos per originem transiret, executio pœnæ pariter illi responderet: Ergo cùm solùm malitia comestionis pro causa pœnæ assignetur, illa solùm capitalis fuit, & ad nos per originem transit.

61 Respondeo concedendo sequelam Majoris, E & negando Minorem, Ad cujus probationem dicendum, quòd licèt Deus pro causa pœnæ Adamo inflictæ malitiam superbiæ non assignaverit, non sequitur ipsam talis pœnæ non fuisse causam, saltem partialem & inæquatam: si enim talis pœna fuit inflicta pro malitia & deformitate comestionis, à fortiori pro malitia superbiæ, quæ gravior est, utpote jure naturæ prohibita, infligi debuit. Ratio autem cur Deus causam punitionis peccati Adæ reddens, solam comestionis malitiam expressit, & nos alias in hoc peccato inclusas, ea fuisse videtur, quòd in comminatione cap. 2. facta, solùm explicata fuerat malitia comestionis, ut patet ex verbis illis, *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris*: comminatio autem hujus pœnæ ideo specialiter facta est pro transgressione illius præcepti, ut quia non erat de re secundùm se mala, intelligeretur per illam incurri mortem, quia prohibita erat.

Objicies tertiò: Justitia originalis non transiret in posteros ex fide & humilitate primi parentis, sed ex sola observantia præcepti de non comedendo de ligno prohibito: Ergo sola illius præcepti transgressio potuit derivari ad posteros, secundùm ordinem de facto institutum. Consequentia patet: nam sola illius præcepti transgressio derivatur ad posteros, ex cujus observantia nascerentur in justitia originali. Antecedens autem probatur: Etsi Adamus fidelis & humilis fuisset, & in peccatum superbiæ non incidisset, si tamen præceptum illud positum de non comedendo de ligno vetito violasset, ejus posteri in justitia originali non fuissent nati, sed in peccato originali: Ergo nec ex fide, nec ex humilitate primi parentis, justitia originalis derivaretur in posteros. 62

Respondetur, quod sicut posteri Adami ex 63
prima transgressione cujuscumque præcepti nascerentur in peccato, ut suprà probatum est, ad hoc ut nascerentur in justitia originali, non sufficiebat hujus vel illius præcepti observantia, sed requirebatur observantia omnium, id est nullius præcepti transgressio: unde etsi Adamus legem illam positivam de non comedendo de ligno vetito observasset, si tamen totam legem non implevisset, sed aliquod ejus præceptum violasset, ejus posteri in originali justitia non fuissent nati.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò, non solùm pueros na- 64
tos ex infidelibus contrahere peccatum originale, sed etiam natos ex fidelibus; nam filii etiam fidelium indigent baptismo: baptismus autem in remedium peccati originalis institutus est. Addo quod S. Joannes Baptista natus est ex parentibus fidelibus & sanctis; & tamen constat ex Evangelio illum fuisse sanctificatum in utero matris, subindeque in sua conceptione peccatum originale contraxisse.

Inferes secundò, solùm primum peccatum 65
Adæ, non verò alia, vel ipsius, vel proximorum parentum, traduci in posteros. Ita D. Thomas art. 2.

Probatur prima pars: Illud solùm peccatum per originem derivatur ad posteros, quod fuit capitale: Sed solùm primum peccatum Adæ fuit capitale: Ergo illud solùm per originem derivatur in posteros. Major patet ex suprà dictis: Minor verò suadetur primò ratione divi Thomæ. Illud solùm peccatum fuit capitale, quod corrupit naturam, illamque spoliavit dono communi, Adamo pro se, & pro tota sua posteritate commisso, nempe originali justitia: Sed solùm primum peccatum Adami hoc præstitit; alia enim ejus peccata, vel proximorum parentum, illam supponebant per primum ejusdem Adæ peccatum destructam: Ergo solùm primum peccatum Adami fuit capitale. Secundò probatur

eadem

Digitized by Google

eadem Minor. Alii parentes non fuerunt instituti capita à Deo, & primus parens post primum peccatum hanc capitis dignitatem amisit; alias enim, cùm tunc non pollet in posteros justitiam originalem transfundere, manssillet caput solùm in ordine ad malum, quod est inconveniens: Ergo solùm primum Adæ peccatum fuit capitale.

66 Deinde secunda pars Corollarii suaderi potest, tum ex Anselmo lib de conceptu virgin. cap. 23. sic dicente: *Quoniam nullus post Adam potuit filiis suis justitiam servare, nullam video rationem cur proximorum parentum peccata filiorum debeant animabus imputari*: Tum etiam ex illo Apostoli ad Roman. 5. *Unius delicto multi mortui sunt, & per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi*: quæ verba stare non possent, si aliorum parentum peccata nobis nocerent, & ad posteros transirent.

Nec obstat id quod dicitur Exodi 20. nempe quòd Deus visitat peccata parentum in filiis: hoc enim, ut ait S. Thomas infrà quæst. 87. art. 8. ad 1. *Videtur referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filij sunt quædam res parentum, & successores prædecessorum: vel si referatur ad pœnas spirituales, dicitur propter imitationem culpæ*, &c.

67 Inferes tertiò: quod si Adam non peccasset, peccante Cain, filii ejus non contraxissent peccatum originale: peccatum enim Cain non fuit capitale, sed personale; cùm solus Adamus constitutus fuerit caput morale tuæ posteritatis, quantùm ad traductionem justitiæ, vel peccati originalis.

68 Dices: D. Thomas quæst. 5. de Malo art. 4. ad 8. videtur oppositum expressè docere, ait enim: *Si aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit: sed posteri ejus morerentur propter peccatum originale.*

Respondent aliqui. D. Thomam hic art. 2. retractasse illam sententiam. Sed melius respondetur ipsum loqui non ex vi legis de facto statutæ à Deo, sed ex vi alterius decreti, quod probabiliter autumat Deum in illa hypothesi habiturum: nam satis probabile & verisimile est, quòd decernente Deo non permittere peccatum in Adamo, & permittere in ejus filio, consequenter decerneret talem filium Adami constituere caput morale suorum descendentium, cùm ratio capitis moralis potentiam ad transfundendum in posteros peccatum, vel originalem justitiam, prout ipsi placuerit, importet: supposito autem hoc decreto, sine dubio peccatum illius in istos descenderet.

69 Inferes quartò, omnes homines ex Adamo per seminalem propagationem derivatos, nisi habeant speciale privilegium, peccatum originale contrahere: quia ut art. 3. ostendimus, peccatum originale, mediante semine vitiato, seu virtute traducendi justitiam originalem destituto, ab Adamo traducitur in posteros. Dixi, *nisi habeant speciale privilegium*, quia multi piè existimant, Beatissimam Virginem speciali privilegio à lege communi exemptam fuisse: Ecclesia tamen hoc adhuc non definivit, sed liberam cuique facultatem reliquit tenendi in hac controversia partem affirmativam, vel negativam, prout vel magis pium, vel magis probabile judicaverit. Hoc enim testantur Sixtus IV. in constitutione quæ incipit, *Grave nimis*, confirmata à Concilio Tridentino in sess. 5. Pius V. in Bulla cujus initium est, *Super speculam*, data Romæ 1570. pridie Kalend. Decembris; Paulus V. in Bulla quæ incipit, *Regu pacifici*, edita die 6. Julii 1616. Gregorius XV. in constitut. quæ incipit: *Sanctissimus D. N* edita 24. Maii 1622. Et in litteris ad Regem Catholicum, instantem & urgentem immaculatam conceptionem definire dignaretur, dicit: *Cùm nondum æterna sapientia Ecclesiæ suæ tanti mysterii penetralia patefecerit, in Dei, Romanorumq; Pontificum authoritate, debent fideles populi conquiescere.* Unde graviter excedunt, & graves Ecclesiæ censuras incurrunt, qui alterutram ex his sententiis, hæresi vel errore notare audent.

Inferes quintò cum D. Thoma hic art. 4. quòd 70
si aliquis miraculosè formaretur ex humana carne, sicut Eva ex costa Adæ, peccatum originale non contraheret: quia non descenderet ex Adamo per seminalem propagationem, nec esset in eo tanquam in principio activo, sed materiali tantùm & passivo, vel ut ait divus Thomas hic art. 4. ad 3. *Esset in Adam secundùm corpoream substantiam, non secundùm seminalem rationem.* Unde in Tridentino sess. 6. cap. 3. sic habetur: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti.* Idem dicendum est de eo qui ex semine solius mulieris formaretur: nam etsi quidam arbitrentur semen matris activè ad generationem concurrere, quia tamen minùs principaliter concurrit, non sufficit ad contractionem peccati originalis: unde Christus, qui non ex virili semine, sed ex purissimo B. Virginis sanguine fuit miraculosè conceptus, ex vi suæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis ex solo semine viri, matrici mulieris absentis, divinâ virtute, vel ministerio dæmonum infuso, formaretur, peccatum originale contraheret: quia ex Adamo per activam virtutem, in virili semine tocaliter, vel saltem principaliter residentem, originem traheret.

Inferes sextò: quod si Adam genuisset ante 71
peccatum, proles non contraxisset peccatum originale. Idem existimo dicendum, si ante peccatum habuisset cum Eva congressum, & postea ante fœtus animationem peccasset. Ratio utriusque est, quia illi solùm contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis seminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit: At in his casibus proles non fuisset contenta in Adamo, quando actu peccavit, ratione virtutis seminalis, cùm puer fuisset natus vel conceptus, aut saltem semen decisum ante peccatum Adami; unde tunc semen Adami nullam habuisset infectionem ad maculandam prolem, sed potiùs vigorem ad justitiam originalem communicandam, ut patet ex dictis artic. 3. Ergo &c. Eadem ratio convincit quòd si Adamus ante peccatum genuisset filium, deinde talis filius alios post Adami peccatum generasset, isti Adami nepotes peccatum originale non contraxissent: quia non fuisset in lumbis ejus quando peccavit, sed antecedenter solùm ad primum ejus peccatum, media generatione parentis proximi, quam supponimus Adami peccatum præcessisse; unde producti fuissent virtute seminis non infecti, sed decisi ab Adamo justo ante peccatum, subindeque prædicti vigore ad justitiam originalem communicandam. De quo videri possunt Salmanticenses disp. 14. dubio 6. §. 3.

Inferes

72 Inferes septimò, quòd si Eva peccasset, Adamo non peccante, filii ejus non contraherent originale peccatum, benè tamen è contra: quia scilicet Eva non fuit instituta caput morale humani generis, sed solus Adam.

Dices: Præceptum de non comedendo, & comminatio mortis, non solùm Adamo, sed etiam Evæ facta sunt: Sed ex præcepto & comminatione suprà intulimus pactum Dei cum Adamo, quo fuit constitutus caput morale humani generis: Ergo uterque debet caput agnosci divisivè aut collectivè, & consequenter ab utroque culpa originalis contrahitur. Unde sicut ad Roman. 5. dicitur: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, ita Eccles. 25. asseritur quòd *à muliere initium factum est peccati.*

Respondeo quòd licèt tam præceptum, quàm comminatio mortis Adamum & Evam respexerint, diversimodè tamen: Evam quidem ut singularem personam, Adamum verò tanquam caput naturæ: unde à solo Adamo culpa originalis contrahitur, sicut ab eo solo justitia originalis in statu innocentiæ fuisset transfusa in posteros. Cùm verò dicitur quòd mulier est initium peccati, hoc intelligendum est per modum occasionis & suasionis, non verò per modum principii transfusionis, ut explicat D. Thomas 1. ad Corinth. 15. lect. 3. & in 4. dist. 1. qu. 2. art. 2. quæstiunc. 2. ad 1.

ARTICULUS V.

In quo essentia peccati originalis consistat?

73 TAnta difficile est peccati originalis naturam comprehendere, ut ipse Augustinus Doctorum aquila, cujus acies perspicacissima secretiora divinæ gratiæ arcana penetravit, ad hujus difficultatis aspectum caligare, & in hac quæstione anceps dubiusque hærere videatur: nam in Epistola ad Hieronymum suam ignorantiam fateri non erubescens, ab illo petit edoceri, & libro de moribus Ecclesiæ cap. 22. dicit: *Hoc peccato antiquo nihil est ad prædicandum notius, nihil est ad intelligendum secretius.* Unde cùm, teste Tertulliano lib. 2. de Nat. *Varietas opinionum veniat ex ignorantia veritatis*, non mirum, si in hujus difficultatis resolutione Authores ita inter se dividantur, ut ferè tot sint sententiæ quot capita. Antequam eas referamus, & quid in hac materia probabilius, & menti S. Doctoris conformius sit, declaremus, errores Hæreticorum hujus temporis breviter confutandi sunt. Unde sit

§. I.

Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur.

74 INter errores, qui circa naturam peccati originalis his temporibus prodiere, primus & omnium absurdissimus est error Matthiæ Flacci Illyrici, Lutheranorum rigidorum Patris, qui in libello de peccato originis asserit illud non esse accidens superadditum, sed ipsam substantiam animæ rationalis, quæ tota substantialiter manet ex peccato Adami corrupta. Hic error, seu potiùs delirium, ab omnibus rejicitur. Primò quia incidit in Manichæorum hæresim, qui peccatum substantiam quandam seu naturam esse asserebant. Secundò, quia ex illo sequitur Deum esse authorem peccati originalis: cùm enim anima, utpote per creationem facta, solùm causetur à Deo, si seipsa, & non ratione alicujus superadditi, sit mala moraliter malitiâ originali, Deo talis malitia tribuenda erit. Tertiò, quia pugnat cum Tridentino sess. 5. canone 5. asserente per baptismum tolli totum id quod habet veram & propriam rationem peccati, cùm tamen per baptismum nihil substantiale animæ rationalis tollatur. Denique quia Philosophiæ principiis opponitur, ex quibus habetur animam rationalem immortalem & incorruptibilem esse.

Ex his confutatus manet secundus error parùm à præcedenti distans, qui est Lutheri, Kemnitii, & aliorum hæreticorum, asserentium quod licèt peccatum originale non sit ipsâ anima rationalis, est tamen aliquid substantiale corporeum, ut cor, hepar, vel ipsum compositum, quod dicitur humana natura. De quo videri potest Bellarminus lib. 5. de amissione gratiæ cap. 2. 75

Tertius eorumdem hæreticorum error, & ferè omnium qui Lutheri & Calvini semitis incessêrunt, affirmat peccatum originale formaliter esse concupiscentiam & fomitem, quæ nos ad malum inclinant. Qui error hoc uno argumento proscribitur. Per baptismum tollitur in renatis quicquid habet veram & propriam rationem peccati, ut definitur in Tridentino sess. 5. can. 5. & constat ex verbis illis Apostoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis est in his qui sunt renati in Christo Jesu*: At concupiscentia non tollitur per baptismum, sed ad agonem in renatis relinquitur, ut ibidem sancta Synodus docet, & colligitur ex D. Paulo ad Roman. 7. dicente, *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ* &c. Ergo essentia peccati originalis nequit formaliter in concupiscentia consistere. 76

Hæc ratio probat, non solùm in baptizatis, sed etiam in non baptizatis, concupiscentiam non esse formaliter originale peccatum: nam si hoc tollitur per baptismum, & illa remanet, manifestum est, neque ante baptismum ipsam concupiscentiam secundùm se fuisse peccatum originale formaliter.

Objiciunt in primis hæretici varia Apostoli testimonia, in quibus concupiscentiam appellat peccatum, inter quæ illud ad Roman. 7. celebre est, *Iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*; id est concupiscentia: Sed illa non potest esse peccatum actuale, cùm non sit actus, sed habitus: Ergo erit peccatum originale. 77

Communis responsio est. Apostolum appellare concupiscentiam peccatum, non quòd sit peccatum formaliter, sed quia ex peccato est, scilicet originali, & ad peccatum inclinat, videlicet actuale: seu quod idem est, appellatur peccatum, quia est effectus peccati originalis, & causa peccati actualis. Ita Tridentinum sess. 5. can. 5. ubi hic dicitur: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quòd verè & proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat.* Quam doctrinam detrimpsit Concilium ex Augustino lib 1. retract. cap. 15. & lib. 1. de nuptiis cap. 23. ubi dicit concupiscentiam vocari peccatum 78

tum *quia peccato facta est, cùm jam in regenerato non sit ipsa peccatum; sicut vocatur lingua locutio quam facit lingua, & manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum, non quòd à pigro fiat, sed quod pigros faciat.*

79 Sed contra hanc solutionem instabis ex eodem S. Doctore lib. 5. contra Julian. cap. 3. ubi sic ait: *Sicut cæcitas cordis & peccatum est, quo in Deum non creditur, & pœna peccati quâ cor superbum dignâ animadversione punitur, & causa peccati, cùm aliquid mali cordis errore committitur: ita carnis concupiscentia, adversùs quam bonus concupiscit spiritus, & peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis & pœna; peccati est, quia reddita est meritò inobedientiæ; & causa peccati est, defectione consentientis, vel contagione nascentis.* Quibus verbis apertè docet concupiscentiam esse in se peccatum, & non solùm causam vel effectum peccati.

80 Respondeo concupiscentiam idcirco ab Augustino dici esse peccatum, & non solùm causam vel effectum peccati, quòd sit vitium & infirmitas naturæ, prout à Deo fuit instituta, tollens primam illius integritatem & perfectionem; non autem quòd sit propriè & formaliter peccatum aut offensa Dei: ibi enim agebat contra Pelagianos, asserentes concupiscentiam non esse malam, nec vitium aut infirmitatem naturæ, sed rem prorsus indifferentem; contra quos dicit eam esse malam, pœnamque peccati, ac vitium naturæ institutæ à Deo.

81 Dices; Comparat Augustinus concupiscentiam cum cæcitate cordis, quâ Deo non creditur: Sed hæc propriè & formaliter est peccatum, Ergo & concupiscentia.

Respondeo primò: Etiamsi cæcitas cordis esset peccatum, non tamen sequeretur concupiscentiam apud Augustinum, esse peccatum; quandoquidem non est necesse, ut quæ inter se comparantur, per omnia & in omnibus conveniant, sed satis est quòd in aliquo conveniant: quod in omnibus ferè comparationibus reperitur.

Respondeo secundò, ipsam cordis cæcitatem, nisi sit aliquo pacto voluntaria, non esse propriè peccatum, ut constat in infidelibus negativè, qui nihil unquam de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, in quibus propterea ignorantia mysteriorum fidei prorsus est inculpabilis, ut docet S. Augustinus Epist. 105. dicens: *In illo qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati est non credere, non autem peccatum.* Et S. Thomas 2. 2. qu. 10. art. 1. his verbis: *Si infidelitas accipiatur secundùm negationem puram, sicut in illo qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœna, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.*

82 Objicies secundò: Concupiscentia est formaliter malum morale: Ergo est peccatum formaliter: Sed non personale, ut patet: Ergo originale. Antecedens, in quo est difficultas, suadetur primò. Id quod legi opponitur, est malum morale formaliter: Sed concupiscentia opponitur legi, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*: Ergo est malum morale formaliter. Secundò, Solum malum morale odio habetur à Deo, cùm nihil odio habeat eorum quæ A fecerit, & omnia fecerit, præter peccatum seu malum morale. At Deus concupiscentiam odio habet, ut docet Augustinus in illud Psal. 45. *Malitiam autem non odivit*; quocirca etiam justi illam odio prosequuntur, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *Quod odi malum illud facio*: Ergo concupiscentia est formaliter malum morale. Probatur tertiò idem Antecedens: Solum malum morale subterfugit Dei causalitatem, juxta illud Joan. 1. *sine ipso factum est nihil*, id est, Augustino interprete, sine ipso factum est peccatum, quod nihil est: Sed concupiscentia causalitatem Dei subterfugit; alias cùm illa ad peccatum inclinet, Deus illam causans, ad peccatum B instigaret: Ergo est formaliter malum morale.

Respondeo, negando Antecedens, Ad cujus 83 primam probationem, distinguo Majorem: Id quod legi opponitur formaliter ratione sui, est malum morale formaliter, concedo Majorem: quod legi opponitur tantum causaliter, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: concupiscentia opponitur legi, causaliter concedo Minorem: formaliter, nego Minorem, & Consequentiam.

Ad secundam probationem, nego Majorem: non enim solùm odio habetur à Deo quod est malum morale formaliter, sed etiam quod est C malum morale causaliter, id est causa malitiæ moralis, ut constat in habitu vitioso, in materiali peccati, reduplicativè ut tale est, seu prout fundat malitiam moralem: utrumque enim odio habetur à Deo, & tamen in neutro malitia moralis reperitur formaliter, sed causaliter tantùm aut fundamentaliter. Ex quo patet solutio ad tertiam probationem. Major enim pariter neganda est: habitus siquidem vitiosus, & materiale peccati, reduplicativè ut tale, seu prout fundat malitiam moralem, non causantur à Deo, & tamen non sunt formaliter mala malitiâ morali, sed causaliter tantùm vel fundamentaliter, ut dicebamus; unde licèt concupiscentia accepta formaliter non causetur à Deo, non sequitur eam esse D formaliter malam malitiâ morali, sed causaliter tantùm, quatenus inclinat ad peccatum, & est causa illius. Potest etiam dici mala & peccatum materialiter, quia ut docet D. Thomas hic art. 3. *Peccatum originale materialiter est concupiscentia, formaliter verò defectus originalis justitiæ.*

Sed quæres, an ly *materialiter*, à D. Thoma propriè & in rigore usurpetur, vel solùm largè & impropriè, quatenus id quod consequenter & illativè ad peccatum originale se habet, quodammodo ejus materia dici potest?

Respondeo cum Salmanticensibus hic disp. 84 16. dub. 4. §. 3. concupiscentiam, juxta doctrinam D. Thomæ, esse verè & propriè materiam E originalis peccati, eoque modo quo in actuali actus exterior habet se ut materia, respectu interioris, vel conversio respectu aversionis. Ita enim expressè docet S. Doctor quæst. 3. de malo art. 7. in corp. ubi sic concludit: *Ignorantia & fomes sunt materialia in originali peccato, sicut conversio ad bonum commutabile in actuali.* Et quæst. 4. art. 2. multoties id repetit tam in corpore quàm ad argumenta: in solutione verò ad 11. sic ait: *Concupiscentia potest dupliciter considerari: uno modo secundùm quod est in alio, & hoc modo concupiscentia quæ est in patre ponitur causa*

sa originalis peccati, quod est in filio, & non est de essentia ejus, sed præcedit ipsum: alio modo potest considerari secundùm quod est in eodem, & est causa per modum materiæ, quæ est de essentia rei, & præcedit quodammodo per modum materiæ, sicut corpus præcedit animam in ordine causæ materialis.

§. II.

Absurdæ vel improbabiles quorundam Catholicorum sententiæ excluduntur.

85 PRæter errores manifestos §. præcedenti confutatos, sunt quædam Catholicorum sententiæ, quæ licèt hæreticæ non sint, erroneæ tamen, aut errori proximæ censentur, vel saltem ut absurdæ & improbabiles communiter à Theologis rejiciuntur. Hujusmodi est sententia illa de qualitate morbida, causata ex sibilo serpentis, in qua Gregorius Ariminensis, & quidam alii antiqui Theologi, essentiam peccati originalis constituunt, de qua supra art. 3.

Ejusdem farinæ, seu furfuris est sententia Alberti Pighii, & Ambrosii Catharini, qui nihil intrinsecum in parvulis agnoscunt, in quo essentia peccati originalis consistat: unde illud constituunt in peccato actuali Adami, prout extrinsecè parvulos peccatores denominat; indeque colligunt, peccatum originale non multiplex, sed unum numero, in omnibus parvulis esse. Eandem sententiam tuetur Alphonsus Salmeron super cap. 5. Epistolæ ad Rom. disp. 45. 46. & 47.

86 Illa tamen ut erronea communiter rejicitur, & Vazquez hic disp. 132. cap. 3. eam errori Pelagii negantis originale peccatum in parvulis annumerat. Et saltem negari non potest, quin sit in fide periculosa, & à prædicto errore parum recedens; ideoque aboleri justè est in Induce expurgatorio, verbo *Ambrosius Catharinus*, potestque breviter confutari. Primò, quia Apostolus ad Roman. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum*: Sed hoc non potest verificari de peccato actuali Adami, cùm illud fuerit actus immanens: Ergo præter actuale Adami peccatum datur aliquid intrinsecum, ad posteros ejus transiens, quo intrinsecè peccatores denominantur.

87 Secundò impugnatur prædicta sententia: Tridentinum sess. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in posteros, omnibus ineſſe, esseque omnibus proprium. Et sess. 6. cap. 3. ait quod *Homines, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahunt*: Sed peccatum quod fuit in Adamo nihil horum habet; neque enim ineſt ejus posteris, aut eos afficit extrinsecè, sed solùm intrinsecè & moraliter; neque est uniuscujusque proprium peccatum, sed unum commune pro omnibus; neque est aliquid traductum per generationem tanquam per causam: Ergo juxta Tridentinum aliquid distinctum à peccato Adami debet admitti, in quo essentia peccati originalis consistat.

88 Tertiò, Idem Concilium ibidem comparat peccatum & injustitiam quam ex Adamo per generationem accipimus, cum justitia & sanctitate, quam à Christo Domino per baptismi regenerationem recipimus: Sed hæc est nobis intrinseca, ineſtque unicuique justificato sua propria sanctitas, distincta à sanctitate ipsius Christi: Ergo similiter in unoquoque eorum qui ex Adamo propagantur, debet esse sua propria injustitia, & peccatum intrinsecum, distinctum à peccato ipsius Adami.

Denique impugnatur: Pœna damni, quæ est carentia divinæ visionis, & correspondet culpæ originali, intrinsecè afficit omnes qui ante baptismum decedunt, neque est una pro omnibus, sed ineſt singulis unicuique propria, ut est per se notum: Ergo & peccatum originale, aliàs non esset proportio inter culpam & pœnam. 89

Dices: Ad Roman. 5. dicitur, *Per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi*: Sed constitui per aliquid, non denotat causam efficientem, sed formalem: Ergo inobedientia actualis Adami, non effectivè, sed formaliter constituit parvulos peccatores; & consequenter in illa consistit essentia culpæ originalis. 90

Respondeo quod licèt regulariter, Iy *constitui per aliquid*, causam formalem significet, non usurpatur tamen ab Apostolo in sensu formali, sed causali, ut ex verbis sequentibus patet: *Sicut per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi, ita & per unius obedientiam justi constituuntur multi*: At per obedientiam Christi non constituimur justi formaliter, sed effectivè solùm, quatenùs Christi obedientia est causa meritoria justitiæ seu gratiæ justificantis non formaliter, ut patet ex Tridentino sess. 6. can. 10, & 11. Ergo illa verba: *Per inobedientiam unius*, non denotant causam formalem infectionis habitualis parvulorum, sed duntaxat effectivam,

Tertia sententia, quæ ut absurda & improbabilis communiter rejicitur, asserit essentiam culpæ originalis in reatu pœnæ consistere. Hanc docuerunt Roffensis art. 2. contra Lutherum, Altisiodorensis tract. 28. cap. 2. & Durandus in 2. dist. 30. qu. 3. illamque Vazquez disp. 13. cap. 3. attribuit Augustino, & conatur ostendere alienas ab ejus mente esse glossas aliquorum, qui in vero & sano sensu mentem illius explicare voluerunt, de quo infra. Cæteris tamen Theologis improbabilis hæc sententia visa est: Nam nomine *reatus* intelligitur obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ: Sed in neutro potest essentia culpæ originalis consistere: Ergo non est in reatu constituenda. Minor probatur. Et in primis quòd in obligatione luendi pœnam consistere nequeat, manifestum videtur: tum quia talis obligatio supponit culpam, cùm nemo obligetur ad pœnam, nisi quia habet culpam: tum etiam quia perseverante culpâ, potest tolli obligatio ad pœnam, si Deus peccatori pœnam remittat, ut potest. Quòd verò essentia culpæ originalis in reatu accepto pro condignitate pœnæ consistere nequeat, hac ratione suadetur. Condignitas pœnæ est proprietas consequens culpam, sicut condignitas præmii consequitur bonitatem moralem actûs meritorii: Ergo essentia culpæ originalis consistere nequit in reatu accepto pro condignitate pœnæ. 91

Dices primò: Dionysius de divin. nomin. cap. 4. quem refert & sequitur D. Thomas infra qu. 87. art. 1. ad 2. ait, *puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum*: Ergo dignitas pœnæ est malitia moralis, ac proinde sufficiens ut peccatum originale constituat in ratione peccati. 92

Respondeo quòd esse pœnâ dignum, est malum moraliter, non primariò & per modum essentiæ peccati, sed ex consequenti secundariò, & per modum proprietatis malitiæ: sicut enim bonum 93

num morale suas habet passiones, quæ non constituunt essentiam bonitatis moralis, sed consequuntur illam, inter quas numeratur dignitas præmii vel laudis, quæ consequitur ad actum virtutis, ut docet D. Thomas supra qu. 21. art. 2. ita malum morale suis proprietatibus gaudet, & una ex illis est dignitas pœnæ.

94 Dices secundò: D. Augustinus variis in locis docet concupiscentiam in non baptizatis esse originale peccatum, non ratione sui, sed ratione reatûs, & idem esse tolli reatum, ac tolli peccatum originale, etsi maneat concupiscentia, quia licèt manea: actu, transit reatu: Ergo ex mente Augustini peccatum originale in reatu consistit.

95 Respondet Vazquez, ubi supra, Augustinum revera in ea fuisse sententia: cùm enim (inquit) circa essentiam peccati originalis multoties suam ignorantiam fateatur, nihil mirum, si vir alioquin doctissimus, & sanctissimus, difficultate rei oppressus, nihil aliud invenerit, in quo essentiam peccati originalis constitueret, quàm reatum illum, & in re difficili (ut loquitur Salas disp. 11. sect. 2.) probabiliter fuerit deceptus.

96 Sed hæc responsio S. Doctori, & toti Ecclesiæ injuriosa videtur: Nam sententia illa quæ peccati originalis essentiam in solo reatu & obligatione ad pœnam constituit, in Pelagianorum errorem incidit, ut fatetur ipse Vazquez loco citato num. 14. & patet manifestè: Pelagiani enim non negabant in posteris Adæ obligationem luendi pœnas, sed solùm contendebant illam non oriri ex peccato parvulis proprio, seu in ipsis existente, sed ex peccato primi parentis; quod totum fatentur qui originalem culpam in sola obligatione ad pœnam constituunt: Ergo si hanc sententiam tenuit Augustinus, in Pelagianam hæresim incidit, & verbis tantùm, non reipsa, originalem culpam in posteris Adæ admisit. Quod absurdissimum est, nec solùm Augustino, sed etiam toti Ecclesiæ injuriosum: cùm sanctum illum Doctorem, ut præcipuum Pelagianæ hæresis extirpatorem, ac invictissimum fidei athletam & Atlantem Ecclesia veneretur & laudet.

97 Hac ergo rejecta solutione, responderi potest primò cum Montezino, Augustinum lib. 1. de nuptiis cap. 25. & 26. ubi prædictam insinuavit sententiam, non dixisse culpam originalem consistere in reatu pœnæ, sed in reatu absolutè: reatus autem absolutè sumptus, est quid diversum à reatu pœnæ, seu obligatione ad illam, & potest accipi pro essentia culpæ, in qua radicatur obligatio ad pœnam: sicque de facto sumitur à D. Thoma hic quæst. 81. art. 3. ad 2. asserente per baptismum tolli peccatum originale secundùm reatum, id est quantùm ad culpam: quo loquendi modo utitur Tridentinum sess. 5. can. 5. & in Scriptura sacra sæpè reatus nomine culpa intelligitur, ut patet ex illo Exodi 32. *percussit Deus populum pro reatu vituli*, id est pro culpa adorationis vituli.

Secundò dici potest, quod si aliquando Augustinus in reatu pœnæ essentiam culpæ originalis constituit, non accepit reatum formaliter pro obligatione ad pœnam, sed radicaliter & fundamentaliter, pro radice scilicet & fundamento talis obligationis quæ est privatio justitiæ originalis, in qua, ut infra dicemus, essentia peccati originalis formaliter consistit.

§. III.

Quorumdam recentiorum Thomistarum sententia confutatur.

98 QUidam recentiores Thomistæ existimant peccatum originale consistere formaliter in conversione habituali ad creaturam, seu in habitu inclinante hominem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, causato in nobis ex peccato Adami. Ita docent Martinez hic qu. 82. art. 1. dub. 1. concluf. 4. Nunno 3. p. quæst. 86. art. 2. dub. 2. & Magister Herrera lib. de concep. virginis cap. 15.

99 Hæc sententia, licèt majorem probabilitatis speciem præ se ferat, quàm præcedentes, gravioribusque nitatur fundamentis, displicet nihilominus aliis D. Thomæ Discipulis. Primò, quia S. Doctor qu. 5. de malo art. 2. ait: *In peccato originali non est conversio, sed solá aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animæ à justitia originali; & ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solùm pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ.* Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, peccatum originale non potest consistere in conversione habituali ad creaturam ut ultimum finem, causata in nobis ex peccato Adami.

100 Confirmatur: D. Thomas locis §. sequenti citandis, nihil aliud in peccato originali agnoscit, nisi pro materiali concupiscentiam, & pro formali privationem originalis justitiæ. Actu formaliter esset aliquid positivum, nimirum conversio habitualis ad bonum commutabile, aliquid aliud importaret, imò privatio originalis justitiæ, ejus essentiam & rationem formalem minimè ingrederetur: Ergo &c.

101 Secundò, Ex peccato Adami non potest resultare in nobis aliqua qualitas, seu habitus inclinans animam in bonum commutabile ut in ultimum finem: Ergo in tali habitu, seu habituali conversione, peccatum originale consistere nequit. Consequentia manifesta est, peccatum enim originale ex præterito Adami peccato transfunditur & derivatur in posteros. Antecedès verò suadetur: Vel talis habitus derivaretur in nobis ex peccato Adami ut à causa efficiente physica, vel duntaxat ut à causa morali? Neutrum dici potest: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantùm ad primam partem. Si peccatum Adami esset causa physica transfusionis hujusmodi habitûs, inclinantis animam in bonum commutabile ut in ultimum finem, vel id haberet ex natura sua, vel ex elevatione divina, vel ex vi pacti, quo Deus Adamum constituit suæ posteritatis caput? Sed ex nullo ex his capitibus id potest habere: Ergo non potest esse causa physica transfusionis illius habitûs in posteros. Major patet à sufficienti enumeratione eorum, à quibus dictam causalitatem peccatum Adæ sortiri poterat. Minor autem pro prima parte manifesta videtur. Actus enim quo Adam peccavit, fuit immanens ex natura sua: Ergo solùm habet ex illa, & attentis quæ illi ab intrinseco competunt, posse terminum physicè in proprio subjecto producere; hæc enim est natura actûs immanentis.

Secunda etiam pars Minoris non minus videtur perspicua, quia aliàs transfusio culpæ originalis Deo tribueretur, esseque ab illo ut authore speciali; quòd non minùs ei repugnat

quam

Digitized by Google

quàm esse causam peccati actualis. Sequela patet: Effectus enim proveniens ab aliquo ut elevato, attribuitur elevanti, ut in effectibus omnium instrumentorum videre licet: Ergo si peccatum Adami physicè efficienter ex elevatione divina ad peccati originalis, seu prædicti habitûs, in quo Adversarij peccatum originale formaliter consistere docent, transfusionem concurreret, Deo ut causæ speciali ejus transfusio tribueretur.

103 Tertia verò pars suadetur: Actus ille ex vi pacti non fuit immutatus physicè, sed ad summum moraliter: Ergo quoad physicum influxum æquè impotens manet, supposito pacto, ac erat ante pactum; transitus enim de non potente physicè in physicè potentem, cùm physicus & intrinsecus sit, physicam & intrinsecam variationem exposcit.

104 Ex hoc confutata manet solutio aliquorum, qui dicunt peccatum Adami habere quòd sit causa illius habitûs, inclinantis animam in bonum commutabile, ex eo quòd est peccatum capitis, habentis proinde vim infectivam totius naturæ. Nam peccatum Adami, ex eo quòd fuerit peccatum capitis, nihil physicum habet, quod non haberet si esset ab illo patratum ut à singulari persona: At hoc secundo modo peccatum ab ipso non haberet vim ad physicè producendum prædictum habitum in nobis: Ergo neque illum habet, licèt ab ipso ut à capite naturæ committatur.

105 Secundò probatur eadem prima pars Minoris principalis. Peccatum actuale Adami non existit modò physicè: Ergo nequit physicè efficienter influere in prædictum habitum ad bonum commutabile inclinantem, in quo Adversarij peccatum originale constituunt.

106 Dices quòd licèt peccatum Adami non existat formaliter in se, existit tamen virtualiter in semine corrupto, quod est instrumentum productivum naturæ, & peccati originalis consequentis naturam.

Sed contrà: Illud peccatum nihil physicum produxit in semine, per quod in ratione instrumenti physicè in prædictum habitum influentis constitueretur: Ergo nequit virtualiter existere in semine. Consequentia patet, nam agens principale solùm existit virtualiter in alio, vel quando est virtus illius ex natura sua, sicut calor est virtus ignis; vel quando aliquid in illo producit, ratione cujus illud sibi subordinet: At semen ex natura sua non est virtus peccati Adami, sed solius naturæ humanæ: Ergo si in semen nihil physicum ex peccato Adami derivetur, non potest tale peccatum in eo virtualiter remanere. Antecedens autem probatur primò ex jam dictis: nam illud physicum nequit ex peccato Adami ex sua natura, & attentis illis, quæ ab intrinseco tali peccato competunt, efficienter causari, cùm attentâ physicâ entitate illius, sit ejusdem rationis ac si capitale non esset, nec ex elevatione divina, neque ex vi pacti, ut jam ostendimus: Ergo nihil physicum ex illo potest derivari in semen, &c. Secundò idem Antecedens suadetur ex dictis suprà art. 3. Vel illud physicum per peccatum Adami productum in semine, esset qualitas morbida permanenter ipsi inhærens, ut voluerunt Gregorius, Richardus, & alij antiqui Theologi; vel qualitas fluida, seu motio intentionalis, semen subordinans peccato Adami ut causæ principali, sicut aliqui ex nostris Thomistis existimant? Neutrum dici potest, ut ibidem evidenti ratione A monstravimus: Ergo ex peccato Adami nihil physicum potest produci in semine, per quod in ratione instrumenti physici ad producendum prædictum habitum, in quo Adversarij peccatum originale constistere docent, constituatur.

Dices, Ex hac ratione sequi, quòd etiam juxta nostram sententiam, constituentem peccatum originale in privatione, semen non possit per modum instrumenti physici ad ejus productionem concurrere, cujus oppositum supra art. 3. docuimus. 107

Sed negatur sequela: nam juxta sententiam constituentem peccatum originale in privatione, non requiritur ad ejus efficientiam superadditio B alicujus virtutis positivæ in semine, sicut necessaria est juxta constituentem illud in habitu; sed sufficit vis quædam privata, seu defectus vigoris ad communicandum justitiam originalem, quo pollebat in statu innocentiæ, ut ibidem declaravimus.

Secunda pars Minoris principalis, in qua diximus, Adamum per suum peccatum non posse esse causam efficientem duntaxat moralem prædicti habitûs, ad bonum commutabile inclinantis (in quo Adversarij peccatum originale constituunt) breviter suadetur. Tum quia causa moralis non præbet ex vi sua sufficientem influxum in effectum, quo illum executioni mandet, sed tantùm ad id movet & excitat alienam voluntatem: constat autem Adamum non hoc modo ad peccatum originale, quod in nobis transmittitur, concurrere, cùm nulla sit alia voluntas quam moveat & excitet ad ejus productionem. Tum etiam quia causa moralis alicujus effectûs semper debet habere comitem causam ejus physicam, nempe illam voluntatem, quam allicit & movet ut illum executioni mandet: Ergo quicquid sit de causalitate morali Adami in nostrum peccatum, debet necessariò concedi aliqua causa physica, quæ ad illud executivè concurrat. 108

Hæc sententia magis confutabitur ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale personale non consistere in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile ut D in ultimum finem: si enim Adamus in sua propria voluntate non produxit talem habitum quando deliquit, neque illum producunt alij peccatores, non est cur ab ipso Adamo produci debeat in voluntate parvulorum, in quibus non plura requirenda sunt pro constituendo originali peccato, quàm in eodem Adamo & in reliquis pro constituendo habituali peccato personali, ut de se manifestum est.

§. IV.

Vera sententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

LIcèt in hac quæstione difficile non sit aliorum impugnare placita, & ostendere quid non sit originale peccatum, veram tamen proferre sententiam, & explicare quid illud sit, & in quo ejus ratio formalis consistat, difficillimum apparet, eò quòd hujus peccati natura obscurissima sit, & humanæ mentis aciem planè transcendat. Attamen ea opinio videtur probabilior, ac menti & doctrinæ D. Thomæ conformior, quæ docet rationem formalem constitutivam peccati originalis, esse privationem justitiæ originalis, voluntariam 109

Digitized by Google

nobis ex vi peccati Adami, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut aufert præcipuè ipsius effectum primarium, communem tali justitiæ & gratiæ sanctificanti, qui est sanctificare & rectificare animam in ordine ad Deum. Ita communiter sentiunt nostri Thomistæ, & plures ex Recentioribus, favetque D. Anselmus lib. de concept. Virg. cap. 26. ubi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus per inobedientiam Adæ, nisi nuditatem justitiæ.* Sed præ omnibus hanc sententiam clarissimè docet S. Thomas hic quæst. 82. artic. 3. ubi expressè dicit quòd *privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Et deinde sic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis justitiæ.* Similia habet quæst. 3. de malo. artic. 7. dicens: *In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis justitiæ*: quod etiam repetit quæst. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus alijs in locis, quæ brevitatis causâ prætermittimus.

110 Nec valet responsio Gregorij de Martinez, dicentis D. Thomam locis citatis non sumere ly *formale* pro constitutivo, sed pro consequenti & completivo, quemadmodum nos ipsum exposuimus suprà disp. 3. artic. 1. §. 3. dum affirmat privationem & aversionem habere se formaliter in peccato actuali. Non valet, inquam, hæc interpretatio: Tum quia D. Thomas ita assignat pro formali peccati originalis privationem justitiæ originalis, ut nullius alterius formalis, neque in eisdem locis, neque alibi mentionem faciat: si autem sentiret dari aliud constitutivum formale & primarium, ejus procul dubio expressè & formaliter aliquando meminisset. Tum etiam, quia locis citatis adæquatè explicat totum quod ad constitutionem peccati originalis concurrit per privationem quam appellat formale, & per illud quod vocat materiale; & ideò ratio formalis constitutiva illius debet in uno ex istis duobus contineri: Sed non continetur in illo quod appellat materiale, ut patet; cùm nihil aliud sit præter concupiscentiam, quam omnes Catholici debent a formali peccati originalis excludere, ut §. 1. ostendimus: Ergo includitur in eo quod appellat formale, quod est privatio justitiæ originalis.

Nec huic evasioni favet id, quod de peccato
111 actuali subditur: nam pro hujus constitutivo habemus plura D. Thomæ testimonia, loco citato adducta, quibus expressè affirmat dari in peccato actuali malitiam positivam & contrariam, illudque specificari in ratione peccati, per tendentiam positivam ad objectum dissonum rationi & legi, cum quibus stare nequit quòd constituatur per privationem; & ideò quando hanc appellat formale, jure optimo id exponimus de formali consequenti & completivo: sed pro peccato originali nullum est testimonium, in quo affirmet constitui per positivum, aut dari in eo aliquid aliud pro formali, præter privationem originalis justitiæ, imò in omnibus locis, in quibus hanc quæstionem pertractat, tale formale excludit: unde testimonia adducta non nisi de formali & primario, ac essentiali constitutivo intelligi possunt.

112 Non valet etiam quod alij dicunt, nimirum D. Thomam locis citatis, ubi pro formali constitutivo peccati originalis, privationem justitiæ originalis assignat, non loqui de tali peccato ut peccatum est, & ut habet rationem mali moralis, sed prout habet rationem mali simpliciter. Non, inquam, valet, nam manifestum est S. Doctorem locis citatis, & præsertim hic totâ quæst. 82. agere de peccato originali secundùm sibi propria, & ut culpa & malum morale est, ac inordinata dispositio naturæ humanæ, specialique ratione justitiæ originali oppositum, non verò ut est malum simpliciter, & prout cum alijs malis etiam non moralibus convenit.

§ V.

Rationes Theologicæ exponuntur.

PRæter testimonia jam adducta, plures sunt rationes Theologicæ, quibus hæc sententia suaderi potest. Prima est: Culpa originalis non est peccatum actuale, sed habituale, cùm permaneat in anima pueri, donec per gratiam baptismalem deleatur: Atqui peccatum habituale non consistit formaliter in positivo, sed in privativo, nimirum in privatione gratiæ sanctificantis, ut disputatione sequenti ex S. Thoma ostendemus: Ergo & peccatum originale. 113

Secunda ratio: Peccatum originale formaliter & essentialiter consistit in eo, quod per se primò tollitur per baptismum; cùm hoc Sacramentum ad delendam culpam originalem institutum sit: Sed per baptismum per se primò tollitur privatio justitiæ originalis, quantum ad effectum primarium, cùm per illud per se primò conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale consistit formaliter in privatione justitiæ originalis, ut aufert effectum ipsius primarium communem tali justitiæ, & gratiæ sanctificanti, qui est rectificare animam, & ipsam Deo ut ultimo fini conjungere. 114

Tertia ratio: Illud in unaquaque re se habet ut ratio constitutiva, à quo tanquam à radice & origine cætera ad illam pertinentia dimanant & consequuntur: Sed à privatione justitiæ originalis, quantùm ad primum ejus effectum, conjunctionem scilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes ex peccato Adami ad nos transfusæ per generationem: Ergo talis privatio est ratio constitutiva peccati originalis. Major patet, Minor probatur. Ex peccato Adami derivantur in posteros fomes, seu concupiscentia, & rebellio appetitûs inferioris contra superiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, necessitas moriendi, aliæque miseriæ quas quotidie experimur, & quæ naturæ vulnera appellari solent, ut declarat S. Thomas infrà quæst. 85. art. 3. ubi docet quatuor esse vulnera naturæ ex peccato consequentia, nempe infirmitatem, ignorantiam, malitiam, & concupiscentiam: omnes autem illæ deordinationes & vulnera, ex privatione justitiæ originalis quantùm ad primum ejus effectum procedunt, ut ibidem explicat S. Doctor his verbis: *Per justitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipsa ratio à Deo perficiebatur ei subjecta. Hac autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis: & ideò omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa destitutio, vulneratio dicitur naturæ.* Idipsum suis & eleganter exponit opusc. 3. cap. 192. ubi sic discurrit: *Quia dicti sta-*

Digitized by Google

ſtatûs (ſcilicet juſtitiæ originalis) *tam ordinata integritas tota cauſabatur ex ſubjectione humanæ voluntatis ad Deum, conſequens fuit, ut ſubductâ humanâ voluntate à ſubjectione divinâ, deperiret illa perfecta ſubjectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde conſequutum eſt, ut homo ſentiret in inferiori appetitu ſenſibili concupiſcentias, & iras, & cæterarum paſſionum inordinatos motus, non ſecundùm ordinem rationis, ſed magis ei repugnantes, & eam plerumque obnubilantes, & quaſi perturbantes: & hæc eſt repugnantia carnis ad ſpiritum, de qua Scriptura loquitur,* &c. Et capite ſequenti: *Conſequutum eſt etiam ut in corpore ſentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret neceſſitatem moriendi, quaſi animâ jam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei præbendo, unde homo factus eſt paſſibilis & mortalis, non ſolùm quaſi potens pati & mori ut antea; ſed quaſi neceſſitatem habens ad patiendum & moriendum.* Quibus verbis ſanctus Doctor apertè declarat, omnes deordinationes & miſerias per Adami peccatum ad nos transfuſas, ex privatione juſtitiæ originalis, quantùm ad primum & præcipuum ejus effectum, qui erat mentem Deo ut ultimo fini perfectè ſubjicere, veluti rivulos à fonte, & ramos à radice procedere.

Idem dicendum de pœna damni peccato originali debita: nam pueri ratione privationis gratiæ, vel (quod idem eſt quoad præſens) originalis juſtitiæ, quantùm ad effectum primarium, ut ortæ ex Adami peccato, quovis alio ſeclu ſo, ſunt indigni gloriâ ſeu viſione beatificâ, & habent condignitatem ad pœnam damni, quæ in carentia divinæ viſionis conſiſtit: ſicut in ſtatu integritatis & innocentiæ juſtitia originalis eos feciſſet dignos vitâ æternâ per modum hæreditatis: unde cùm dignitas pœnæ ſit proprietas conſequens culpam, in privatione juſtitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, peccati originalis eſſentia debet conſiſtere.

116 Quarta ratio: Privatio voluntaria gratiæ, ſeu originalis juſtitiæ ſecundùm effectum primarium, ut eſt in nobis voluntarius terminus peccati actualis Adami, habet quicquid requiritur ut ſit formaliter peccatum habituale: Ergo cùm non ſit peccatum perſonale, ut patet in pueris, qui ante omne perſonale delictum tali privatione maculantur, oportet ut ſit ipſum peccatum originale. Conſequentia manifeſta eſt. Antecedens probatur primò: quia talis privatio ut ex Adami peccato orta, nihil eſt aliud niſi habitualis & voluntaria averſio à Deo fine ultimo & ſupernaturali; ſicut enim gratia ſanctificans eſt ipſa unio & converſio habitualis hominis ad Deum ut finem ſupernaturalem, ita ejus privatio, quatenus prædicto modo voluntaria, eſt habitualis averſio & ſeparatio ab illo: Sed peccatum mortale habituale, non eſt aliud quàm hujuſmodi averſio & ſeparatio, ut diſputatione ſequenti patebit: Ergo talis privatio, ut ex Adami peccato orta, eſt formaliter peccatum habituale in parvulis. Secundò, quia ſicut gratia eſt ſupernaturalis Vita animæ, ejuſque cum Deo amicitia, ſanctitas, munditia, & decor; ita privatio voluntaria gratiæ eſt ejuſdem animæ mors, inimicitia cum Deo, iniquitas, immunditia, & macula, quod & nihil amplius peccatum habituale importat, ut ibidem oſtendemus.

117 Addo, quòd peccatum habituale nihil eſt aliud quàm carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita: Sed privatio juſtitiæ originalis eſt carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita: Ergo in parvulis eſt peccatum habituale. Minor probatur: In primis enim hæc carentia eſt voluntaria voluntate primi parentis, in qua omnium poſterorum voluntates ut in capite continebantur; eſt etiam carentia juſtitiæ ſeu rectitudinis nobis debitæ, cùm Adamus ex lege & pacto cum Deo inito, juſtitiam originalem non ſibi ſoli, ſed etiam ut poſteris transfundendam acceperit: Ergo talis privatio eſt carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita; ſubindeque habet omnia requiſita ad rationem peccati habitualis.

Ultima ratio: Peccatum originale non conſiſtit in peccato actuali Adami præterito, ut extrinſecè parvulos peccatores denominante, ſed eſt aliquid ex Adami peccato ad nos traductum, receptum in anima vel potentijs, & ab eis diſtinctum: At hoc non poteſt eſſe aliquid poſitivum, neque ex privationibus poteſt eſſe alia quàm privatio gratiæ, ſeu juſtitiæ originalis quoad effectum primarium: Ergo in tali privatione peccatum originale conſiſtit. Major ſuprà §. 2. contra Pighium, Catharinum, & Salmeronem demonſtrata eſt. Minor etiam quoad primam partem patet ex ſuprà dictis: oſtendimus enim peccatum originale non poſſe formaliter conſiſtere in concupiſcentia, neque in qualitate morbida & ſibilo ſerpentis cauſata, neque in reatu pœnæ, nec denique in habitu animam ad bonum commutabile inclinante, ſeu in converſione habituali ad creaturam; vix autem aliud poſitivum, in quo conſiſtat, aſſignari vel imaginari poteſt. Probatur verò quantùm ad ſecundam: Tum quia ſola privatio juſtitiæ originalis eſt omnino prima, radixque & origo cæterarum, quæ ad peccatum originale ſpectant, ac proinde ipſa duntaxat poteſt illud conſtituere. Tum etiam quia eo proportionali modo debemus in peccato originali coordinare privationes ad illud pertinentes, quo coordinantur in originali juſtitia perfectiones, quæ per tale peccatum auferuntur: Sed inter has ſola illa perfectio quæ reſidet in anima, & illam rectificat in ordine ad Deum, eſt prima & conſtitutiva eſſentiæ ipſius originalis juſtitiæ, cæteræ autem habent ſe vel materialiter, vel ut proprietates conſequentes: Ergo pariter in peccato originali privatio illius primæ perfectionis erit eſſentialis & conſtitutiva: reliquæ verò inde ſubſecutæ, vel materialiter, vel per modum proprietatis ad illud pertinebunt. 118

Addo quòd, cùm peccatum originale ſit peccatum naturæ, in illa privatione conſiſtere debet, quæ prius & immediatius ipſam naturam afficit: hæc autem eſt privatio juſtitiæ originalis ſecundùm effectum primarium; ſicut enim iſte effectus erat immediatè in eſſentia animæ, quæ eſt propria hominis natura, ita ejus privatio immediatè & primariò eandem naturam afficit: ipſa ergo erit propria & formalis ratio talis peccati conſtitutiva; reliquæ verò, quæ ſunt in voluntate & alijs potentijs, pertinebunt ad illud ſecundariò, & ex conſequenti, ſicut ipſæ potentiæ pertinent ad naturam. 119

Dices cum Curiele, Ex peccato Adami derivari in poſteros privationem habitualem conformitatis ad legem, quam tranſgreſſus eſt, hancque privationem videri aptiorem omnibus alijs ad 120

peccatum

peccatum originale conſtituendum; quia cùm de ratione peccati ſit contrarietas & oppoſitio ad legem, omne peccatum debet conſtitui per averſionem ab illa; illa quidem ut ſi peccatum ſit actuale, conſtituatur per averſionem actualem, quæ eſt privatio conformitatis in ipſo actu; ſi verò ſit habituale, ſicut eſt originale, conſtituatur per habitualem averſionem, quæ eſt privatio conformitatis habitualis debitæ haberi à ſuppoſito.

121 Sed contrà primò: Ex peccato Adami ſolùm derivatur in poſteros privatio formæ debitæ ex vi pacti in paradiſo initi: Sed ex vi talis pacti nulla alia forma erat debita, præter juſtitiam originalem, & perfectiones in ea incluſas: Ergo nullius alterius formæ ſeu habitûs privatio ex peccato Adami derivatur in poſteros. Major patet, Minor probatur; Tum quia Deus nihil promiſit Adamo pro ſuis poſteris præter juſtitiam originalem, & perfectiones in ea incluſas. Tum etiam quia ſola illa forma ſeu perfectio erat debita parvulis, quam Adamus transfudiſſet cum natura, ſi non peccaſſet: Sed ſi non peccaſſet, nihil traduxiſſet in poſteros, præter originalem juſtitiam, neque illi ab illo aliquid aliud hæreditarent: Ergo nihil aliud erat eis debitum.

122 Contrà ſecundò: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem, non eſt aliqua forma, vel habitus diſtinctus à gratia & virtutibus, quæ manent in eo qui legem adimplet, & per quas eſt habitualiter diſpoſitus, atque in præparatione animi ad eam ſervandam, quoties aliqua ejus præcepta occurrerint; ita nec in Adamo, ſi legem obſervaſſet, habitualis conformitas ad ipſam, fuiſſet alia forma vel habitus, quàm ipſa juſtitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea incluſæ, per quas ad legis obſervationem fuiſſet habitualiter diſpoſitus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in ejus poſteris, aliud eſſe poteſt quàm privatio originalis juſtitiæ.

§. VI.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

123 OBjiciunt in primis Adverſarij quædam teſtimonia D. Thomæ, in quibus peccatum originale in aliquo poſitivo videtur conſtituere: nam hîc qu. 82. art. 1. in corp. dicit quòd peccatum originale eſt habitus, ſicut ægritudo: & in ſolut. ad 1. inquit, quòd non eſt privatio pura, ſed habitus corruptus, habitus autem ex ipſo nomine aliquid poſitivum importat. Denique in eodem articulo, tum in corpore, tum ad argumenta, appellat peccatum originale languorem naturæ, qui etiam aliquid poſitivum ſonare videtur.

124 Reſpondeo D. Thomam appellaſſe peccatum originale habitum ſimilitudinariè & metaphoricè, quia habitui aſſimilatur non ſolùm in eo quòd habitualiter permanet, ſed etiam quia cùm de ratione habitûs ſit diſponere benè vel malè in ordine ad naturam, ut ex ejus definitione conſtat, quicquid prædicto modo diſponit, largè & impropriè dicitur habitus: unde cùm per privationem juſtitiæ originalis partes humanæ naturæ malè ſe habeant, ſintque in ordine ad ipſam naturam pravè diſpoſitæ, talis privatio à D. Thoma habitus appellatur. Cùm verò ſubdit, peccatum originale eſſe ægritudinem & languorem naturæ, loquitur in ſenſu cauſali, non formali, & intendit ſolùm quòd ſicut ſublatâ ſanitate ſequitur ægritudo corporalis, ita ſublatâ juſtitiâ originali, & ſubjectione animæ ad Deum, quæ erat perfecta ejus ſanitas, ſequitur languor & inordinatio potentiarum animæ & concupiſcentiæ, ſeu fomes peccati, quæ ad materiale peccati originalis pertinent, ut ſuprà ex D. Thoma vidimus.

Objiciunt ſecundò: Si peccatum originale in 125
privatione juſtitiæ originalis conſiſteret, non tolleretur per baptiſmum: Sed hoc dici nequit, cùm hoc Sacramentum ad tollendum originale peccatum inſtitutum ſit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Originalis juſtitia non reſtituitur per baptiſmum, quia poſt illum adhuc in nobis remanet concupiſcentia, & vires inferiores rationi reſiſtunt: Ergo ſi peccatum originale in talis juſtitiæ privatione conſiſtat, ſequitur illud non tolli per baptiſmum.

Reſpondeo cum S. Thoma qu. 4. de Malo, art. 126
2. ad 2. *quòd juſtitia originalis reſtituitur in baptiſmo, quantùm ad hoc quòd ſuperior pars animæ conjungitur Deo, per cujus privationem increatus reatus culpæ; ſed non quantùm ad hoc quòd rationi ſubjiciuntur inferiores vires: ex hujuſmodi enim defectu eſt concupiſcentia, quæ manet poſt baptiſmum.* Ex quo patet quàm ad mentem ipſius ſuprà dixerimus, formale conſtitutivum peccati originalis eſſe privationem originalis juſtitiæ, non ut tollit omnes ejus effectus, ſed ut aufert præcisè ipſius effectum primarium, communem tali juſtitiæ & gratiæ ſanctificanti, qui eſt ſanctificare animam, eamque Deo ut ultimo fini conjungere; nam talis effectus nobis per baptiſmum reſtituitur, cùm in ipſo gratia habitualis nobis infundatur, per quam anima ſanctificatur, & Deo ut fini ultimo habitualiter conjungitur.

Objicitur tertiò: Peccatum originale non ſo- 127
lùm dicit averſionem à Deo ut ultimo fine, ſed etiam converſionem ad bonum commutabile, tanquam ad finem ultimum: Atqui talis converſio eſt aliquid poſitivum: Ergo peccatum originale non conſiſtit adæquatè in privatione gratiæ ſeu originalis juſtitiæ, ſed ejus eſſentia ſeu ratio formalis ex poſitivo & privativo conflatur. Minor videtur certa, Major verò ſuadetur. Parvulus in peccato originali exiſtens habet aliquem ultimum finem: Sed non habet Deum pro fine ultimo, cùm ſit averſus ab illo: Ergo eſt converſus habitualiter ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

Confirmatur: Non poteſt dari receſſus à termino à quo, ſine acceſſu ad terminum ad quem: Ergo neque averſio à Deo, ſine converſione ad creaturam.

Reſpondeo primò, Peccatum originale, adæ- 128
quatè ſumptum, tam averſionem à Deo ut ultimo fine, quàm converſionem ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum importare; cùm hoc tamen diſcrimine, quòd averſio ad rationem ejus formalem ſpectat; converſio verò eſt extra totum formale originalis culpæ, & ad ſummum de materiali ad illam pertinet, ſicut de concupiſcentia ſuprà dicebamus. Et in hoc ſenſu explicari poteſt S. Thomas, dum ait qu. 5. de Malo art. 2. quòd in peccato originali non eſt converſio, ſed ſola averſio: non enim excludere intendit converſionem ad bonum commutabile à peccato originali adæquatè ſumpto, ſed ſolùm ab ejus quidditate & ratione formali.

Secun-

Digitized by

129 Secundò responderi potest distinguendo Majorem: peccatum originale dicit conversionem ad bonum commutabile, formalem & positivam, nego Majorem: virtualem & interpretativam, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: conversio ad creaturam formalis & positiva, aliquid positivum est, concedo Minorem, virtualis & interpretativa, nego Minorem: hæc enim conversio licèt ad modum alicujus positivi concipiatur, tamen formaliter nihil est præter privationem; est enim sola aversio à Deo ut ultimo fine, quæ vocatur conversio interpretativa, quia præbet sufficiens fundamentum ut possimus interpretari voluntatem pueri in peccato originali existentis, & dicere eam magis ad creaturam quàm ad Deum esse affectam. Unde ad probationem Majoris, dicendum est, parvulum existentem in peccato originali, habere quidem Deũ ut est primum existendi principium pro ultimo fine naturali (eo modo quo creaturæ irrationales in Deum ut ultimum finem ordinari dicuntur, inquantùm aliquam ejus similitudinem & perfectionem participant) sed nullum habere ultimum finem moralem, nisi virtualiter & interpretativè, ut jam explicatum est.

130 Ad confirmationem dicatur, quòd licèt non possit dari recessus à termino à quo positivus, sine accessu ad terminum ad quem, benè tamen privativus, ut patet in Angelo, qui potest recedere ab uno loco non accedendo ad alium, quia non recedit per modum positivum, sed per negationem operationis, quæ est ipsi ratio locandi, ut ostendimus in Tractatu de Angelis: unde cùm aversio, quæ est de essentia peccati originalis, non sit positiva, sed tantùm privativa (est enim pura carentia subjectionis ad Deum tanquam ad ultimum finẽ) tale peccatum non importat conversionem ad creaturam, nisi virtualem & interpretativam.

Disp. 4. art. 1.

131 Objicitur quartò: Etsi primus parens non accepisset justitiam originalem in posteros transfundendam, filii ejus originale peccatum contraherent: Sed tunc peccatum originale non consisteret in privatione originalis justitiæ: Ergo nec modò in tali privatione culpa originalis consistit. Minor patet: Tunc enim carentia justitiæ originalis non esset privatio, sed pura negatio, cùm in eo casu debita non esset talis justitia. Major verò suadetur: Etsi Adamus non accepisset justitiam originalem in posteros transfundendam, potuisset tamen caput illorum morale constitui; cùm hoc ex solo beneplacito divinæ voluntatis dependeat, & ex supremo dominio, quod habet in nostras voluntates, ut suprà docuimus, subindeque Deus tunc potuisset nos in Adamo ad observantiam alicujus præcepti obligare: Ergo, illo peccante, posteri ejus peccarent, & consequenter peccatum originale contraherent.

132 Respondeo quòd si Adamus non accepisset justitiam originalem, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteros traducendam, peccatum originale, quod transfunderet in posteros, esset alterius essentiæ & rationis ac modò est; tunc enim cùm nihil intrinsecum ex ipso ad posteros posset traduci, quod haberet rationem peccati, culpa originalis in sola extrinseca denominatione, sumpta à peccato actuali Adami præterito & non retractato, formaliter consisteret: siquidem nunc talem denominationem à constitutione peccati originalis ideò rejicimus, quia ex Concilijs & SS. Patribus suprà citatis habemus tale peccatum esse aliquid manens in nobis, & intrinsecè nos afficiens; aut etiam, quia tam pro peccato originali, quàm pro aliis habitualibus constituendis, habemus de facto privationem gratiæ intrinsecam & voluntariam, in qua, ut suprà ostendimus, omnia ad talem effectum constituendum requisita concurrunt: ubi autem pro aliquo effectu constituendo adest ratio intrinseca sufficiens, non licèt ad denominationes extrinsecas recurrere.

133 Hæc solutio illustrari potest exemplo peccati habitualis personalis, quod ex actu peccaminoso resultat in anima, & in ea habitualiter permanet, donec per pœnitentiam retractetur, & per gratiam sanctificantem in justificatione infusam deleatur. Theologi enim communius docent, cum S. Thoma infrà referendo, tale peccatum in privatione gratiæ sanctificantis formaliter consistere; & tamen si Deus hominem ad ordinem gratiæ non elevasset, sed in puris naturalibus ipsum condidisset, & ille tunc mortaliter peccasset, peccatum habituale ex actu illo peccaminoso resultans non constitisset in privatione gratiæ, sed in denominatione extrinseca desumpta ex actu peccati præterito, vel in privatione naturalis rectitudinis rationis, aut in aliquo alio intrinseco vel extrinseco. Cur ergo pariter nobis non licebit asserere, quòd si Adamus non accepisset justitiam originalem, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteros traducendam, peccatum originale in illo casu, aut statu, foret alterius essentiæ & rationis ac modò est, & in sola extrinseca denominatione, sumpta à peccato actuali Adami præterito, formaliter consisteret.

134 Objicitur quintò: Peccatum nostrum originale debet esse ejusdem rationis, ejusdemque speciei cum peccato Adami; idem enim saltem specie peccatum quod ille commisit, in nos transfundit: Sed peccatum Adami consistebat in positivo: Ergo & peccatum originale quod in nos transfunditur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami fuit peccatum commissionis contra præceptum negativum non edendi de ligno vetito, aut non superbiendi: Sed peccatum commissionis in positivo consistit, ut suprà fusè ostendimus: Ergo & peccatum Adami.

Disp. 3. art. 1.

136 Respondeo distinguendo Majorem: Peccatum nostrum originale debet esse ejusdem speciei cum peccato Adami habituali, concedo, actuali, nego. Similiter distinguo Minorem: Peccatum Adami actuale consistebat in positivo, concedo Minorem: peccatum habituale, nego Minorem, & Consequentiám. In Adamo igitur duplex fuit peccatum, unum actuale, quod fuit actus superbiæ, inobedientiæ, aut gulæ, à quo ipse Adamus dictus est peccans, & nos, prout eramus in illo, dicimur in eo peccasse: aliud verò habituale, quod fuit terminus talis actûs, denominavitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit positivum, sicut cætera peccata actualia: quoad secundùm verò, non fuit pro formali, nisi privatio gratiæ vel originalis justitiæ, ut patebit ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale in privatione gratiæ sanctificantis consistere. Unde quia peccatum nostrum originale non se habet per modum actûs, sed per modum termini, ut antea declaravimus, neque ab eo dicimur peccantes, sed peccatores, æquiparandum & assimilandum

Digitized by Google

potiùs est peccato habituali Adami, consistenti in privatione, quàm in peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid positivum.

136 Instabis: Peccatum habituale Adami erat ejusdem speciei cum actuali, aliàs transacto actu non mansisset idem peccatum secundùm speciem: Ergo si peccatum actuale Adami consistebat in positivo, idem dicendum erit de habituali; subindeque de peccato originali, quod in nos transfunditur, cùm illud, ut jam dicebamus, peccato habituali Adami assimiletur.

137 Respondeo distinguendo Antecedens: erat ejusdem speciei in genere moris, concedo Antecedens: in esse physico, nego Antecedens, & Consequentiam. Explicatur solutio exemplo peccati commissionis & omissionis. Licèt enim peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia sint ejusdem speciei in esse moris, ut

Disp. 3. art. 6. suprà ostendimus; quia tamen physicè aut metaphysicè loquendo plusquàm specie inter se differunt, hujusmodi convenientia specifica in esse moris, non impedit quòd unum sit positivum, & aliud privativum. Ita similiter, quamvis peccatum originale, & peccatum actuale Adæ, & universaliter peccatum habituale & actuale ex eo relinquitur, sint ejusdem speciei in esse morali, & prudenti æstimatione hominum, tum quia habituale, cùm sit terminus actualis, reducitur ad illud; tum etiam quia sunt contra eandem legem, ex eodem motivo procedunt; hoc tamen non obstat quominus in esse physico specie & plusquàm specie inter sè differant, & unum in positivo, aliud in privativo consistat.

§ VII.

Solvitur difficile argumentum.

138 OBjicies ultimò: Privatio justitiæ originalis est pœna peccati originalis: Ergo in tali privatione nequit essentia culpæ originalis consistere. Antecedens expressè docetur à S. Thoma infrà qu. 85. art. 5. ubi ait: *Subtractio originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ.* Item qu. 5. de malo art. 1. sic concludit. *Conveniens pœna peccati originalis est subtractio gratiæ, & per consequens visionis divinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.* Ratio etiam id suadet: nihil enim est magis commune & decantatum, quàm quòd justitia originalis Adamo & ejus posteris ablata sit in pœnam peccati. Consequentia verò probatur: Pœna supponit in subjecto culpam, cùm idcirco pœna inducatur, quia subjectum est illâ dignum ratione culpæ: item pœna est à Deo, utpote simpliciter bona, & secundùm ordinem divinæ justitiæ & sapientiæ, non verò culpa, cùm sit mala moraliter: Ergo si privatio justitiæ originalis sit pœna peccati originalis, non potest esse ipsa culpa originalis formaliter, seu ratio formalis constitutiva illius.

139 Hoc argumentum valdè torquet & exercet Theologorum ingenia, unde ut ab illo se expediant, varias solutiones & dicendi modos excogitarunt. In primis aliqui negant absolutè Antecedens, & dicunt privationem justitiæ originalis esse duntaxat effectum peccati originalis, non verò pœnam illius.

Sed hæc solutio displicet: Primò, quia manifestè repugnat doctrinæ D. Thomæ locis citatis. Secundò, quia suppositò quòd Deus statuerit conferre hominibus justitiam originalem, illosque ad ordinem supernaturalem per gratiam evehere, non potest illis justitiam vel gratiam auferre, nisi in pœnam alicujus peccati; sicut supposito quòd alicui gratiâ contulerit, non potest suspendere concursum ipsam conservantem, nisi propter indignitatem subjecti ratione culpæ: Ergo quòd Deus justitiam originalem vel gratiam non conferat, pœna est alicujus peccati. Tertiò, Non esse gratiæ vel justitiæ originalis in parvulis, est illis disconveniens & malum, & aliunde est à Deo: Ergo obtinet rationem pœnæ; omne namque malum quod est à Deo, cùm prout sic culpa esse non possit, necessariò habet rationem pœnæ. Denique, dato, & non concesso, quòd privatio gratiæ aut justitiæ originalis sit effectus, & non pœna originalis peccati, non solvitur difficultas argumenti propositi; cùm effectus culpæ non minùs eam præsupponat, quàm pœna illi debita. Unde

Respondent alii, privationem gratiæ aut justi- 140
tiæ originalis in parvulis esse pœnam, non quidem culpæ originalis ipsis intrinsecæ, cùm sit eâ posterior, sed peccati originalis originantis, nempe peccati actualis, quo Adamus in persona omnium deliquit; unde tale peccatum præsupponit, & non constituit. Ita Vazquez hic disp. 132. c. 10.

Sed hæc etiam solutio communiter rejicitur, quia negari non debet esse intrinsecè in pueris peccato originali infectis pœnæ condignitatem; non enim propter solum peccatum actuale, quod Adamus commisit, sed etiam propter originale, quod ad eos traduxit, excluduntur à regno Dei, & privantur gratia & originali justitiâ; quàmvis hujusmodi pœnæ utrique peccato diversimodè correspondeant, peccato scilicet actuali Adæ tanquam demerito, peccato verò originali sicut termino ejusdem peccati actualis, in quo ipsius demeritum virtualiter permanet.

His ergo solutionibus rejectis, dicendum est, 141
privationem justitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, qui est subjicere mentem Deo ut ultimo fini, non esse pœnam peccati originalis, sed potiùs rationem formalem constitutivam illius; quantùm verò ad alios effectus secundarios, qui sunt subjecto corporis ad animam, & appetitûs inferioris ad superiorem, esse illius pœnam, ex privatione enim horum effectuum justitiæ originalis, oriuntur in homine concupiscentia, fomes peccati, necessitas moriendi, morbi, & aliæ hujus vitæ pœnalitates, quæ sunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius. Vel, ut dicunt Salmanticenses: privatio gratiæ seu justitiæ originalis potest considerari dupliciter; primò, in quantùm est mala Deo, & tollit subjectionem ipsi debitam; secundò, ut est mala homini, & quatenus tollit perfectionem ipsi promissam & debitam, illumque in seipso perficientem: quemadmodum ipsa gratia sanctificans, quæ tali privationi opponitur, potest considerari vel ut est bonum hominis, & quædam forma dans ejus animæ maximam perfectionem, scilicet participationem divinæ naturæ, qua redditur in seipsâ bona, sancta, perfecta, & veluti deiformis; vel ut est bonum Dei, & quatenus animam Deo ut sponso tradit, & ut ultimo fini subjicit. Si privatio gratiæ aut justitiæ originalis primo modo spectetur, habet rationem culpæ, cùm sit aversio moralis & voluntaria à Deo ut fine ultimo: si secundo modo, habet rationem pœnæ, cùm sit mala & disconveniens homini, & à Deo ordinata contra deordinationem & deformitatem

cul-

Digitized by Google

culpæ. Nec obstat quòd illę formalitates non realiter, sed virtualiter tantùm inter se distinguãtur: quia, ut ait D. Thomas qu. 1. de Malo, art. 4. ad 1. *Idem secundùm diversa potest esse culpa & pœna, non tamen secundùm idem.*

142 Dices primò: Culpa non est à Deo: Sed privatio justitiæ originalis, ut subjiciens mentem Deo ut ultimo fini, ab ipso causatur: Ergo non habet rationem culpæ. Minor probatur: Justitia originalis, ut subjiciens mentem hominis Deo ut ultimo fini, est habitus pendens à Deo in fieri & conservari: Ergo carentia illius est à Deo subtrahente auxilium, quo producatur vel conservetur.

143 Respondeo quòd quàmvis carentia justitiæ originalis ut subjicientis mentem Deo, physicè sumpta, seu ut proveniens ex subtractione auxilij divini, sit à Deo, quia sub hac ratione est tantùm pœna, cùm propter culpam Deus subtrahat tale auxilium; carentia tamen justitiæ originalis ut subjicientis mentem Deo, moraliter spectata, & ut volita voluntate capitis, sub qua tantùm ratione potest dici culpa, non est à Deo, quia ut voluntaria sequitur ad actum voluntatis Adami, non prout ille actus erat à Deo efficiente, sed in quantùm erat à voluntate Adæ deficiente.

144 Si dicas secundò, Pœnam debere præsupponere culpam: respondetur quòd etiam privatio physica justitiæ originalis, quæ est pœna peccati originalis, præsupponit eandem privationem ut voluntariam, sub qua formalitate habet rationem culpæ: prius enim est nostro modo intelligendi privationem illam voluntariam esse voluntate nostri capitis, quàm illam infligi à Deo; ideòque namque Deus nobis nascentibus subtrahit auxilium justitiæ originalis productivum, quia voluntate primi parentis voluimus justitiâ originali privari.

145 Ex his inferes, Ad rectè concipiendum totum culpæ originalis processum, quatuor esse distinguenda signa seu instantia rationis. In primis enim concipere debemus puerum sub debito habendi gratiam ex pacto in paradiso inito inter Deum & Adamum. Deinde intelligere debemus, peccatum Adami respicere hunc puerum tanquã membrum ipsius Adami, & causare in ipso aversionem voluntariam à Deo ut ultimo fine, seu voluntariam privationem subjectionis debitæ ipsi Deo, in qua originalis culpa formaliter consistit. Tertiò intelligendus est idem puer, ratione utriusque peccati, tum Adami, tum proprij, indignus ut Deus ipsi gratiam promissam conferat, subinde indeque dignus ut denegetur ei ipsa gratia, quatenus est bona eidem puero, ordinaturque ad illum perficiendum. Denique intelligere debemus, Deum, utroque peccato ad punitionem pueri provocatum, denegare suum concursum collativum gratiæ, & hac denegatione causare ipsius gratiæ privationem, non prout hæc privatio tollit subjectionem debitam Deo, sed ut tollit perfectionem promissam & debitam puero, illumque in seipso perficientem, quo pacto talis privatio habet rationem pœnæ.

146 Dices: In illo secundo instanti, seu signo rationis, in quo intelligimus peccatum actuale Adami causare in puero privationem subjectionis ad Deum, etiam intelligimus Deum ut negantem concursum collativum gratiæ, atque adeò ut punientem puerum per talem negationem; aliàs deberemus tunc concipere Deum gratiam infundentem: Ergo tam citò concipimus puerum affici privatione gratiæ ut pœnâ, quàm affici privatione illius ut culpâ.

Respondeo in tali signo nihil concipi de Deo, 147
sed ab eo præscindi; unde neque concipimus illum ut negantem concursum gratiæ, neque ut illam influentem, sed solùm concipimus id, quod ex parte pueri se tenet, & quod ex peccato Adami accepit; quòd verò propter hoc Deus deneget gratiam, & hac denegatione seu privatione puerum puniat, pertinet ad signa sequentia.

ARTICULUS VI.

In quo subjectetur originale peccatum?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

NOtandum primò, quòd aliquid potest esse in 148
alio tripliciter: vel sicut in causâ principali, ut filius in patre: vel sicut in causâ instrumentali, ut filius in semine patris: vel sicut forma in subjecto, ut albedo in pariete, & cæcitas in oculo, eo modo quo privatio dicitur habere subjectum.

Notandum secundò, Peccatum originale posse 149
considerari dupliciter, nempe formaliter & quoad essentiam culpæ, seu quantùm ad malitiam primariam & constitutivam; & effectivè quantùm ad proprietates, & effectus ex ipso derivatos, qui in ipso de materiali & secundariò importantur. His præmissis,

Dico primò, Peccatum originale esse in Ada- 150
mo sicut in causa principali, & in semine sicut in causa instrumentali. Ita D. Thomas hîc qu. 83. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundùm illud Apost. ad Rom. 5. In quo omnes peccaverunt. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eò quòd per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana.* Ex quibus sufficienter probata manet nostra conclusio. Unde

Dico secundò, Peccatum originale priùs & 151
immediatiùs recipi in essentia animæ, quàm in ejus potentijs; imò si quoad essentiam & rationem formalem culpæ consideretur, recipi in sola essentia animæ; in potentijs verò solùm ratione proprietatum, vel effectuum ex ipso procedentium inveniri.

Prima pars est D. Thomæ q. 4. de malo, art. 4. & hîc qu. 83. art. 2. ubi eam duplici ratione demonstrat. Prima, quam habet in corpore, sic potest proponi. Peccatum originale per originem seu generationem ex Adamo traducitur in posteros: Sed origo seu generatio priùs attingit animã ut terminum, quàm potentias illius: Ergo priùs hoc peccatũ inhæret animæ, quàm ejus potentijs.

Hæc ratio D. Thomæ displicet Vazquezio: 152
Tum quia anima rationalis, cùm non educatur è sinu materiæ, sed à Deo immediatè procedat, non est terminus generationis, sed creationis. Tum etiam, quia si peccatum originale, eò quòd per generationem traducatur, deberet esse priùs in eo quod immediatiùs generationem terminat, sequeretur illud immediatè recipi in toto composito; hoc enim, & non anima, immediatè per generationem attingitur.

Digitized by Google

153 Sed hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infirmant, sed confirmant. Ad primum enim facilè respondetur, quòd quàmvis anima non terminet generationem ut terminus per illam productus, eam tamen terminat ut terminus per illam corpori unitus, aliàs homo non generaret hominem, si suâ actione nec effectivè, nec unitivè animam rationalem attingeret.

Ad secundum dicatur D. Thomam non fecisse comparationem inter primò & secundo terminans generationem absolutè, sed inter subjecta quæ culpæ capacia sunt; & quia compositum secundùm se totum non est capax culpæ, sed secundùm partem principalem, quæ est anima rationalis, ut probavit art. 1, ubi carnem excludit à contractione culpæ originalis secundùm essentiam culpæ, ratio adducta probat peccatum originale recipi immediatè in essentia animæ, non verò in toto composito, vel in potentijs ejus. Unde sic proponi & illustrari potest ratio D. Thomæ. Inter partes hominis, quæ sunt culpæ capaces, illud priùs recipit in se culpam originalem, quod priùs per generationem corpori unitur: Sed priùs unitur corpori per generationem anima rationalis secundùm essentiam, quàm secundùm potentias; cùm inter corpus & animam nulla mediet potentia, inter potentias autem & corpus mediet anima ut subjectum & principium potentiarum: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentijs.

154 Confirmatur: Parvulus qui concipitur, priùs naturâ intelligitur habere animam, quàm potentias: Sed in illo priori anima est infecta peccato originali, cùm sit actu pars filii Adæ; unde si de potentia absoluta ab essentia animæ potentiæ non resultarent, ille parvulus non propterea à culpa originali esset immunis, sed eo ipso quòd per generationem fieret membrum Adæ, tali peccato inficeretur: Ergo priùs naturâ peccatum originale recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentijs.

155 Secunda ratio D. Thomæ sumitur ex resp. ad 2. & sic potest formari. Idem est subiectum privationis, & formæ quâ privat; nam v.g. cæcitas est in oculo, in quo subjectatur potentia visiva: Sed anima est immediatum subjectum formæ, quâ privat peccatum originale, nimirum originalis justitiæ: Ergo & peccati originalis. Minor probatur: nam ut ibidem ait sanctus Doctor, *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erat enim donum divinitùs datum humanæ naturæ, quam per priùs respicit essentia animæ, quàm potentiæ.* Addo quòd justitia originalis, ut suprà dicebamus, essentialiter & in recto gratiam sanctificantem importabat: Sed gratia sanctificans in essentia animæ immediatè recipitur: Ergo & originalis justitia.

156 Ex quo probata manet secunda pars conclusionis: Nam gratia habitualis secundùm suam essentiam solùm in anima residet, in potentijs autem secundùm proprietates & virtutes ab ipsa dimanantes existit: Ergo pariter essentia culpæ originalis in essentia animæ recipitur; in potentijs autem, ratione proprietatum, vel effectuum ex ipsâ procedentium invenitur.

157 Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio. Quàmvis in justificatione infundantur gratia & dona, ut per illam anima exornetur, & per hæc elevantur potentiæ, essentia tamen formæ justificantis in gratia habituali animam exornante adæquatè consistit; aliàs forma nos justificans non esset una, sed multiplex, contra id quod definit Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi ait quòd *unica causa formalis nostræ justificationis est justitia Dei, non quâ ipse justus est, sed qua nos justos facit*, &c. Ergo pariter, quàmvis anima & potentiæ inficiantur per culpam originalem, essentia tamen illius adæquatè in animæ infectione consistit; infectiones autem seu deordinationes potentiarum secundariò tantùm ad illam veluti ejus proprietates pertinent.

§. II.

Solvuntur objectiones.

158 OBjicies primò contra primam partem hujus conclusionis, cum Scoto in 2. distinct. 32. Anima secundùm se non est susceptiva culpæ, sed solùm mediâ voluntate: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs non recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentijs. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur: Tum quia omne peccatum essentialiter est voluntarium: tum etiam quia dicit deformitatem à lege, quæ non potest inesse animæ, nisi mediâ voluntate, cùm non nisi illâ mediante, legis obligationi subesse possit.

159 Respondeo cum Cajetano, Antecedens esse verum de culpa actuali, non autem de habituali: cùm enim anima secundùm suam essentiam rationalis & spiritualis sit, & radix omnium actuum moralium, bonorum & malorum, non est cur ex hac parte repugnet illi esse immediatum subjectum alicujus quod sit moraliter malum: unde si est aliquod peccatum, quod in ipsa non possit immediatè subjectari, provenit non ex eo quòd est culpa seu malitia moralis, sed ex eo quòd est operatio, & ideò oblatâ ratione operationis à culpa, sicut auferetur in peccato habituali, sive originali, sive personali, nihil obstat quominus culpa immediatè subjectetur in essentia animæ. Ad primam probationem in contrarium dicendum est, peccatum habituale esse voluntarium per modum termini, non per modum actûs: licèt autem id, quod est voluntarium terminativè, debeat animæ competere mediâ voluntate propriâ, vel capitis, ut causâ efficiente, non tamen mediâ voluntate concurrente in ratione subjecti. Ad secundam probationem eâdem distinctione utendum est: quando enim dicitur quòd deformitas à lege habitualiter permanens post peccatum non inest animæ nisi mediâ voluntate, hoc falsum est, si sensus sit non inesse nisi mediâ voluntate concurrente in ratione subjecti; verum autem, si intelligatur eam non inesse nisi mediâ voluntate ut causâ efficiente; ex eo enim quòd voluntas deviet à divina lege per suum actum, resultat prædicta deformitas in anima permanens habitualiter.

160 Objicies secundò: Ex D. Thoma hic qu. 82. art. 3. *Privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali*: Sed privatio justitiæ originalis, ut subjicientis voluntatem Deo, residet in voluntate: Ergo peccatum originale quantùm ad formale, in voluntate residet, non verò in essentia animæ.

161 Respondeo Divum Thomam non loqui hic de subjectione formali voluntatis ad Deum ut ultimum finem, quæ est à charitate, sed de subjectio-

Digitized by Google

jectione primariâ & radicali, quæ est à gratia sanctificante, existente in essentia animæ, indeque medio habitu charitatis influente voluntati rectitudinem, quâ illam Deo ut ultimo fini subjicit. Unde ibidem observat Cajetanus, D. Thomam nunquam dixisse, quod formale peccati originalis sit privatio rectitudinis aut subjectionis voluntatis; sed dixit *esse privationem originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo*, ut insinuaret talem locutionem transitivam esse, & se loqui de subjectione causali & radicali voluntatis, quæ est à gratia sanctificante, non verò de proximâ & formali, quæ est ab habitu charitatis: quapropter in aliis locis supra adductis, S. Doctor, loco voluntatis, ponit *mentem*, quæ primariò dicit ipsam animam.

ARTICULUS VII.

An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

162 CErtum & indubitatum est apud Catholicos, infantes decedentes sine baptismo, & cum solo originali peccato ex hac vita migrantes, pœna damni, consistente in carentia visionis intuitivæ Dei, de facto puniri. Id enim apertè ex Scriptura colligitur, Joan 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*: Et 1. ad Corinth. 2. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*: id est, nemo à morte contracta per Adamum liberatur, nisi Christo ut capiti uniatur; quæ unio non fit nisi per baptismum, per quem Christo incorporamur, & membra ejus efficimur. Idem definivit Synodus Palæstina, seu Diospolitana, ut testatur S. August. lib. de gestis Pelagii cap. 8. & Epist. 106. Synodus etiam Carthaginensis & Milevitana apud eundem Epist. 90. & 92. & Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 4. & 5. Favent etiam SS. Patres, illi præcipuè qui restiterunt hæresi Pelagianæ, cujus unum ex præcipuis dogmatibus hoc erat: *Infantes, tametsi non baptizati, vitam æternam habent.* Denique id ratio suadet: Nam sine gratia gratum faciente nemo potest videre Deum: Atqui parvuli cum peccato originali decedentes, gratiâ gratum faciente prædita non sunt, sed eâ in pœnam talis peccati privantur: Ergo puniuntur pœnâ damni, in carentia visionis intuitivæ Dei consistente. Minor est certa, Major probatur. Visio Dei est actus supernaturalis perfectus, imò & omnium perfectissimus: Sed actus supernaturalis non potest, connaturaliter saltem, elici sine natura ejusdem ordinis, ut in tractatu de gratia ostendemus: Ergo sine gratia gratum faciente, quæ est natura ordinis supernaturalis, & quæ in illo ordine gerit vices substantiæ, & principii radicalis actuum supernaturalium, nemo potest videre Deum.

163 In hoc, ut dixi, conveniunt omnes Catholici contra Pelagianos. Sed difficultas est & controversia inter Theologos, an parvuli cum solo originali peccato decedentes, præter pœnam illam damni, in carentia visionis Dei consistentem, pœnam aliquam sensûs patiantur: aut saltem an ipsa pœna damni, quam patiuntur, sit illis causa alicujus mœstitiæ vel doloris? In cujus difficultatis resolutione quatuor invenio diversas Authorum sententias.

164 Prima asserit parvulos decedentes sine baptismo, & solo peccato originali ex hac vita migrantes, non solùm in perpetuum Dei visione privari, sed etiam pœnâ ignis æterni puniri, minùs tamen quàm adultos damnatos, eò quòd leviori culpâ adstringantur. Ita docent Gregorius Ariminensis in 2. dist. 30. & 31. Driedo lib. 1. de gratia & lib. arbit. tract. 3. cap. 2. & probabile reputat Albertus Magnus in summa tract. 18. Pro hac etiam sententia acriter pugnat Florentinus Conrius Minorita, in tractatu edito ad calcem libri Jansenii, *De statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita, secundùm mentem B. Augustini*, & ab eodem Jansenio approbato atque laudato lib. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 25. in fine. Quo in tractatu contendit Author ille oppositam sententiam, quàm à quingentis ferè annis omnes ferè amplectuntur Theologi, esse Pelagianam, & peccatum originale penitùs evacuare.

165 Secunda docet parvulos in peccato originali decedentes, nullâ quidem pœnâ sensûs fore plectendos, aliquam tamen tristitiam de amissione suæ beatitudinis habituros, quæ tristitia pertinet ad ipsam pœnam damni. Hanc tenent Abulensis super cap. 25. Matth. qu. 666. & 671. Bellarminus tom. 1. lib. 6. de amissione gratiæ & statu peccati, cap. 6. & 7. Valentia tomo 2. disp. 6. qu. 17. puncto 4. & probabilem censent Soto, Zumel, Curiel, & alii.

166 Tertia existimat quòd illi parvuli privantur quidem in pœnam peccati originalis beatitudine supernaturali, in clara Dei visione consistente, non tamen beatitudine naturali, sita in cognitione & dilectione Dei ut Authoris naturæ; & addit quod post diem judicii illi super faciem terræ veluti in paradiso quodam terrestri habitabunt, pleni sapientiâ, & virtutibus moralibus instructi, & quod Angelorum consortio, ac visitationibus, ex quibus magnum percipient solatium, sæpè fruentur. Ita Catharinus libro de statu parvulorum decedentium sine baptismo, Albertus Campensis controv. 1. de peccato origin. proximè ad finem, Hieronymus Savanarola in libro de triumpho crucis. Eamque sententiam probabilem putant Salmeron in cap. 5. ad Roman. disp. 48. Salas, & alii ex Recentioribus.

167 Ultima & vera sententia defendit parvulos in peccato originali decedentes, pœnâ quidem damni, in carentia notitiæ intuitivæ Dei, naturalisque beatitudinis consistente, puniri; non tamen pœnâ sensûs, aut interiore dolore seu tristitia, ex carentia boni amissi causatâ. Hanc quoad omnes partes tenent communiter Scholastici cum Magistro in 2. dist. 33. & D. Thoma ibidem qu. 1. art. 1. & 2. ad Annibal. dist. 34. qu. unic. art. 4. & qu. 5. de malo art. 2. Unde sit

Digitized by Google

§. II.

Prima ſententia rejicitur teſtimoniis Scripturæ & ſanctorum Patrum.

DIco primò: Parvuli cum ſolo originali decedentes non ſubibunt pœnam gehennæ, & combuſtionis æternæ.

168 Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Apocal. 18. de Babylone mittenda in ſtagnum ignis: *Quantùm ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum & luctum*: Sed parvuli nunquam ſe glorificaverunt, nec deliciosè vixerunt: Ergo non pertinent ad Babylonem, quæ ſola mittenda eſt in ſtagnum ignis. Item Marci 9. de his, de quibus dicitur, *ignis eorum non extinguetur*, dicitur quoque quod *vermis eorum non moritur*: Ergo non torquebit eos ignis, quos non torquebit vermis, ſeu remorſus conſcientiæ: At parvuli, qui nunquam peccaverunt, nihil habent quod eorum conſcientiam remordeat: Ergo nec eos torquebit ignis.

169 Probatur ſecundò ex Innocentio III. in cap. *Majorem* extra. de baptiſmo & ejus effectu, ubi dicitur, quod *pœna originalis peccati eſt carentia viſionis Dei; actualis verò peccati pœna, gehenna perpetua cruciatus*: Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia viſionis Dei cum excluſione cruciatûs gehennæ; aliàs eædem pœnæ correſponderent peccato originali, quæ actuali. Eodem modo pœnam peccati originalis à pœnis actualibus diſtinguere videtur Eugenius IV. in litteris unionis Græcorum, cùm definit *illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel ſolo originali decedunt, deſcendere mox in infernum, pœnis tamen diſparibus puniendas*, diſparibus ſcilicet, pro diſparitate peccatorum, ita ut qui in peccato mortali actuali decedunt, puniantur carentiâ divinæ viſionis, atque inſuper pœnis ſenſibilibus ignis & aliorum ſuppliciorum, ſecundùm illud Pſal. 10. *Pluet ſuper peccatores laqueos: ignis, & ſulphur, & ſpiritus procellarum pars calicis eorum*; illi verò qui in ſolo originali decedunt, non patiantur pœnam aliquam ſenſibilem, ſed ſolam pœnam damni, videlicet carentiam divinæ viſionis: non enim intelligi poteſt de diſparitate pœnarum ſecundùm intenſionem; quia ſic etiam peccata actualia pœnis diſparibus puniuntur.

170 Nec te movere debet quod Pontifex ait, animas parvulorum, qui cum ſolo originali decedunt, in infernum deſcendere: nomine enim *inferni* exprimitur limbus infantium, ſicut & limbus ſanctorum Patrum ante Paſſionem Chriſti defunctorum, juxtà illud Geneſ. 37. quod Jacob mortem filii ſui Joſeph deplorans ajebat: *Deſcendam ad filium meum lugens in infernum.* Unde S. Thomas in 3. diſt. 22. quæſt. 2. art. 1. in reſponſione ad 2. quæſtionem, ſive ad 1. quæſtiunc. ait: *quod quadruplex eſt infernus damnatorum, unus in quo ſunt tenebræ, & quantùm ad carentiam divinæ viſionis, & quantùm ad carentiam gratiæ, & eſt ibi pœna ſenſibilis, & hic infernus eſt locus damnatorum. Alius eſt infernus ſuper iſtum, in quo ſunt tenebræ, & propter carentiam divinæ viſionis, & propter carentiam gratiæ: ſed non eſt ibi pœna ſenſibilis; & dicitur limbus puerorum. Alius ſupra hunc eſt, in quo ſunt tenebræ quantùm ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantùm ad carentiam gratiæ: ſed eſt ibi pœna ſenſûs, & dicitur purgatorium. Alius magis ſupra eſt, in quo eſt tenebra quantùm ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantùm ad carentiam gratiæ, neque eſt ibi pœna ſenſibilis; & hic eſt infernus ſanctorum Patrum.*

171 Probatur tertiò concluſio ex SS. Patribus, qui apertè favent noſtræ ſententiæ. In primis enim Gregorius Nazianzenus (cujus, Auguſtino ipſo teſte, tanta fuit authoritas, ut quod ipſe dicit, tota Eccleſia cenſenda ſit ipſius ore pronunciaſſe) orat. 40. in ſanctum lavacrum, ait *parvulos decedentes ſine baptiſmo, nec gloriam nec ſupplicia habituros.* Quod teſtimonium adeò clarum eſt, ut Nicetas, antiquus ejus commentator, in hanc orationem dicat *Nazianzeni verbis manifeſtum eſſe, quòd hujuſmodi infantes nullis pœnis torquebuntur.*

172 Deinde Author commentarii in Epiſt. Pauli, qui inſcribitur nomine Ambroſii exponens illud ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors*, ſic habet, *Mors autem diſſolutio corporis eſt, cùm anima ſeparatur à corpore. Eſt & alia mors, quæ ſecunda dicitur, in gehenna, quam non peccato Adæ patimur, ſed ejus occaſione proprio peccato acquiritur.* Ubi particula, *quam*, refertur ad vocem, *gehenna*, proximè antecedentem, ſenſuſque eſt, gehennam ſive cruciatum ignis æterni non incurri vi ſolius originalis peccati, ſed proprio cujuſque peccato. Nomen enim gehenna in Scriptura cruciatum illum ſignificat, deſumiturque ex Hebræo *Gehennon*, id eſt vallis Ennom, in qua valle filii Iſraël faciebant filios ſuos tranſire per ignem, id eſt comburi in manibus Idoli, tubis interim & tympanis perſtrepentibus, ne parentes eorum ejulatus audirent. Unde Jerem. 7. Dominus ait: *Ædificaverunt excelſa Topeth, quæ eſt in valle filij Ennom, ut incenderent filios ſuos & filias ſuas igni &c.*

173 Nec vim hujus teſtimonii effugit Conrius, reſpondens Auctorem illius commentarii faviſſe Pelagio, & peccatum originale cum illo negaſſe. Nam hic Author ſcripſit priuſquam Pelagii hæreſis naſceretur: ſiquidem explicans hæc verba 1. ad Timoth. 3. *In domo Dei, quæ eſt Eccleſia*, ſic ait: *Eſt quidem mundus totus domus Dei, ſed Dei domus ſpecialis eſt Eccleſia, cujus hodie rector eſt Damaſus*: Sed Damaſus fuit tertius ſummus Pontifex ante Innocentium I. ſub cujus pontificatu hæreſis Pelagii cœpit: Ergo non poteſt ille Author Pelagianus eſſe, & adhærere errori Pelagii; nec etiam peccatum originale negavit, cùm teſte Auguſtino lib. de peccat. meritis & remiſſ. nullus ante Pelagium evacuaverit vim peccati originalis, ſeu illud negaverit.

174 His adjungi poteſt Gregorius Nyſſenus, qui in oratione de infantibus, qui immaturâ morte abripiuntur, habet hæc verba: *Immatura mors infantium demonſtrat neque, in doloribus & mœſtitia futuros eſſe eos qui ſic vivere deſierunt*: Sed ſi illi pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ ſubirent, eſſent in doloribus & mœſtitia: Ergo &c. Addi poteſt Chryſoſtomus in Panoplia Euthymii, quæ contexta eſt ferè ex ſolis ſententiis Chryſoſtomi: nam lib. 2. cap. 22. diſertè aſſeritur, infantes mortuos ſine baptiſmo non eſſe cruciandos pœnâ ignis. Denique D. Bernardus ſerm. 3. de reſurrect. ait: *Tolle propriam voluntatem, & non erit infernus, nihil ardebit in inferno præter propriam voluntatem*: Atqui infantes eam nunquam habuerunt, cùm peccatum originale non ſit eis voluntarium

Digitized by Google

tarium voluntate propriâ, ſed tantùm aliena: Ergo non ardebunt in inferno.

175 Ex his ſanctorum Patrum teſtimoniis, & unanimi ferè Theologorum Scholaſticorum conſenſu, hoc argumentum efficax in favorem noſtræ ſententiæ poteſt deduci. Damnatio infantium ad ignem æternum, tam repugnans videtur clementiæ Dei & rationi, ut non ſit aſſerenda, niſi evidenter ex divina traditione habeatur: Sed nullam fuiſſe talem traditionem manifeſtè oſtendunt teſtimonia Innocentii III. Eugenii IV. Nazianzeni, Nyſſeni, Chryſoſtomi, & Bernardi jam adducta, nec non unanimis ferè conſenſus Theologorum Scholaſticorum, qui à quingentis circiter annis ſcripſerunt: Ergo &c.

§. III.

Rationes Theologicæ expenduntur.

176 NOn deſunt etiam rationes Theologicæ, quibus noſtræ concluſionis veritas ſuadetur. Prima & præcipua, quam D. Thomas locis citatis inſinuat, poteſt ſic proponi. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna ſenſûs non eſt proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœnâ ſenſûs. Major patet, Minor probatur primò: quia pœna ſenſûs contingit per paſſionem hujus particularis perſonæ; peccatum autem originale non eſt per voluntatem perſonæ, ſed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per paſſionem perſonalem, non eſt proportionatum cum hoc quod eſt peccaſſe voluntate naturæ, & non perſonæ: Ergo pœna ſenſûs non eſt proportionata culpæ originali.

Secundò, Pœna ſenſûs correſpondet peccato ſecundùm converſionem ad bonum commutabile; licèt enim talis pœna etiam averſioni in peccato perſonali repertæ debeatur, hoc tamen provenit ex eo quod talis averſio non eſt pura averſio, ſed aliquid converſionis participat, quia eſt voluntaria per actum propriæ voluntatis, & ratione hujus participationis debetur illi pœna ſenſûs: Sed in peccato originali non eſt converſio ad bonum commutabile etiam per participationem, cum tale peccatum non ſit voluntarium per actum propriæ voluntatis, ſed ſolùm per voluntatem capitis: Ergo pœna ſenſûs non eſt proportionata culpæ originali.

Probatur tertiò: Pœna ſenſûs correſpondet culpæ pro delectatione quam cauſat, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm glorificat ſe, & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum & luctum*: Sed in culpa originali nulla delectatio invenitur: Ergo pœna ſenſûs non reſpondet originali peccato, nec habet proportionem cum illo.

177 Secunda ratio affertur è D. Thoma quæſt. 5. de malo art. 2. ubi ſic diſcurrit. Ad ea quæ ſunt naturæ ſuæ propria unaquæque perſona per ſeipſam immediatè ordinatur, non verò ad ea quæ ſunt ſupra ejus naturam; unde nihil eſt abſurdi, ſi aliquis patiatur detrimentum in his quæ ſunt ſupra naturam, propter peccatum quod non commiſit; ſed non eſſet juſtum quòd illud pateretur in his quæ ſunt naturæ ſuæ propria, propter peccatum alterius: Atqui gratia & viſio Dei ſunt ſupra naturam humanam; bona autem diſpoſitio & habitudo naturæ eſt aliquid ipſi proprium, & connaturaliter debitum: Ergo licet juſtum & rationabile ſit, poſteros Adæ privari gratiâ & viſione beatifica in pœnam originalis peccati, quamvis non ſit propria cujuſque voluntate commiſſum; injuſtum tamen & irrationabile videtur, eos combuſtione ignis æterni, quæ integritati naturæ, & bonæ ejus habitudini opponitur, propter illud peccatum puniri.

Tertia ratio: illa culpa quæ non reddit vituperio & increpatione dignum, à fortiori non reddit dignum pœnâ aliquâ ſenſibili & poſitivâ, cùm hæc acerbior & durior ſit: Sed per originale peccatum nemo fit dignus reprehenſione & vituperio: Ergo nec pœna ſenſibili & poſitivâ, ſeu cruciatu ignis æterni. Major patet: Minor probatur ex Auguſtino lib. de duabus animabus cap. 11. ubi aperte docet, eum qui non fecit quod facere non poterat, non eſſe reprehenſione ullâ dignum, & ſubdit hoc ita eſſe cuilibet notum & pervium, *ut illud decantent & in montibus paſtores, & in theatris poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & magiſtri in ſcholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum*: At infantes ita contraxerunt peccatum originale, ut non potuerint non contrahere: Ergo ex Auguſtino nullâ increpatione & reprehenſione ſunt digni. Unde inauditum eſt in Eccleſia, quemquam argui quòd naſcendo contraxerit peccatum originale. 178

Quarta ratio: Eccleſia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præſcriptum à divina juſtitia in punitione delictorum: Sed Eccleſia nullam pœnam poſitivam imponit pro peccato originali; Ergo nec divina juſtitia ullam ſenſibilem pœnam pro tali peccato taxavit. 179

§. IV.

Præcipua objectiones ſolvuntur.

OBjiciunt in primis Adverſarii: Parvulis in extremo judicio dicetur illud Matth 25. *Ite maledicti in ignem æternum*: Sed nomine ignis pœna ſenſûs intelligitur: Ergo illam parvuli ſuſtinebunt. 180

Confirmatur primò: Apocal. 20. dicitur. *Vidi Thronum magnum & candidum, & ſedentem ſuper eum; & vidi mortuos magnos & puſillos, ſtantes in conſpectu throni, & libri aperti ſunt, & apertus eſt liber vitæ, & qui non eſt inventus in illo, miſſus eſt in ſtagnum ignis.* Sed parvulus non baptizatus non reperitur in libro vitæ: Ergo mittitur in ſtagnum ignis.

Confirmatur ſecundò: Matth. 15. Qui non congregantur in horreum ut triticum, id eſt non admittuntur in cœlum, ſunt zizania comburenda igne: ſed parvuli non baptizati non admittuntur in cœlum: Ergo igne inferni comburuntur. 181

Confirmatur tertiò: Parvuli ratione peccati originalis dicuntur in Scriptura *filii iræ*: Sed ira Dei, cùm ſit tantùm metaphorica & per effectum, nihil eſt aliud quàm inflictio pœnæ; non quidem damni, cùm ſit mera privatio, ideòque propriè non infligatur; ſed pœnæ ſenſûs, quæ cùm ſit poſitivus aliquis cruciatus, propriè & per ſe infligitur: Ergo parvuli ratione peccati originalis pœnâ ſenſûs puniuntur. 182

Ad objectionem reſpondeo cùm D. Thoma in 4. diſt. 47. quæſt. 1. art. 3. ad 3. quòd *Puer ante perfectam ætatem decedentes, in judicio comparebunt,* 183

non

non ut judicentur, sed ut videant gloriam Judicis. Sicut enim non peccaverunt in se, sed in suo capite, ita non oportet quòd judicentur in se, sed in suo capite. Unde verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem æternum*, non dirigentur ad omnes reprobos qui à sinistris Judicis erunt, sed solùm ad adultos; non potest enim ad parvulos spectare causa quæ ibi redditur: *Esurivi, & non dedistis mihi manducare: sitivi, & non dedistis mihi potum &c.* Quod si aliquis contendat parvulos comparituros esse in judicio, non solùm ut gloriam Judicis videant, sed etiam ut judicentur, sicut insinuare videtur D. Thomas 2. ad Corinth. 5. lect. 5. verba illa Apostoli exponens, *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, & per consequens non solùm ad adultos, sed etiam ad parvulos, verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem æternum*, esse dirigenda: responderi poterit ad objectionem, negando Minorem, nempe quod nomine *ignis æterni* pœna sensûs determinatè intelligatur: nam, ut infra ostendemus, juxta phrasim Scripturæ, nomine *ignis*, quælibet pœna designatur: unde hoc nomine Christus pœnam damni pro parvulis, & pœnam damni & sensûs pro adultis significavit.

184 Ad primam confirmationem dicendum, locum illum Apocalypsis, objectum ab Adversariis, manifesto dolo ab illis mutilari: nam post verba in objectione adducta, hæc immediatè sequuntur, *Et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris, secundùm opera ipsorum &c.* Quæ verba manifestè demonstrant, Joannem loqui tantùm de adultis, secundùm opera sua bona vel mala judicandis, quando subdit, *Et qui non est inventus in illo* (libro vitæ) *missus est in stagnum ignis.* Nec obest quod ait, *magnos & pusillos*: nam ut rectè notat Cornelius in hunc locum, per *pusillos* intelligit non ætate aut staturâ, sed dignitate & gradu exiguos, id est viles & abjectos, ut sunt servi, rustici, ancillæ &c.

185 Ad secundam confirmationem dicatur, zizania quæ comburentur igne, illa esse quæ creverunt usque ad messem, id est reprobos qui malè operati sunt usque ad mortem, inter quos non sunt infantes, qui nulla mala opera exercuerunt.

186 Ad tertiam respondeo Deum non tantùm iram suam ostendere infligendo pœnam sensibilem, sed etiam excludendo in æternum à suo regno. David enim 2. Regum 14. iram suam adversùs Absalonem maximè ostendit, cùm prohibuit ne ipsius conspectu frueretur: unde ipse Absalon dicebat amico suo Joab, *Quare veni de Gessur? melius erat ibi esse: obsecro ergo ut videam faciem Regis; quod si memor est iniquitatis meæ, interficiat me.* Item Reges hujus sæculi, nobiles à suo palatio excludendo, suam adversùs eos iracundiam satis superque manifestant: adeòque etiamsi parvuli, cum solo originali decedentes, non afficiantur pœnâ sensus, possunt tamen dici *filii iræ*, propter privationem visionis, seu pœnam damni.

187 Objiciunt secundò Adversarii quædam testimonia SS. Patrum, quæ apertè militare videntur contra nostram sententiam: nam D. Augustinus serm. 14. de verbis Apostoli, affirmat parvulos sine baptismo decedentes ituros in ignem æternum, juxta sententiam Domini, Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum.* Similiter Author libri Hypognost. dicit quòd parvuli decedentes sine baptismo, experientur gehennam ignis. Item Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 17. relatus in canone *firmissimè* de consecrat. dist. 4. sic ait: *Firmissimè crede, & nullatenus dubites, non solùm homines ratione utentes, verùm etiam parvulos, si sine Sacramento, baptismi de hoc sæculo transeunt, ignis æterni supplicio puniendos.* Denique D. Gregorius 8. moral. dicit de his quos à culpa originali Sacramenta non liberant: *Licèt ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt* Et lib. 9. inquit quod *Judex ille districtus, ut suâ animadversione trucidat quos culpa propriæ actionis damnat; sic & illos in æternum percutit, quos reatus arbitrii non adducit.*

Respondeo primò, juxta phrasim Scripturæ & SS. Patrum nomine *ignis* quamlibet pœnam significari, ut docet Augustinus quæst. 9. in Josue, & patet ex illo Psalmi 65. *Transivimus per ignem & aquam, & eduxisti nos in refrigerium*: Unde quando idem S. Doctor, & alii Patres, docent pueros sine baptismo decedentes torqueri, metaphoricè loquuntur, & nomine *ignis*, pœnam damni significant. Ita affirmant S. Thomas qu 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. dist. 33. qu. 2. art. 1. ad 1. & Glossa in cap. *nulla* de consecr. dist. 4. ubi non aliam pœnam assignans infantibus sine baptismo decedentibus, quàm tenebras, id est privationem visionis Dei, subdit: *Et hæc carentia est pœna ignis, de qua intelligendus est canon, firmissimè, desumptus est in Fulgentio.* 188

Hanc verò interpretationem esse legitimam, & menti SS. Patrum consonam, suaderi potest: Primò quia in his locis agebant contra Pelagianos, asserentes parvulos sine baptismo morientes esse quidem excludendos à regno cœlorum, non tamen à vita æterna, sed beatitudine esse donandos: unde intentum Augustini loco citato erat suadere, parvulos sine baptismo decedentes non pervenire ad æternam beatitudinem, sed ab ea excludi, quod sufficienter convincitur, nomine ignis, combustionis, & cruciatus intelligendo æternum supplicium, seu pœnam æternam damni, cum qua æterna fœlicitas nequit componi. Secundò quod SS. Patres adducti docent de pœna parvulorum sine baptismo decedentium, id asserunt pertinere ad fidem, ut constat ex loco citato Fulgentii, ubi ait, *Firmissimè crede, & nullatenus dubites &c.* Nullus autem sine manifesto errore asserere potest hoc esse fidei, quòd prædicti parvuli æternum cruciabuntur pœnâ sensus, sive tormento ignis, sed solùm quòd sint damnati, & æternum puniendi pœnâ damni. Tertio si D. Augustinus in rigore accipiatur, secum conciliari non poterit: nam aliis in locis, satis apertè docet parvulos nullam pœnam sensûs sustinere. 189

Respondeo secundò, Augustinum valde fuisse anxium & dubium in hac materia, & modo in unam, modò in alteram partem declinasse: quod patet, tum quia Epistola 28. ad Hieronymum suam hac in re hæsitationem & dubitationem manifestè declarat, his verbis: *Cùm ad pœnas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio:* Tum etiam quia disputans contra Pelagianos, virtualiter & per consequentiam asserit se non audere dicere, quòd parvuli non baptizati æterno igne puniantur; ait enim lib. 5. contra Julian. cap. 8. *Non dico parvulos sine Christi baptismo morientes, tantâ pœnâ esse plectendos, ut eis non nasci potiùs expediret.* Et paulò infra: *Qui dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solùm habent originale peccatum, in damnatione* 190

Digitized by Google

tione omnium leviſſima futuros? Quæ, qualis, & quanta erit, quamvis definire non poſſim, non tamen audeo dicere, quod ea, ut nulli eſſent, quàm ut ibi eſſent, potiùs expediret. Quibus verbis non ſolùm ſuam hac in re dubitationem & anxietatem declarat, ſed etiam magis propendet & inclinat in noſtram ſententiam : docet enim hanc Chriſti Domini de proditore Juda ſententiam, *melius erat illi ſi natus non fuiſſet*, non poſſe parvulis accommodari : quod falſum eſſet, ſi illi pœnâ ignis torquerentur ; nam licèt non eſſe ſecundùm ſe non ſit appetibile, utpote pura boni privatio, benè tamen in quantùm eſt alleviativum cruciatûs & pœnæ, ut docet D. Thomas in ſupplem. qu. 98. art. 3. Item ſubdit Auguſtinus, tales parvulos *eſſe in damnatione omnium leviſſima futuros*; quod non eſſet verum, ſi aliquam pœnam ſenſûs ſuſtinerent : è contra verò ſi à pœna ſenſûs immunes ſint, mitior proculdubio & tolerabilior erit eorum damnatio. A B

191 Addo quod idem S. Doctor lib. 3. de lib. arbit. cap. 23. ait quod *Sicut vita eſſe potuit media inter rectè & ſceleſtum atque peccatum, ita & poteſt dari ſententia Judicis media inter præmium atque ſupplicium* : Sed ſi parvuli paterentur pœnam damni & ſenſûs, illorum ſententia non eſſet media inter præmium & ſupplicium, ut de ſe patet : Ergo ex mente Auguſtini, parvuli ſolâ pœnâ damni puniuntur.

192 Nec valet ſi dicas, ſententiam parvulorum ideò ab Auguſtino mediam inter præmium & ſupplicium conſtitui, quia mitiori pœnâ quàm C adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus mitiùs alio punitur, & homines mitiori pœnâ quàm Dæmones regulariter loquendo ſunt puniendi ; & tamen nemo dicet adultum mitiori pœnâ puniendum, vel auditurum mediam ſententiam inter præmium & ſupplicium : Ergo ſi parvuli pœnam ſenſûs & damni paterentur, malè Auguſtinus aſſereret mediam eſſe inter præmium & ſupplicium parvulorum ſententiam.

193 Objicies tertiò : Parvuli in hac vita puniuntur pœnâ ſenſûs : Ergo & in alia. Antecedens conſtat ipſa experientia, qua videmus parvulos in hanc lucem prodeuntes, morbis, doloribus, D morti, aliiſque præſentis vitæ miſeriis eſſe obnoxios. Conſequentia verò probatur : Si parvuli pœnâ ſenſûs in hac vita punirentur, & poſt mortem eſſent ab illa immunes, ſequeretur eos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quàm ante mortem : Sed hoc videtur abſurdum : Ergo & illud.

194 Reſpondeo diſtinguendo Antecedens : Parvuli in hac vita puniuntur pœnâ ſenſûs, per accidens, concedo Antecedens : per ſe, nego Antecedens, & Conſequentiam.

Explicatur ſolutio : Mors & alii corporales defectus non ſunt pœna per ſe taxata pro culpa originali, ſed tantùm carentia originalis juſtitiæ, E quæ immortalitatem & impaſſibilitatem præſtabat, ac proinde illâ ſublatâ, ſequuntur mors & ærumnæ temporales ſeu corporales, in virtute agentium naturalium : in alia autem vita nihil aget virtute naturæ, ſed ſecundùm ordinem divinæ juſtitiæ, ſive in animam, ſive in corpus : quare ut pœna ſenſibilis reſponderet in alia vita originali peccato, deberet hoc fieri ex ordinatione divina, prædictam pœnam taxante, & deſtinante per ſe ad illius punitionem. Unde ad probationem conſequentiæ, neganda eſt ſequela Majoris : licèt enim parvuli in hac vita corporales ærumnas ſuſtineant, & poſt mortem ſint ab illis immunes, non tamen ſequitur eos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quam ante mortem ; quia meliùs eſt omnes ſuſtinere miſerias cum aptitudine ad videndum Deum, & illo fruendum, quàm omni calamitate poſitivâ carere, ſine hujuſmodi aptitudine.

Objicies quartò : Si tantùm pœna damni debetur originali peccato, ſequitur quod adultus, qui decedit ex hac vita cum peccato originali & actuali mortali, non meretur plus pœnæ, quam ille qui moritur cum ſolo actuali mortali : Sed hoc videtur abſurdum : Ergo & illud. Sequela Majoris probatur : Per peccatum actuale mortale adultus incurrit totalem privationem viſionis beatæ : Ergo ſi peccato originali pœna tantùm damni, ſeu privatio viſionis beatæ debeatur, non plus incurrit pœnæ, qui cum peccato originali & actuali mortali decedit, quàm qui moritur cum ſolo originali. 195

Reſpondeo moriontem cum peccato originali & actuali ſimul, mereri plus pœnæ damni intenſivè quodammodo, quia meretur pœnam damni duplici titulo totali : & pœna damni intenditur moraliter, quando ex multiplici titulo tanquam cauſa totali debetur : quemadmodum, ut ait D. Thomas in 4. diſt. 18. qu. 2. art. 3. in fine, magis excommunicatus eſt qui committit plura & diverſa peccata, quorum ſingulis annexa eſt major excommunicatio, quamvis quælibet major excommunicatio ſit totalis privatio bonorum communium Eccleſiæ. 196

Objicies ultimò : Veniale peccatum, quod levius eſt originali, in altera vita punitur pœnâ ſenſûs : Ergo multò magis originale eâdem pœnâ punietur. 197

Sed nego conſequentiam, & paritatem : nam peccatum veniale, quamvis ſit levius originali, eſt tamen voluntarium voluntate propriâ, & habet aliquam converſionem & delectationem inordinatam, ſecùs autem peccatum originale : unde cùm pœna ſenſûs correſpondeat propriæ voluntati, & converſioni ac delectationi inordinatæ, non mirum ſi illud in altera vita pœna ſenſûs puniatur, iſtud verò ſola pœna damni.

§. IV.

Refellitur opinio Bellarmini.

Dico ſecundò, pueros cum originali ex hac vita migrantes, nullo affici dolore, vel triſtitia interiori, ob carentiam beatificæ viſionis. Ita D. Thomas locis ſupra citatis. 198

Probatur primò ex SS. Patribus : nam Gregorius Nyſſenus ſupra relatus ait, quod *immatura mors infantium demonſtrat neque in doloribus & mœſtitia futuros eſſe eos, qui ſic vivere deſierunt.* Et Auguſtinus loco ſupra citato aſſerit pœnam, qua punitur originale peccatum, omnium mitiſſimam eſſe ; quod eſſet falſum, ſi ratione beatitudinis amiſſæ parvuli dolorem & triſtitiam interiorem ſentirent : ut enim docet Chryſoſtomus homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad populum Antioch. dolor quem damnati ſentiunt ob amiſſam beatitudinem, major eſt dolore ſenſibili ab igne inferni cauſato.

199 Confirmatur : Auguſtinus ibidem profitetur ſe non audere aſſerere, *parvulos ſine baptiſmo morientes tantâ pœna eſſe plectendos, ut eis non naſci potius expediret* : Nam ſi illi ex amiſſa beatitudine dolorem & mœſtitiam interiorem ſentirent, melius ipſis eſſet omnino non eſſe, cùm talis dolor non poſſit non eſſe gravis, imò teſte Chryſoſtomo citato, major ſit dolore ſenſibili per pœnam ſensûs inciſo : Ergo juxta doctrinam SS. Patrum, Pueri cum originali ex hac vita migrantes, non afficiuntur dolore aut triſtitia interiori, ob amiſſam beatitudinem.

200 Ratio etiam id ſuadet : nam ut diſcurrit D. Thomas in 2. diſt. 33. qu. 2. *Ex hoc quod caret aliquis eo quod ſuam proportionem excedit, non affligitur, ſi ſit recta rationis, ſed tantùm ex eo quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus ſapiens homo affligitur de hoc quod non poſſit volare ſicut avis, vel quia non eſt rex vel Imperator, cùm ſibi non ſit debitum; affligeretur autem, ſi privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Quia ergo omnis homo uſum liberi arbitrii habens, proportionatus eſt ad vitam æternam conſequendam, quia poteſt ſe ad gratiam præparare, per quam vitam æternam meretur; ideò ſi ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amitteret illud quod ſuum eſſe poſſibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quòd vitam æternam haberent : quia neque eis debebatur ex principiis naturæ, cùm omnem facultatem naturæ excedat, nec alios proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum conſequerentur : & ideò nihil omnino dolebunt de carentia viſionis divinæ ; imò magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm de divina bonitate, & perfectionibus naturalibus.*

201 Dices : Tales parvuli habuerunt ad ipſam beatitudinem proportionem, & ordinationem in Adamo, in quo eorum voluntates interpretativè continebantur : Sed hoc ſufficit ut de illius jactura doleant; Ergo hæc ratio D. Thomæ non convincit.

202 Confirmatur : Si quis patrimonio privetur ob parentis delictum, non minùs dolet, quàm ſi propria culpa exhæredetur; & tamen tunc patrimonium non fuit in illius poteſtate, ſicut nec culpa parentis : Ergo amiſſio boni non exiſtentis in ſubjecti poteſtate, dolorem rationabilem excitat.

203 Ad objectionem reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem : Sapientes enim, qui à paſſionibus non moventur, ſed ſola ratione ducuntur (cujuſmodi erunt pueri illi) non dolent de amiſſione, vel de non adeptione bonorum, quæ ſibi gratis promiſſa ſunt, quando per ipſos non ſtat quominus ea recipiant; reputant enim illa ac ſi promiſſa ſibi non fuiſſent. Unde S. Thomas ibidem in 2. argum. *Sed contra*, ſic ait; *Recta ratio non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipſo non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat, quod perturbatio in ſapientem non cadit: Sed in pueris eſt ratio recta, nullo actuali peccato obliquata : Ergo non turbabuntur de hoc quod talem pœnam* (carentiam ſcilicet viſionis Dei) *ſuſtinent, quam vitare nullo modo potuerunt.*

204 Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam & paritatem : Ratio diſcriminis eſt, quia ad proprium patrimonium quilibet eſt ordinatus, habetque naturale jus ad illud, & ideò ſive alienâ, ſive propria culpa, aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet : ad gloriam autem habendam nullum jus præceſſit in parvulis, vel ſi præceſſit, dependebat omnino ab extrinſeco ; & ideo ob amiſſam beatitudinem non poſſunt triſtari rationabiliter.

Nec diſplicet quod aliqui Theologi addunt, nimirum admiſceri ibi divinæ providentiæ ſuavitatem, quæ parvulos illos in ſuo ſtatu ſub tranquillitate conſervat. Quam providentiæ ſuavitatem quotidie experimur : videmus enim pauperculos fruſto panis contentos, & in rigida etiam hyeme, licèt ſeminudos & frigore algentes, alacres tamen & pacatos eſſe, dum vident nobiles ejuſdem naturæ, divitiis & deliciis redundantes.

§. V.

Sententia Catharini confutatur.

205 DIco tertiò : Parvuli cum peccato originali decedentes, poſt diem judicii, non erunt beati beatitudine naturali.

Probatur primò concluſio : Beatitudo naturalis non eſt compoſſibilis cum averſione à Deo ut conditore naturæ ; ſicut nec ſupernaturalis cum averſione à Deo ut authore ſupernaturali : Atqui parvuli ratione culpæ originalis ſunt averſi à Deo, nedum ut authore gratiæ, ſed etiam ut naturæ conditore; tum quia una averſio ſine alia nequit ſubſiſtere, ut frequentius Theologi docent; tum etiam quia peccatum capitale Adami, quo parvuli ſunt inquinati, utramque averſionem continebat, & conſequenter utraque fuit per originem traducta : Ergo non ſunt beati beatitudine naturali.

206 Dices : D. Thomas in 2. diſt. 33. quæſt. 2. art. 2. ad 5. ait : *Quamvis pueri non baptizati ſint ſeparati à Deo, quantùm ad illam conjunctionem quæ eſt per gloriam, non tamen ab eo penitus ſunt ſeparati, imò ipſi conjunguntur per participationem naturalium bonorum, & ita de ipſo gaudere poterunt naturali cognitione & dilectione :* Sed cum dilectione naturali non poteſt ſtare averſio à Deo ut conditore naturæ : Ergo parvuli ratione culpæ originalis non ſunt averſi à Deo ut authore naturæ.

207 Reſpondeo D. Thomam non loqui de dilectione naturali amicabili, efficaci, & perfecta, quæ ſola cum averſione à Deo ut authore naturæ incompoſſibilis eſt, ſed de dilectione naturali, quæ fertur in Deum, prout eſt eſſendi naturale principium, quæ cum averſione à Deo ut fine ultimo naturali ſtare poteſt, ut patet in Dæmonibus, qui Deum, prout eſt eſſendi naturale principium, pluſquam ſeipſos diligunt, ſicut demonſtrat D. Thomas 1. p. qu. 60. art. 5. & tamen ab ipſo ut fine ultimo tam naturali quam ſupernaturali averſi ſunt.

208 Probatur ſecundò concluſio : Parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manebunt perpetuò concluſi in loco tenebroſo, nempe in limbo, eique alligati : Sed cum tali detentione & alligatione ſtare non poteſt naturalis fœlicitas ; illa enim omnium bonorum naturalium aggregationem, & omnium malorum & incommoditatum excluſionem importat. Ergo illi parvuli non erunt naturali fœlicitate beati. Minor patet, Major autem probatur primò ex Auguſtino ſerm. 14. de verbis Apoſtoli, ubi expreſsè docet non eſſe locum medium inter regnum & infernum : Sed parvuli poſt judicium non

erunt

Digitized by Google

erunt in loco regni, ſcilicet in cœlo empyreo: Ergo erunt in inferno, ſeu in limbo, qui, ut ſupra annotavimus, nomine inferni in Scriptura & SS. Patribus nuncupatur. A

208 Confirmatur ex concilio Florentino ſupra citato, aſſerente *animas eorum qui in ſolo peccato originali, vel mortali actuali decedunt, mox in infernum deſcendere, pœnis tamen diſparibus puniendas*: Sed nulla eſt ratio cur ex eo loco poſt ultimum magni judicii diem liberandæ ſint, cùm poſt hanc vitam non ſit locus miſericordiæ, ſed juſtitiæ; & Eccli. 11. ſcriptum ſit, *Vbcunque ceciderit lignum, ſive ad Auſtrum, ſive ad Aquilonem, ibi erit*; quem locum Hieronymus in commentario, & alii communiter exponunt de hominibus, qui in eo ſtatu perpetuò erunt, in quo illos mors invenerit: Ergo parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, poſt diem judicii in limbo manebunt incluſi, & huic tenebroſo loco in perpetuum erunt alligati. Unde Anſelmus lib. de conceptu Virgin. cap. 22. verſus finem ait, *Poſt diem judicii nullus erit Angelus aut homo, niſi aut in regno Dei, aut in inferno.* B

Secundò Major principalis ſuaderi poteſt ex communi doctrina Theologorum, aſſerentium quod poſt univerſale judicium omnia elementa ſuum ſitum naturalem poſſidebunt, ita ut ignis ſupra aerem, aër ſupra aquam, & hæc ſupra terram ſit, terraque aquis omnino cooperta maneat. Cùm enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, ut natura ejus poſtulare videbatur, ac deinde juſſu Dei in locum unum congregata fuerit, ut ſupereſſet locus in terra generationi animantium & plantarum, generatione iſta ceſſante cum motu corporum cœleſtium, ratio ipſa & natura rerum poſtulat, ut aqua ad locum priſtinum revertatur, totamque ſuperficiem terræ cooperiat. Ergo infantes poſt univerſale judicium non habitabunt ſuper faciem terræ, ut docent Adverſarii (niſi in aquis ad inſtar piſcium natare dicantur, quod ridiculum eſt) ſed in loco ſubterraneo & tenebroſo incluſi manebunt. C

Tertiò probatur eadem Major: Ex communi Theologorum ſententia, judicium particulare cujuslibet, & judicium univerſale, eandem ſententiam continent: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium, in particulari judicio deſtinantur ad limbum: Ergo poſt univerſale judicium in eodem loco manebunt. D

209 Denique ſuaderi poteſt concluſio ex duplici inconvenienti & abſurdo, quod ſequitur ex Catharini ſententia: Nam ſi verum eſſet quod ipſe ſcribit, parvulos, cum originali peccato decedentes, poſt diem judicii non ſolùm carituros omni dolore, tum interno, tum externo, ſed etiam fore beatos ac fœlices; & in quodam veluti terreſtri paradiſo perpetuò vitam acturos, plenos ſapientiâ & virtutibus, ſuâ ſorte optimè contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique conſortio & revelationibus ſæpe fruentes; ſi hæc, inquam, vera eſſent, ſequeretur in primis illos parvulos in univerſali judicio tranſituros de non beatis in beatos beatitudine naturali: cùm enim ante illud in tenebroſo limbi carcere eſſent incluſi, beatitudine naturali, quæ cum detentione & alligatione ad hunc locum ſtare nequit, frui non poterant. Sequeretur deinde illos melioris conditionis eſſe qui peccaverunt in Adamo, quam ſi in puris naturalibus deceſſiſſent; non enim tanta bona debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus: unde parvuli iſti præmium & commodum ex peccato originali referrent. At hæc non ſolùm videntur abſurda, ſed etiam Pelagianorum errori affinia? Ergo &c. E

§. VI.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò: Parvuli ob culpam originalem nullâ triſtitiâ afficiuntur, ut §. præcedenti oſtendimus: Sed ſi in pœnam illius naturali fœlicitate privarentur, non poſſent non triſtari de ejus privatione; cùm eam ut ſibi poſſibilem cognoſcerent: Ergo ob culpam originalem non privantur naturali beatitudine. 210

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: nam licèt demus quòd parvuli cognoſcant naturalem beatitudinem, ut ſibi poſſibilem, non tamen cognoſcunt ſe fuiſſe ad illam ordinatos; cùm ordinatio ad æternam fœlicitatem naturalem non ſit homini ab intrinſeco debita, ſed ex gratuita Dei voluntate proveniat; nullus autem, ſi ſit rectæ rationis, affligitur ex hoc quod caret aliquâ perfectione ſibi indebitâ, & ad quam ab intrinſeco, & ex ſua natura non eſt ordinatus, ut docet D. Thomas loco ſupra citato. 211

Objicies ſecundo: Deus in reſurrectione, non obſtante culpâ originali, concedet infantibus plura dona gratuita, ut immortalitatem, impaſſibilitatem, & quantitatem ſeu magnitudinem quam habituri eſſent, ſi ad adultam ætatem perveniſſent: Ergo non denegabit illis naturalem beatitudinem. 212

Sed nego conſequentiam, & paritatem: nam dona illa non ſunt cum peccato originali incompoſſibilia, naturalis autem beatitudo cum illo ſtare non poteſt; quia, ut in prima probatione dicebamus, beatitudo naturalis importat converſionem in Deum, ut authorem naturæ, peccatum verò originale à Deo nedum ut authore gratiæ, ſed etiam ut conditore naturæ avertit, ut ibidem oſtendimus.

Objicies tertiò contra ſecundam probationem noſtræ concluſionis: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent poſt diem judicii perpetuò incluſi in limbo, eique alligati, pœnam ſenſûs paterentur: Sed hoc dici nequit, ut §. 2. fusè oſtendimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: nam ut docuimus in tractatu de Angelis diſp. 14. art. 2. pœna ſenſûs, quam dæmones & animæ ſeparatæ patiuntur, eſt per alligationem ad ignem: Ergo ſi parvuli limbo alligati ſint, pœnâ ſenſûs torquebuntur. 213

Reſpondeo primò negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: pœna ſenſûs, quam dæmones & animæ ſeparatæ patiuntur, eſt per alligationem ad ignem, ut activè detinentem ſpirituales ſubſtantias, & occupantem contrariè, concedo Antecedens: ſolùm ut formaliter locantem, nego Antecedens, & Conſequentiam. Nam parvulorum animæ, etſi in limbo detineantur ut formaliter locante, non tamen contrariè occupantur ab illo ne Deum videant, nec activè detinentur à tali loco, ſed à Deo negante concurſum ad exeundum, & ideò non ſuſtinent pœnam ſenſûs, quâ ab igne cruciantur 214

Dæmones & animæ adultorum consistente non in hoc quod ignis locet formaliter, sed in eo quod contrariè occupet, & activè detineat. Solutio est D. Thomæ qu. 26. de verit. art. 1. ad 11. ubi sic ait: *Dicendum quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis, sine aliquo contrario impediente activè; sed damnati in inferno non solùm privantur divinâ visione propter defectum gratiæ, sed impediuntur quasi per contrarium, per hoc quod circa pœnas corporales occupantur.* Ponderanda sunt illa verba, *sine aliquo contrario impediente activè*, quibus apertè indicatur, parvulorum animas non pati pœnam sensûs, quam damnati sustinent in inferno, quamvis detineantur in limbo; quia locus iste non detinet activè animas parvulorum: ignis autem activè detinet & contrariè occupat animas adultorum & dæmones. Ignis ergo cruciat, non quia locat (quod illi naturaliter convenit,) sed quia activè detinet animas in se locatas, ut divinæ justitiæ instrumentum: limbus autem non torquet animas parvulorum, quia solùm habet illas locare, non activè detinere, nec occupare contrariè.

Secundò cum eodem S. Doctore ibidem in resp. ad 5. dici potest, quod etsi animæ parvulorum in peccato originali decedentium detineantur in limbo, eique alligentur, ex hoc tamen nullam pœnam sensûs patiuntur: quia non apprehendunt illum locum, & talem detentionem & alligationem, ut sibi disconvenientem, & nocivam, subindeque ex illa non tristantur, nec ei reluctant: è contra verò Dæmones, & animæ adultorum, pœnam sensûs patiuntur ab igne tartareo cui alligantur, quia cùm talem alligationem apprehendant ut nocivam, & ipsorum libertati contrariam & disconvenientem, ex ea valdè tristantur & affliguntur, ut eleganter explicat Cajetanus tomo 3. opusc. in oratione de hac materia, habita coram Julio 11. Summo Pontifice.

§. VII.

Corollaria notatu digna.

215 EX dictis in hoc articulo habetur in primis, infantes cum peccato originali ex hac vita migrantes, nullâ pœnâ positivâ puniendos esse, sed tantùm pœnis privativis, carentiâ scilicet gloriæ, & beatitudinis naturalis, absque eo quod ex duplici illa privatione dolorem aliquem internum seu tristitiam patiantur.

216 Habes etiam ex dictis, tales parvulos futuros quoad corpora integros, nec aliquâ perfectione corpori connaturaliter debitâ carituros, subindeque eos in generali resurrectione accepturos à Deo quantitatem seu magnitudinem, quam habituri essent, si ad adultam ætatem pervenissent. ut de omnibus etiam damnatis adultis docet D. Thomas in 4 dist. 44. qu. 3. art. 1. quæstiunc. 1. & probat ex eo quod corporum resurrectio est opus divinæ virtutis; Dei autem perfecta sunt opera.

217 Colliges tertiò, illos parvulos post resurrectionem fore immortales & incorruptibiles, non quidem ab intrinseco, sed ab extrinseco, ratione divinæ providentiæ & justitiæ, quæ illorum resurrectionem ac reunionem animæ cum corpore ordinabit ad hoc ut totum suppositum, quod originalem culpam contraxit, pœnam æternam damni sustineat; ex hoc enim solo fine immortalitate donabuntur. Illis etiam competet impassibilitas, non ratione dotis, quâ corpora Beatorum fruentur, nec ex defectu potentiæ ad patiendum, ut docet D. Thomas quæst. 5. de malo art. 2. ad 5. sed ex defectu exterioris agentis: nam post resurrectionem nullum corpus aget in alterum ad corruptionem inducendam, sed solùm erit actio ad puniendum ex ordinatione divinæ justitiæ: & quia parvulorum corporibus non debetur pœna sensibilis, nullum corpus aget in illa.

218 Inferes quartò, quod illi parvuli erunt impeccabiles, non ab intrinseco ratione alicujus supernaturalis doni, sed ab extrinseco, nempe ex Dei providentia, subtrahente concursum ad omne materiale peccati, ratione statûs in termino; in quo ait D. Thomas qu. 5. de malo art. 3. in corp. non mutatur voluntas à dispositione quam habuit in via, atque adeò cùm infantes mortui ante rationis usum, nullam inordinatam dispositionem actualem habuerint, ad suavem Dei providentiam spectat, ut non sinat illos post mortem in affectus inordinatos prorumpere.

219 Inferes quintò, quod animæ illorum parvulorum aliqua objecta naturalia cognoscent per species à Deo infusas in statu separationis: nam omnium cognitionem animabus illis denegare, improbabile censuit D. Thomas in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. in corp. Dei etiam ut conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt; non tamen adeò perfectam, quòd ad beatificandum illas beatitudine naturali sufficiat.

220 Inferes ultimò, quod illi parvuli Deum naturæ authorem diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim stare nequit cum aversione à Deo conditore naturæ, inclusa in peccato originali) sed dilectione quæ fertur in Deum prout est essendi naturale principium, ut antea exposuimus.

DISPVTATIO VIII.

De effectibus peccati.

Ad quæstionem 85. & duas sequentes.

POstquam Divus Thomas egit per plures quæstiones de causis peccati, tam interioribus, quàm exterioribus, quæst. 85. & duabus sequentibus disputat de ejus effectibus, qui sunt diminutio boni naturalis, defectus naturales, macula, & reatus pœnæ: de quibus in hac disputatione nobis incumbit agendum.

ARTICULUS PRIMUS.

An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum?

SUppono primò, naturæ rationali, ex eo quod rationalis est, inditam esse non modò capacitatem, sed etiam inclinationem & propensionem ad bonum honestum, quod est bonum rationi consonum. Ratio est, quia unamquamque naturam consequitur per se inclinatio

ad

Digitized by Google

ad bonum ipsi consonum & proportionatum : A Sed naturæ rationali, quæ ratione regitur, per se consonat bonum ipsius rationis, quod bonum honestum dicitur : Ergo naturæ rationali indita est inclinatio & propensio ad bonum honestum.

2 Suppono secundò, Inclinationem illam esse duplicem : unam remotam & radicalem, quæ est ipsa substantia animæ rationalis, ut habet rationem naturæ, & principij radicalis, & mediatio operationum rectarum : aliam proximam, quæ invenitur in potentijs, quæ ab illa dimanant, ut principia proxima & immediata talium operationum. Hujusmodi autem potentiæ sunt præcipuè intellectus & voluntas : quàmvis etiam B in ipso appetitu sensitivo, ut participante aliquid rationis, ob conjunctionem quam habet cum parte rationali (juxta dicta disputatione 5. articulo 2.) imperfectè talis inclinatio reperiatur ; unde ut sit completa & perfecta, adduntur habitus virtutum moralium, qui in tali appetitu subjectantur.

3 Suppono tertiò, Dupliciter fieri posse ut inclinatio alicujus potentiæ diminuatur : primò intrinsecè & ex parte subjecti, subtrahendo ab eo aliquid entitatis, vel intensionis, sicut diminuuntur habitus quando remittuntur : secundò extrinsecè & ex parte termini, integrâ manente subjecta entitate, quatenus supervenientibus aliquibus impedimentis, potentia removetur ab C attingentia vel consecutione termini in quem erat inclinata : quo enim potentia ratione impedimentorum magis fuerit ab aliquo actu impedita & remota, eò fit minor inclinatio & habilitas ejus ad talem actum. His præmissis,

4 Dico primò, Inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum minui per peccatum, non quidem intrinsecè & quoad entitatem, sed extrinsecè, ponendo scilicet obstaculum & impedimentum, ne ita promptè & expeditè ad tale bonum perveniat. Ita D. Thomas hîc art. 1. ubi sic ait : *Cùm peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quòd homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.* Et 2. 2. loquens de inclinatione hominis ad bonum honestum, dicit quòd D *dupliciter intelligi potest ejus diminutio : uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini.* Et addit ; *Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eò quòd peccatum non diminuit ipsam naturam, ut suprà dictum est ; sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum.*

5 Probatur etiam conclusio ratione. Et in primis quòd inclinatio naturalis ad virtutem, seu ad bonum honestum, non minuatur intrinsecè per peccatum, manifestum est : cùm neque substantia animæ, neque ejus proprietates, intellectus & voluntas, possint diminui intrinsecè, & quoad entitatem, utpote immortales & incorruptibiles. Quòd verò minuatur extrinsecè, & per appositionem impedimenti, non minùs evidens est, quia per peccatum acquiritur prava dispositio inclinans ad bonum inhonestum : Sed ista dispositio est impedimentum seu obstaculum, quo modo impeditur ne de facili feratur ad bonum honestum, & rationi consonum : Ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum, peccando minuitur extrinsecè, & per appositionem impedimenti.

Hæc ratio solùm procedit de peccato actuali, 6 quod in aliquo positivo consistit. De originali verò, quod supra diximus in sola justitiæ originalis privatione consistere, potest sic ostendi. Peccatum originale, auferendo justitiam originalem, avertit hominem ab ultimo fine : Sed homo sic aversus non est ita promptus ad rectè operandum : Ergo per peccatum originale minuitur promptitudo, habilitas & inclinatio naturæ rationalis ad bonum honestum. Major patet, Minor probatur. Eodem modo se habet ultimus finis in operabilibus, quo prima principia in speculativis, ut passim docent Aristoteles & D. Thomas : Sed intellectus carens assensu præmissarum, non est ita habilis & promptus ad assentiendum conclusionibus, sicut dum assensu præmissarum instructus est, utpote cùm per illum ultimò compleatur ad assentiendum conclusioni : Ergo nec voluntas aversa ab ultimo fine, ita prompta & expedita est ad bonum honestum prosequendum, sicut dum ultimo fini adhæret.

Confirmatur : Peccatum originale auferendo 7 justitiam originalem, cujus fræno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compescebantur, & à malo prohibebantur, indirectè, & sicut removens, prohibens, cauta est ut tales potentiæ effrenatè in sua objecta tendant, & inmotus illicitos prorumpant, maneantque proinde debilitatæ, & minus habiles ad bonum honestum, ut docet D. Thomas suprà quæst. 82. art. 1. ad 3. ubi recenset quatuor vulnera naturæ ex peccato originali causata, nimirum ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, infirmitatem in irascibili, & concupiscentiam in concupiscibili ; de quibus egimus in Tractatu de homine & varijs statibus naturæ humanæ, disp 4 art. 2. ibique art. 3. ostendimus hominem in statu naturæ lapsæ minores habere vires ad prosecutionē boni honesti, quàm habuisset in statu naturæ purę, si in eo fuisset conditus : Ergo peccatum originale, indirectè saltem, & tanquam removens, prohibens, minuit inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum, & rationi consonum.

Dico secundò : Per peccatum, sive originale, 8 sive actuale, non tollitur omnino inclinatio naturalis ad bonum honestum. Ita Divus Thomas hîc articulo 2. & omnes Catholici contra Hæreticos hujus temporis, asserentes hominem per peccatum originale libertatem ad benè agendum, subindeque omnem ad bonum honestum & rationi consonum inclinationem amisisse, & solùm remansisse potentem ad peccandum & malè agendum. Qui error in Tractatu de actibus humanis fusè impugnatus est, potestque adhuc magis confutari ratione D. Thomæ loco citato. Inclinatio ad bonum honestum, & rationi consonum, homini convenit ex hoc ipso quòd E rationalis est, & ad ipsam rationem sequitur tanquam proprietas illius : At per peccatum non potest ab homine tolli quòd sit rationalis, alioquin peccati capax non esset : Ergo nec naturalis ejus inclinatio ad bonum honestum totaliter destrui. Unde videmus quòd nullus est homo, quantumcumque barbarus & infidelis, etiamsi adhuc existat in peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonum honestum, putà ad colendum parentes, ad educandos filios, ad diligendum amicos, & qui non approbet virtutem, ac non sentiat remorsum

Disp. 1. art. 2.

Digitized by Google

conſcientiæ, quando quid inhoneſtum operatur.

Hinc ſequitur, quòd in ipſis etiam damnatis maneat naturalis hæc ad bonum honeſtum inclinatio, quamvis ex defectu divini auxilij nunquam in actum reduci poſſit, ut docet S. Thomas hic art. 2. ad 3. Talis enim inclinatio, ut dicebamus, quædam eſt creaturæ rationalis & intellectualis proprietas, quæ ipſam neceſſariò conſequitur, divinæque imaginis radius, qui gehennæ igne comburi poteſt, ſed non exuri, ut eleganter declarat D. Bernardus his verbis: *Ad imaginem & ſimilitudinem factus eſt homo: imago in libertate, ſimilitudo in virtutibus. Similitudo quidem perit: verumtamen in imagine pertranſit homo. Imago ſiquidem in gehennæ ipſa uri poterit, non exuri; ardere, ſed non deleri. Hæc tunica inconſutilis non ſcinditur, & quocumque pervenerit anima, ibi erit.*

Serm. 1. de Annunt.

5 Poteſt etiam ſuaderi concluſio hac ratione, quam in eodem articulo inſinuat ſanctus Doctor. Licèt quando aliqua inclinatio minuitur intrinſecè & ex parte ſubjecti, poſſit totaliter corrumpi, quia cùm ejus entitas ſit limitata, oportet quòd per continuam ſubtractionem partium aliquotarum tandem tota deſtruatur; ſecus tamen quando minuitur ſolùm extrinſecè, & propter impedimenta, quæ continuò ſuperveniunt, quia nullum ex his impedimentis aufert aliquid entitatis: Sed inclinatio naturalis hominis ad bonum non minuitur per peccatum primo, ſed ſecundo modo, ut præcedenti concluſione oſtenſum eſt: Ergo per illud non poteſt totaliter deſtrui.

Argumenta, quæ contra has concluſiones fieri ſolent, nullius ſunt roboris, & ex principijs ſtatutis facilè dilui poſſunt: ideòque prætermittuntur.

ARTICULUS II.

Vtrùm mors, morbi, & cætera alia miſeria corporales, ſint effectus peccati originalis?

10 RAtio dubitandi eſt primò: Quia mors eſt homini naturalis; provenit enim ex conditione materiæ appetentis alias formas, & hoc appetitu formæ habitæ inſidiantis; unde homini conveniret in ſtatu puræ naturæ, in quo nullum præceſſiſſet peccatum: Sed quod naturaliter homini convenit, non eſt effectus vel pœna peccati: Ergo nec mors.

Secundò: Sublatâ cauſa tollitur effectus: At ſublato penitus per baptiſmum originali peccato, adhuc remanent in homine moriendi neceſſitas, morbi, & aliæ miſeriæ corporales: Ergo illa non ſunt effectus aut pœnæ originalis peccati, ſed conditiones naturales humanæ naturæ, quæ in ea eſſe non deſiſſent, etiamſi Adamus non peccaſſet.

Tertiò: Cauſa æqualis æqualem producit effectum: Sed culpa originalis eſt æqualis in omnibus Adæ poſteris, & tamen morbi & cæteræ miſeriæ corporales in ipſis non ſunt æquales, ut experientia conſtat: Ergo illa non ſunt effectus originalis peccati. His tamen non obſtantibus.

11 Dico, Mortem, & alias ærumnas, quas patimur in hac vita, eſſe effectus ſeu pœnas originalis peccati. Ita docent omnes Catholici cum D. Thoma hic art. 5. contra Pelagianos, qui ut referunt Auguſtinus lib. de hæreſ. cap. 8. & Alphonſus à Caſtro lib. 2. adverſùs hæreſes, verbo *Adam*, hæreſi 4. aſſerebant Adamum mortuum fuiſſe non in pœnam peccati, ſed ex neceſſitate naturæ. His adjungit Sixtus Senenſis lib. 5. bibliothecæ ſanctæ, annot. 36. & 52. Auguſtinum Chiſami Epiſcopum, ſentientem peccatum Adæ non intuliſſe homini corporis mortem, ſed animi duntaxat; & Joſephum lib. 1. antiq. docentem primorum parentum delictum non intuliſſe illis neceſſitatem moriendi, ſed vitæ brevitatem, & acceleration-em ſenectutis ac mortis. Hoc præmiſſo,

B Probatur primò concluſio ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem* (id eſt, immortalem) *ſed invidiâ diaboli mors intravit in mundum.* Et Eccli. 25. *A muliere factum eſt initium peccati, & per illam omnes morimur.* Idem ſæpè docet Apoſtolus in epiſt. ad Roman. nam cap. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors.* Et cap. 6. *Stipendia peccati mors.* Et cap. 8. *Corpus mortuum eſt propter peccatum.* 12

Probatur ſecundò ex SS. Patribus: Auguſtinus enim lib. de peccato originali cap. 34. & ſequentibus docet mortem, & alios defectus corporales, *in nos venire de damnatione peccati.* Et lib. 13. de civit. cap. 15. C *Conſtat* (inquit) *inter Chriſtianos veraciter Catholicam tenentes fidem, etiam ipſam nobis mortem corporis, non lege naturæ, ſed merito inflictam eſſe peccati.* Idem Iſidorus in lib. de etymolog. docet quòd mors à mordendo dicitur: quia cùm primus parens fructum vetitum momordit, per mortem mortem incurrit. Similia habet D. Julianus Archiep. Tolet. lib. 1. de orig. mortis cap. 4. *Mors* (inquit) *à morſu primi hominis eſt appellata: nam cùm primus humani generis parens lignum vetitum per inobedientiam contigit, per morſum mortem incurrit.* 13

Probatur tertiò ex Tridentino ſeſſ. 5. decreto de peccato orig. ubi expreſsè definitur primum D parentem peccando, in ſe & in omnem ſuam poſteritatem, mortem vel neceſſitatem moriendi invexiſſe. Idem priùs fuerat definitum in Mileviano can. 1. & in Araſicano II. can. 2. 14

Denique ſuadetur concluſio ratione: Licèt mors, morbi, & aliæ miſeriæ corporales naturaliter contingant homini, utpote ex quatuor elementis, ſubindeque quatuor primis qualitatibus contrarijs inter ſe pugnantibus compoſito; quia tamen juſtitia originalis, perfectè ſubjiciens & ſubordinans corpus animæ, hos defectus impediebat, non minùs quàm palus, qui navem in medio E flumine conſtitutam retinet, ne in mare, ad quod naturaliter tendit, devolvatur: ideò ſicuti qui palum auferret, cauſa eſſet per accidens, & tanquam removens prohibens, deſcensûs navis in mare ſita & peccatum originale, quod ſuſtulit originalem juſtitiam, eſt cauſa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui ſunt media ad illam. 15

Ex quo patet ſolutio ad primum argumentum in ratione dubitandi propoſitum: Eſto enim concedamus mortem, & alios defectus corporales eſſe homini naturales ex parte corporis, ex quatuor elementis compoſiti, quia tamen per peccatum Adami jacturam fecimus illius doni gratui- 16

ei,

Digitized by Google

ti, quod mortem arcebat, tale peccatum dicitur causa mortis, & consequenter aliorum defectuum qui sunt media ad ipsam, si non per se, saltem per accidens, ut diximus. Unde in forma, concessâ Majori, distinguo Minorem: quod naturaliter homini convenit, non est effectus aut pœna peccati, si non supponatur impeditum per gratiam, concedo Minorem: si impeditum supponatur, nego Minorem, & Consequentiam.

17 Ad secundum respondeo veram esse Majorem de causa per se, falsam autem de causa per accidens: peccatum verò originale, ut diximus, non est causa per se mortis, & aliorum defectuum corporalium, sed per accidens tantùm, & tanquam removens prohibens: unde illo dimisso in baptismo, potest perservare in homine necessitas moriendi, non restitutâ per illum originali justitiâ, quantùm ad effectum ejus secundarium, qui erat physicè subjicere corpus animæ, illudque per talem subjectionem reddere impossibile & immortale.

18 Ad tertium similiter distinguo Majorem: Causa æqualis æqualem producit effectum, si sit causa per se, concedo Majorem: si sit causa tantùm per accidens, nego Majorem. Solutio est D. Thomæ hic art. 5. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quòd æqualitas causæ per se causat æqualem effectum .... sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum: si quis enim æquali impulsu divellat columnas, non sequitur quòd lapides superpositi æqualiter moveantur, sed ille velocius movebitur, qui gravior erit secundùm proprietatem suæ naturæ cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remotâ originali justitiâ, natura corporis humani relicta est sibi: & secundùm hoc, juxta diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subjacent, quorundam verò paucioribus, quàmvis existente originali peccato æquali.*

ARTICULUS III.

Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ.

19 SUppono primo, Ex peccato præterito relinqui quandam maculam in anima peccatoris, per quam habitualiter dicitur maculata, immunda, Deo invisa, &c. Ita colligitur ex Scriptura, in qua peccatum frequentissimè appellatu macula, immunditia, sordes, &c. Item luttificatio, quâ homo transfertur à statu peccati, ablutio & mundatio dicitur, ut patet ex illo Ezechiel. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Præterea, ut discurrit D. Thomas hic art. 1. macula in rebus spiritualibus dicitur ad similitudinem maculæ in rebus corporalibus. Sicut ergo corpus aliquod maculari dicitur, quando ex contactu & commixtione alterius, nativum amittit splendorem seu nitorem, ut vestis, cùm inficitur luto vel oleo: ita anima maculam spiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui est veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhærens, perdit nitorem & splendorem, quem habet ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam ad benè & decenter agendum perficitur. Unde Augustinus (ab eodem S. Doctore opusc. 61. cap. 13. relatus) ait quòd *anima media inter Deum & creaturas, conversione ad Deum illuminatur, melioratur, & perficitur: conversione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, & corrumpitur.*

Hanc rationem confirmat & magis illustrat S. Doctor hic qu. 86. art. 1. resp. ad 2. ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur: Nam *actio intellectûs* (inquit) *perficitur secundùm quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectûs, & ideò intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat: & ex hoc anima maculatur, quando inordinatè inhæret; secundùm illud Osee 9. Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt.*

Suppono secundò, Hanc maculam remanere in homine, donec peccatum, à quo causatur, fuerit remissum, & infusa animæ gratia justificans, ut patet ex illo Josue 22. *Peccastis in Beelphegor, & usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet.* 20

Suppono tertiò, Maculam peccati mortalis, de qua solùm agimus in præsenti, esse idem omnino quod peccatum habituale, & solo nomine distingui, quàmvis inter hæc duo nomina unum altero magis vel minus rem explicet: in hoc enim quod est exprimere Dei offensam, adhuc per pœnitentiam non retractatam, videtur antecellere hoc nomen, *peccatum habituale*: in hoc verò quod est significare turpitudinem & privationem nitoris debiti subjecto, videtur quòd hoc nomen, *macula*, excedit. Ratio hujus suppositionis evidens est: nam esse maculatum & immundum coram Deo (quod est effectus formalis maculæ) nihil aliud est, quàm esse peccatis coinquinatum, & esse Deo injuriosum & offensum; quod est effectus formalis peccati habitualis: ubi autem effectus formalis est idem, eadem debet esse forma vel quasi forma tribuens talem effectum. Unde Theologi his temporibus maculam peccati, & peccatum habituale, pro eodem indifferenter usurpant: apud antiquos verò complexum illud, *peccatum habituale*, non erat in usu (ideòque apud S. Thomam nusquam reperitur, nec Bergomensis in sua tabula aurea ejus mentionem facit) sed nomen peccati ad solùm actuale vel originale restringebant, & quod nos peccatum habituale dicimus, illi non nisi peccati maculam appellabant. 21

Suppono ultimò, Peccatum habituale aliud esse originale, quod per generationem transfunditur, & resultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in paradiso terrestri violavit, de quo fusè egimus disputatione præcedenti: aliud personale, quod resultat ex peccato actuali à nobis commisso, & in nobis remanet, donec per contritionem & infusionem gratiæ auferatur: & de isto in præsenti disputamus, & inquirimus quid illud sit, sive in quo formaliter consistat? 22

Variè circa hoc opinantur Authores. Scotus in 4. dist. 14. qu. 1. asserit maculam peccati consistere in ordinatione passiva ad pœnam ut disconvenienti animæ, seu in relatione rationis resultante in anima, propter culpam commissam; quam dicit appellari maculam, reatum, & offen- 23

sam,

sam, diversâ ratione : Nam quatenus respicit animam, & est illi disconveniens, dicitur macula ; quatenus refertur ad pœnâ, appellatur reatus seu obligatio pœnę, quatenus verò provenit ex actione divinæ voluntatis ordinantis peccatorem ad pœnam, vocatur offensa. Scotum sequuntur Gabriel, Major, Almainus, & alij Nominales, quàmvis in modo explicandi talem doctrinam nonnihil dividantur.

Alij docent cum Vazque hîc disp. 139. cap. 5. hominem transacto actu peccati non denominari habitualiter peccatorem ab aliquo sibi intrinseco, sed ab extrinseco, nempe à peccato actuali præterito, quod etsi physicè transierit, moraliter tamen perseverare censetur, donec per pœnitentiam retractetur, & per infusionem gratiæ tollatur : unde illi Authores maculam peccati, seu peccatum habituale, in sola denominatione extrinseca, proveniente à peccato præterito non retractato, consistere asseverant.

Alij verò illud ponunt in aliquo habitu, quo anima & voluntas manent conversæ habitualiter ad bonum commutabile sicut ad finem ultimum, & à Deo aversæ. Ita Lorca, Martinez, Nunno, & alij, qui docent peccatum originale consistere in conversione habituali ad creaturam : eodem enim modo, servatâ proportione, de peccato habituali personali philosophandum existimant.

Denique S. Thomas hîc art. 1. & 2. & alibi passim asserit maculam peccati non esse aliquid positivum, sed formaliter consistere in privatione nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum actuale. Unde sit

§. II.

Confutantur tres primæ sententiæ, & quarta stabilitur.

24 DIco primò, Maculam peccati non esse ordinationem passivam ad pœnam peccato debitam.

Probatur conclusio multipliciter. In primis enim priùs intelligitur in homine macula ex peccato relicta, quàm deputatio ad pœnam ; ideò enim quis deputatur ad pœnam, quia est culpabilis seu peccator, & peccati maculâ infectus : Ergo deputatio seu ordinatio passiva ad pœnam non est ipsa macula peccati, sed ipsam priùs saltem naturâ supponit. Unde D. Thomas in 2. dist. 42. in exposit. textûs ait, *quòd macula est medium inter actum peccati & reatum, quasi effectus actûs, & fundamentum reatûs.*

Probatur secundò : Etsi Deus statuisset nullam inferre pœnam peccato, adhuc esset anima post actum peccati maculata, immunda, & in statu peccati : Ergo macula propriè non est ordinatio ad pœnam.

Tertiò : Damnati in inferno novas maculas contrahunt ex peccatis, quæ ibi continuè committunt ; & tamen cùm non sint ampliùs in statu demerendi, utpote in termino existentes, non ordinantur à Deo ad novam pœnam : Ergo idem quod prius.

Quartò : Remissâ culpâ, & ablatâ maculâ adhuc remanere potest ordinatio ad pœnam, quia in justificatione non semper pœna omnino remittitur, sed mutatur æterna in temporalem, juxta illud Augustini : *Ne culpa putaretur parva, sicum ea finiretur & pœna, prolixiorem esse voluit pœnam, quàm culpam : temporaliter enim detinet pœna quę jam reum ad damnationem non detinet culpa :* Ergo macula peccati non consistit in ordinatione ad pœnam.

Denique macula apud omnes est de genere mali culpæ, cùm sit ipsum habituale peccatum, atque adeò nequit ab aliquo Dei actu, sive per modum effectûs, sive per modum denominationis provenire : ordinatio verò passiva peccatoris ad pœnam, procul dubio est de genere boni, nam bonum & justum est peccatorem ad pœnam destinari, imò est effectus vel denominatio ipsius actûs divini destinantis : igitur ratio maculæ consistere nequit in tali ordinatione.

Hæ rationes adeò convincentes sunt ad de- 25
monstrandum peccatum habituale non consistere in deputatione passiva ad pœnam, ut Scotistæ suum Magistrum interpretari conentur, & asserant ipsum per ordinem seu deputationem ad pœnam intellexisse pœnæ condignitatem, & in ea collocasse essentiam peccati habitualis. Verùm hæc interpretatio non juvat, nec sententiam Scoti probabiliorem reddit : Nam condignitas pœnæ est proprietas consequens culpam, sicut condignitas præmij consequitur bonitatem moralem actûs meritorij : Ergo essentia peccati habitualis consistere nequit in reatu seu deputatione ad pœnam, acceptâ pro condignitate pœnæ.

Confirmatur : Non ideò aliquis est peccator, quia est dignus pœnâ, sed potiùs è contra dignus est pœnâ, quia est peccator : Ergo peccatum habituale non consistit in condignitate pœnæ.

Dico secundò, Maculam peccati, seu peccatum habituale, non esse solam denominationem extrinsecam, desumptam à peccato actuali præterito.

Probatur primò : Peccatum habituale origi- 26
nale est aliquid nobis intrinsecum, & distinctum à peccato actuali Adami, atque ab eo derivatum, ut contra Pighium & Catharinum disputatione præcedenti ostendimus : Ergo similiter peccatum habituale personale erit aliquid nobis intrinsecum, distinctum à peccato actuali præterito, & non sola denominatio extrinseca ab illo petita. Consequentia patet : Tum quia peccatum habituale personale non minùs debet esse intrinsecum, nec minùs afficere physicè peccatorem adultum, quàm peccatum habituale originale afficit parvulum : Tum etiam, quia si peccatum actuale Adami vim habet transfundendi in posteros aliquid habituale intrinsecum, quod verè & propriè peccatum sit, verèque & intrinsecè illos denominet peccatores, à fortiori relinquere debuit in Adamo aliquid habituale intrinsecum, per quod verè & propriè peccator diceretur : cùmque eadem sit ratio de peccato actuali aliorum hominum, dicendum est ex eo aliquid intrinsecum derivari, quo peccatores denominantur, & quod macula peccati, seu peccatum habituale dicitur.

Probatur secundò conclusio : Denominatio 27
exprimens permanentiam & statum, seu modum essendi fixum & quietum, non potest sumi ab eo quod est transiens, & se habet per modum tendentiæ & motûs ; nam inter denominationem & formam denominantem debet esse proportio quantùm ad modum essendi : Sed denominatio injusti & peccatoris dicit aliquid permanens & fixum ac quietum ; peccatum verò actuale est quid transiens, & dicit fluxum & tendentiam in aliud : Ergo denominatio peccatoris non sumi-

tur

tur ab actu peccati præterito, sed ex aliquo termino intrinseco ab ipso in anima peccatoris relicto, & in ipsa habitualiter permanente, donec per gratiam justificantem tollatur.

28 Confirmatur à simili: Ita se habet quoad præsens denominatio peccatoris & injusti ad formam ex qua oritur, sicut opposita denominatio justi & sancti ad formam unde sumitur: Sed hæc secunda denominatio, ex eo quòd exprimit statum subjecti, & modum essendi in illo fixum & permanentem, nequit desumi ab aliqua operatione vel actu secundo, quantùmvis optimo & perfecto, sed tolùm à gratia justificante, quę est forma habitualis & permanens: Ergo neque illa prima poterit ob eandem rationem desumi ab actu pravo & peccaminoso, sed tolùm ab aliqua ratione, quæ sit habitualis & permanens qualis est gratiæ privatio.

29 Confirmatur ampliùs: Ab habitu vel forma permanente non potest sumi immediatè denominatio exprimens tendentiam & motum, uti est denominatio peccantis, vel denominatio merentis: Ergo neque ab eo quod est tendentia & motus, sicut sunt peccatum actuale, & actus charitatis, sumi poterunt denominationes exprimentes permanentiam & statum, uti exprimunt denominatio peccatoris, & denominatio justi.

30 Dico tertio, Maculam peccati, seu peccatum habituale, non esse habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem.

Probatur primò ex D. Thoma in 4. distinct. 18. quæst. 1. art. 2. in sed contra, ubi sic discurrit: *Ex peccato non remanet positivè aliquid in anima, nisi dispositio vel habitus, qua consequuntur peccatum ex parte actûs, ex quo aliquid ponit: Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus; quod patet ex hoc, quòd dispositio & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem ..., macula autem sine gratia non auferetur: Ergo macula non ponit aliquid positivè in anima.* Addo quòd per justificationem tollitur omnino macula, & tamen non tolluntur omnino pravæ dispositiones & habitus vitiosi: Ergo macula non est prava aliqua dispositio vel habitus.

31 Probatur secundò: Finis ultimus peccatoris est bonum proprium & privatum ipsius, ut patebit disputatione sequenti: At circa bonum proprium & privatum nullus constituitur habitus, cùm voluntas, utpote inclinatio totius suppositi, sit circa tale bonum per seipsam sufficienter determinata, ut in Tractatu de virtutibus ostensum est: Ergo macula peccati non potest consistere in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem.

Disp. 2. art. 3.

32 Probatur tertiò: Habitus convertens voluntatem ad ultimum finem, debet illam sibi secundùm omnes inclinationes & affectus subjicere, eamque adæquatè & totaliter tali fini subordinare; cùm ratio ultimi finis sine tali subjectione & subordinatione salvari nequeat. Sed nullus habitus à voluntate productus potest id præstare, cùm sit minoris & inferioris virtutis quam ipsa voluntas, sicut omnis effectus æquivocus est inferior suâ causâ: Ergo macula peccati non potest consistere in habitu a voluntate producto, ipsam inclinante seu convertente ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

33 Confirmatur: Idcirco habitus charitatis potest convertere nostram voluntatem ad Deum sicut ad finem ultimum, quia cùm non sit ejus effectus, neque virtute aut actibus ejus acquisitus, sed participatio voluntatis divinæ, & a Deo infusus, est omnino superior ipsâ voluntate, quam convertit, & hâc ratione potest eam sibi, & Deo ut ultimo fini adæquatè subjicere: Ergo cùm habitui malo hæc superioritas respectu voluntatis peccantis nullo ex capite possit accidere, non est quo pacto eam plenè tibi subjiciat, & ad creaturam tanquam ad finem ultimum inclinet & convertat.

34 Denique suadetur conclusio: Habitus non generantur, nec destruuntur, nisi per plures actus repetitos, ut communiter docent Philosophi: Sed macula peccati per unicum actum peccaminosum causatur in anima, & per unicum charitatis & contritionis actum deletur: Ergo non est habitus.

35 Dico ultimò, Maculam peccati mortalis, seu peccatum habituale, quatenus est mortale, esse privationem nitoris gratiæ sanctificantis, cum respectu ad actum peccati præcedentem, à quo causatur. Ita expressè docet S. Thomas variis in locis: Nam hîc quæst. 86. art. 1. ad 3. sic ait: *Macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: & ideò diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundùm diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.* Et in 4. distinct. 18. quæst. 1. art. 2. *Ipsa macula* (inquit) *quantùm in se est, nihil ponit de essentia sua nisi privationem gratiæ, sed ponit ut causam obstaculum peccati, quod obstat ad gratiæ receptionem, & propter hoc etiam macula, tenebra dicitur.* Item quæst. 3. de potent. art. 6. ad 23. sic habet: *Dicendum quòd macula in anima non ponit naturam aliquam sed solùm gratiæ privationem, tamen cum respectu ad actum peccati præcedentem, qui hujus privationis causa fuit, vel esse potuit.* Ex quibus locis non solùm habemus quòd macula nihil positivum dicat, sed etiam quòd sit privatio gratiæ cum connotatione ad suam causam, scilicet peccatum actuale præcedens: si enim esset privatio sine prædicto ordine, cùm omnia peccata conveniant ex parte aversionis & privationis gratiæ, sequeretur quòd omnium peccatorum esset una macula, quod est absurdum: tot enim sunt maculæ quot peccata actualia quæ committuntur, ut infrà dicemus.

36 Potest etiam suaderi conclusio ratione: Primò, quia id quod primò & per se excluditur per justificationem, est macula peccati, seu peccatum habituale; cùm justificatio impij sit remissio peccatorum, ut ostendit D. Thomas infrà qu. 113. art. 1. Sed quod primò & per se per justificationem excluditur, est privatio gratiæ, cùm ejus infusio sit terminus ad quem justificationis, ut Theologi docent in Tractatu de gratia, unde S. Doctor ibidem art. 2. ait, quòd *non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ:* Ergo macula peccati, seu peccatum habituale, in privatione nitoris gratiæ sanctificantis consistit.

37 Probatur secundò: Per illud homo constitui debet peccator & injustus habitualiter, cujus oppositum constituit illum habitualiter sanctum & justum; cùm denominationes oppositæ à formis seu rationibus oppositis petendæ sint: Sed gratia sanctificans immediatè constituit hominem sanctum & justum habitualiter: Ergo ejus pri-

Digitized by Google

Privatio immediatè illum denominat & constituit peccatorem & injustum habitualiter; & per consequens in tali privatione ipsum peccatum habituale formaliter & immediatè consistit.

38 Tertiò: Eodem proportionali modo philosophari debemus de peccato habituali personali, sicut de origi nali: Sed peccatum habituale originale in privatione justitiæ originalis, ut voluntaria voluntate capitis, formaliter consistit, ut disput. præcedenti vidimus: Ergo etiam peccatum habituale personale consistet in privatione gratiæ sanctificantis, ut voluntaria voluntate propriâ ejus qui illam habet.

39 Confirmatur: Sicut privatio originalis justitiæ habet quidquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale originale, ut ibidem ostendimus; ita & privationi gratiæ sanctificantis nihil deest ex his quæ requiruntur ut sit peccatum habituale personale; est enim habitualis & voluntaria aversio à Deo ut fine ultimo & supernaturali, sicut ipsa gratia sanctificans est unio & conversio habitualis ad Deum ut finem ultimum & supernaturalem: Ergo &c.

40 Denique probatur conclusio: Cùm peccatum habituale non consistat in deputatione ad pœnam, nec in denominatione extrinseca, desumptâ à peccato actuali præterito, nec in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, ut præcedentibus conclusionibus ostensum est, vix aliud restat per quod constituatur, quàm privatio gratiæ sanctificantis.

41 Advertè autem, me dixisse in conclusione: *Peccatum habituale, quatenus mortale est*; quia si loquamur de peccato habituali secundùm se, & abstrahendo a mortali, consistit in privatione conformitatis ad legem, seu rectitudinis rationis, talis enim privatio ex quocunque peccato in anima relinquitur; ex solo autem peccato mortali, privatio gratiæ sanctificantis causatur. Unde D. Thomas hic art. 1. utriusque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo privatur per peccatum) *unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad benè & decenter agendum.*

§ III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

42 OBjicies primò: D. Thomas infrà quæst. 113. art. 1. docet justificationem impij non esse simplicem mutationem, sed motum à contrario in contrarium, atque adeò à positivo in positivum: Ergo censet peccatum habituale, quod est terminus a quo justificationis, esse aliquid positivum, & non solam privationem gratiæ sanctificantis. Unde qu. 28. de verit. art. 6. dicit quòd *culpa aliquid ponit, & non solam absentiam gratiæ.*

43 Respondeo primò, D. Thomam non intendere, terminum à quo justificationis esse propriè & rigorosè contrarium, ut contingit in alijs motibus strictè sumptis, putà calefactionis, aut dealbationis: sed largè & impropriè, ut dici solent contraria quælibet opposita, inter quæ cadit medium, sive utrumque sit positivum, sive unum positivum & alterum privativum.

44 Secundò responderi potest, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Ergo censet peccatum habituale esse quid positivum, secundùm id quod importat in recto, nego: secundùm id quod dicit in obliquo & de connotato, concedo: nam sub hac ratione importat peccatum actuale præteritum, ex quo habituale ortum duxit; & rationem offensæ Deo illatæ per actum peccati, & non solam absentiam seu privationem gratiæ. Ex quo patet solutio ad aliud testimonium ex qu. 28. de verit. desumptum.

45 Objicies secundò: Si quis offendat aliquem Regem, post actum offensæ nihil aliud remanet, quàm reatus, seu deputatio ad pœnam: Ergo similiter dum quis offendit Deum, post actum offensæ nihil remanet in peccatore, quàm reatus pœnæ æternæ; & ita macula peccati nihil aliud erit, quàm reatus seu deputatio ad pœnam æternam.

46 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia amicitia Regis nihil intrinsecum ponit in eo quem diligit, benè tamen amicitia Dei consistens in gratia & charitate: quare licèt dum quis offendit Regem, & amicitiam ejus amittit, nihil intrinsecum perdat, benè tamen qui offendit Deum, amittit enim habitum gratiæ & charitatis; subindeque per talem offensam in eo causatur gratiæ privatio, quæ macula animæ dicitur, & sic in peccatore post actum peccàti, præter reatum pœnæ æternæ, macula peccati remanet. Unde inter propositiones Michaëlis Baij, à Pio V. & Gregorio XIII. damnatas, hæc erat 56. *In peccato duo sunt, actus, & reatus: transeunte autem actu, nihil remanet nisi reatus sive obligatio ad pœnam.*

47 Objicies tertiò: Homo tranſacto actu peccati, non solùm manet habitualiter aversus à Deo, sed etiam conversus habitualiter ad creaturam, seu ad bonum commutabile tanquam in ultimum finem: Sed hæc conversio fieri nequit nisi per habitum positivum moraliter malum: Ergo in peccatore, tranſacto actu peccati, remanet prava aliqua dispositio, seu habitus inclinans & convertens voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, in quo peccatum habituale consistit: Major est certa, nam homo semper habet aliquem finem ultimum, cui adhæret vel in actu vel in habitu: Ergo sicut existens in statu gratiæ, est habitualiter conversus in Deum ut in finem ultimum; ita existens in statu peccati mortalis, erit conversus ad creaturam, seu ad bonum commutabile tanquam ad ultimum finem. Minor verò suadetur: nam talis conversio ex ipso nomine importat & exprimit quid positivum, sicut aversio privationem; ex eo autem quòd est ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum, atque adeò perversa & peccaminosa, debet fieri per aliquid de genere mali; cùmque sit conversio habitualis, oportet ut positivum per quod fit, habeat rationem mali habitus.

48 Confirmatur: In voluntate peccatoris nihil aliud excogitari potest pro constituenda tali conversione, nisi vel ipsa voluntatis natura, vel privatio habitûs charitatis, per quem erat antèa in Deum ut ultimum finem conversa, vel aliquis habitus vitiosus & pravus: Sed non constituitur per primum, natura enim voluntatis eadem est sub gratia, & sub peccato, & sub conversione tum ad Deum, tum ad commutabile bonum, & ita nequit per seipsam ullam ex his conversionibus constituere. Neque per secundum, quia conversio, ut dicebamus, ex ipso nomi-

Digitized by Google

nomine importat quid positivum, ac proinde per solam privationem nequit constitui : Ergo dicendum est tertium, videlicet constitui per habitum pravum & vitiosum.

49 Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concedo quidem conversionem peccatoris ad bonum commutabile esse quid positivum, & malum moraliter : sed nego inde sequi eam debere fieri per habitum pravum & vitiosum ; quia (ut suprà annotavimus) finis ultimus peccatoris est bonum proprium & privatum ipsius ; ad rationem autem communem boni proprij voluntas per seipsam est sufficienter determinata, sicut quælibet alia potentia ad rationem communem sui objectis; & ita neque indiget habitu determinante seu inclinante erga tale bonum, neque est capax illius ; ipsa quippe inclinatio essentialis præstat eminentiùs quicquid præstare posset habitus. Talis ergo conversio est ab inclinatione essentiali voluntatis (per quam ipsa est habitualiter conversa ad bonum proprium & privatum) non nudè & solitariè sumptâ, sed ut connotante privationem gratiæ & charitatis, per quam tale bonum redditur irreferibile ad Deum, subindeque habet rationem ultimi finis. Ex quo patet ad confirmationem : nam revera tam ipsa natura seu essentialis inclinatio voluntatis, quàm privatio charitatis & gratiæ, concurrunt in conversione habituali peccatoris in suum ultimum finem, unaquæque suo modo ; quia totum positivum, quod in tali conversione reperitur, est ab ipsa inclinatione voluntatis in bonum proprium & privatum ; perversio verò illius conversionis tota est ex privatione charitatis & gratiæ, impediente relationem ad bonum divinum, & cogente sistere in ipso bono proprio tanquam in ultimo fine.

Objicies quartò : Peccatum actuale consistit in 50 positiva tendentia ad objectum dissonum regulis morum, seu in actuali conversione ad bonum commutabile ut ad ultimum finem : Ergo peccatum habituale ex actuali relictum & causatum, in simili tendentia seu conversione habituali debet consistere. Antecedens patet ex dictis in 3. disp. art. 1. Consequentia verò manifesta videtur ex paritate rationis.

Respondeo concesso Antecedente, negando 51 Consequentiam & paritatem : ideò enim peccatum actuale in tali tendentia seu conversione actuali formaliter consistit, quia primum quod in illo intelligitur, est positiva tendentia in objectum prohibitum ; privatio verò gratiæ aut rectitudinis actui debitæ, consequenter tantùm & secundariò ad illud se habet : primum autem quod intelligitur in peccatore remanens transacto actu peccati, non est habitualis tendentia in objectum prohibitum, seu conversio habitualis ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, sed privatio gratiæ & charitatis, ex qua (ut suprà ostendimus) oritur tota perversitas, quæ in habituali conversione ad bonum proprium & privatum reperitur.

Objicies quintò : Si quis in puris naturalibus 52 peccaret, contraheret maculam : At tunc non esset privatio gratiæ, sed sola negatio, cum in tali statu natura humana ad ordinem gratiæ non esset elevata : Ergo macula peccati seu peccatum habituale non consistit in privatione gratiæ.

Huic argumento in primis responderi potest, 53 nullum esse inconveniens dicere, peccatum habituale in statu naturæ purè fore alterius essentiæ & rationis, quàm modò est, ac proinde habiturum aliud constitutivum, nempe privationem subjectionis seu conversionis habitualis in Deum ut ultimum finem naturalem.

Secundò dici potest, quòd sicut macula relicta 54 ex secundo peccato mortali quod committitur, est privatio gratiæ, quia licèt per accidens tale peccatum eam non destruat, eò quòd eam non inveniat in subjecto, per se tamen & ex natura sua est destructivum illius ; ita similiter macula, quam contraheret homo constitutus in puris naturalibus, si peccaret mortaliter, posset dici privatio gratiæ, quia illam excluderet, si in subjecto inveniret, & à Deo ut fine supernaturali averteret, si hominem ad talem finem ordinatum reperiret.

Objicies ultimò : Si macula peccati esset pri- 55 vatio gratiæ, sequerentur plura inconvenientia. Primum esset, quòd macula peccati, seu peccatum habituale, nullius esset determinatæ speciei in genere moris, cùm privatio gratiæ secundùm se ad nullam determinatam speciem moris pertineat. Secundum esset, quòd omnia peccata habitualia forent ejusdem rationis & speciei ; privatio enim non aliter habet unitatem aut distinctionem, nisi juxta unitatem aut distinctionem formæ quâ privat : gratia autem sanctificans, non est, nec esse potest, nisi unius speciei, ut dicetur in Tractatu de gratia. Tertium esset, quòd qui *Disp. 2. q. 3. con-* commisit gravius peccatum, non haberet majo- *clus. 4.* rem seu deteriorem maculam, quàm qui commisit minùs grave ; quia qui commisit minùs grave, æquè privatur gratiâ, ac qui graviori se obstrinxit. Denique, cùm privatio gratiæ non sit una in unoquoque peccatore, si peccatum habituale in ea consistat, unum tantùm erit in quolibet peccatore, etsi plura & diversa peccata actualia commiserit.

Ut solvatur hoc argumentum, & clarè osten- 56 datur illa inconvenientia non sequi ex nostra sententia, duo breviter præmittenda sunt. Primum est, quòd privatio gratiæ duplicem dicit respectum, nempe ad gratiam quâ privat, & ad actum peccaminosum à quo causatur. Secundum est, quòd talis privatio non constituit peccatum habituale, quatenus præcisè dicit ordinem ad formam quâ privat, sed quatenus addit respectum ad illum actum qui fuit ejus causa, ut expressè docet S. Thomas locis infrà referendis. Ex his clarè patebit prædicta inconvenientia non sequi ex nostra sententia. Unde

Ad primum negatur sequela : Licèt enim pri- 57 vatio gratiæ, secundùm se considerata, ad nullam determinatam speciem moris pertineat, si tamen consideretur in ordine ad suam causam, sic reductivè pertinet ad speciem, ad quam spectat peccatum actuale, à quo causatur, furti videlicet, mœchiæ, aut gulæ, &c.

Ad secundum nego pariter sequelam : Quia 58 etsi privatio gratiæ materialiter, & quasi in esse rei, unius tantum sit speciei, formaliter tamen & in esse rationis constitutivæ peccati habitualis multiplicatur, & distinguitur specie juxta diversitatem specificam peccatorum actualium, ex quibus resultat, ut docet sanctus Thomas hic articulo 1. ad 5. his verbis : *Dicendum quòd macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est* pecca-

peccatum (ſcilicet actuale) *& ideò diverſa peccata diverſas maculas inducunt. Et eſt ſimile de umbra; quæ eſt privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & ſecundùm diverſitatem corporum objectorum diverſificantur umbræ.* Ex quo liquet tertium inconveniens non ſequi ex noſtra ſententia: tantò enim macula peccati, ac privatio gratiæ, cenſetur deterior, quantò peccatum à quo cauſatur, gravius eſt, & magis contrarium charitati.

59 Ad ultimum etiam patet ſolutio, cùm enim peccatum habituale ſit privatio gratiæ, ut dicit reſpectum ad actum à quo cauſatur; tot ſunt peccata habitualia in homine, quot ſunt peccata actualia mortalia, quàmvis omnia eandem gratiam auferant, ut docet Divus Thomas in 2. diſtinct. 32. quæſt. 1. artic. 1. ad 2. his verbis: *Cùm omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quòd gratiam tollunt, non tamen omnium eſt una macula, ſed diverſa, ſecundùm quod defectus gratiæ ad diverſum cauſas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, eſt macula illius peccati, & ſic de aliis.* Et in 4. diſtinct. 18. quæſt. 1. artic. 2. quæſtiunc. 1. ad 1. *Quàmvis* (inquit) *quantùm ad ipſam privationem gratiæ non differant macula peccatorum, differunt tamen quantùm ad cauſam, ex qua macula conſequitur, & ſecundùm hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, inquantùm novum obſtaculum gratiæ ponit.*

60 Ad complementum hujus quæſtionis, quæres, in quo conſiſtat macula peccati venialis?

Reſpondeo illam conſiſtere in privatione fervoris charitatis, ſeu in diminutione charitatis, quoad habilitatem & expeditionem ad eliciendos ſuos actus, & imperandum aliis virtutibus. Ita colligitur ex Divo Thoma in 4. diſtinct. 16. quæſt. 2. art 2. quæſtiunc. 1. ad 1. ubi diſtinguens inter maculam culpæ mortalis & venialis, ſic ait: *Dicendum quod macula poteſt eſſe dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis, & ſic in veniali non manet aliqua macula: quia non tollit gratiam, quæ eſt animæ decor: alio modo per hoc quòd pulchritudo quæ eſt gratia, impeditur ne exteriùs appareat, ſicut per pulverem pulchritudo faciei fœdatur; & talis macula eſt in veniali, quia impeditur decor gratiæ, ne in actibus exteriùs oſtendatur.* Ex quo habetur, maculam peccati venialis non eſſe maculam ſimpliciter; ſed tantùm ſecundùm quid: quia non fœdat animam ſimpliciter, neque tollit formam, per quam ineſt ei pulchritudo, ſcilicet gratiam & charitatem, ſed tantùm obnubilat, & quaſi tegit, ut minùs reluceat & ſplendeſcat in actibus; habetque ſe ad animam exiſtentem in gratia, ſicut ad faciem venuſtam pulvis, quo nonnihil ſordeſcit, nec tamen ejus pulchritudo deſtruitur. Quo ſenſu dixit ſanctus Leo Papa: *Dum per varias actiones vitæ hujus ſolicitudo diſtenditur, neceſſe eſt de mundano pulvere etiam religioſa corda ſordeſcere.*

Serm. 4. Quadrag.

A Iо Matth. 5. *Qui dixerit fratri ſuo, fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ratio etiam illam ſuadet. Nam reatus pœnæ ſic ſe habet in peccatis, ut dignitas præmij in bonis operibus: Sed naturali lumine conſtat, honeſtam operationem dignam eſſe præmio: Ergo & peccatum ſupplicio. Præterea ut diſcurrit D. Thomas hic qu. 87. art. 6. Recta ratio poſtulat, ut quando ab aliquo ordo ſeu æqualitas juſtitiæ violata eſt, ab ipſo reintegretur & reſtauretur: Sed qui peccat, tranſgreditur ordinem & æqualitatem divinæ juſtitiæ, plus voluntati ſuæ indulgendo, quàm debeat: Ergo oportet ut hunc ordinem & æqualitatem reſtauret, & divinæ juſtitiæ ſatisfaciat per æqualitatem pœnæ, juxta illud Apoc. 18. *Quantùm ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum & luctum;* ſicque peccatum debitum pœnæ, ſeu reatum inducit.

B

62 Dico ſecundò, Peccatorem per peccatum triplicem reatum pœnæ incurrere, juxta triplicem legem, in quam offendit. Primus naſcitur ex eo, quòd contra ordinem rectæ rationis nobis à natura inſitum & præſcriptum agat: ſecundus, ex eo quòd agat contra legem humanam: tertius, quòd contra divinam. Primus, ſeu prima pœna, eſt remorſus conſcientiæ, aut, ut loquuntur Theologi, ſyndereſis, quæ nobis à natura impreſſa eſt, & nunquam in ea extinguitur; unde Seneca: *Conſcientia eſt frænum ante peccatum, & flagellum poſt peccatum.* Cui etiam conſonat illud Auguſtini: *In teipſo eſt flagellum tuum, ſic vindicatur in rebellem adversùs Deum, ut ipſe ſibi ſit bellum, qui noluit pacem habere cum Deo.* Secunda pœna eſt temporalis, quæ ab humano judice in hac vita infligitur. Tertia deniq; eſt æterna, cujus Deus eſt author, cùm ignè inferni, quo in æternum cruciantur peccatores, creaverit. Ita diſcurrit S. Doctor art. 1. ejuſdem quæſt. 87.

C

63 Dico tertiò, Reatum non eſſe ordinationem ad pœnam, ſed obligationem ſeu condignitatem ad pœnam ſuſtinendam.

Probatur: Sicut honeſta operatio priùs eſt digna præmio, quàm ad præmium ordinetur (ideò enim ad præmium ordinatur, quia eſt præmio proportionata, & eo digna) ita operatio mala, priuſquàm ordinetur ad ſupplicium, eſt digna pœnâ; imò ad illud non ordinatur, niſi quia eſt digna pœnâ, ſicque reatum inducit: Ergo reatus non in ordinatione, ſeu deputatione ad pœnam, ſed in obligatione, ſeu condignitate ad illam ſuſtinendam formaliter conſiſtit.

D

64 Confirmatur: Etſi Deus hominem, qui mortaliter delinquit, non deſtinaret ad pœnam (ut de lege abſoluta poteſt) nihilominùs haberet condignitatem & demeritum reſpectu illius; quia condignitas ad pœnam oritur ex ipſa culpa veluti ejus proprietas: Ergo in condignitate pœnæ, non verò in ordinatione ſeu deputatione ad illam, reatus pœnæ conſiſtit.

E

65 Confirmatur ampliùs: Ordinatio ad pœnam eſt juſta & bona, ſubindeque à Deo; reatus verò pœnæ eſt quid malum, & à Deo non eſt; non enim Deus facit hominem reum, aut pœnâ dignum: Ergo reatus non eſt ordinatio ad pœnam, ſed condignitas ſeu demeritum illius.

66 In hoc conveniunt fere omnes Theologi contra Scotum, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tam maculam, quam reatum conſtituit in ordinatione ad pœnam, quam dicit poſſe conſiderari ut diſconvenientem animæ, & ſic eſſe ejus macu-

ARTICULUS IV.

Vtrùm peccatum non ſolùm maculam, ſed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille conſiſtat?

61 Dico primò, Peccatum non ſolùm maculam cauſare in anima, ſed etiam reatum pœnæ inducere. Concluſio eſt certa de fide: ex varijs enim Scripturæ locis colligitur, præſertim ex il-

maculam; vel ut deſtinationem ad pœnam, & ſic eſſe ejus reatum. Sed non conſtat apud illos quid ſit hujuſmodi reatus ſeu condignitas pœnæ: aliqui enim exiſtimant eſſe reſpectum realem: alii dicunt eſſe relationem rationis, quam intelligimus reſultare & fundari in macula in ordine ad pœnam: alii denique aſſerunt eſſe aliquid abſolutum, à peccato habituali diſtinctum. Nihilominus

67 Dico quartò: Reatus pœnæ neque eſt relatio realis, vel rationis, aut aliquid realiter à peccato habituali diſtinctum; neque etiam ipſum peccatum habituale ſecundùm ſuum conceptum primarium; ſed eſt quidam conceptus ejus ſecundarius, virtualiter diſtinctus & conſecutus; ſicut in ſubſtantia creata ratio naturæ eſt conceptus virtualiter diſtinctus, & conſecutus ad rationem eſſentiæ, quæ eſt conceptus rei primarius. Ita docent Salmanticenſes hîc diſp. 17. dubio 1. concluſ. 3. & probant diſcurrendo per ſingulas partes.

In primis ergo quòd talis reatus ſeu condignitas pœnæ non ut relatio realis, patet: Tum quia reatus fundatur in peccato habituali; peccatum autem habituale, cùm ſit aliquid privativum, ut articulo præcedenti oſtendimus, nequit fundare relationem poſitivam & realem: Tum etiam quia relatio realis petit terminum realiter exiſtentem; terminus verò prædictæ relationis qui deberet eſſe pœna, ſæpè non exiſtit: Ergo reatus pœnæ non poteſt eſſe relatio realis ad ipſam.

68 Quod autem non poſſit eſſe ſolus reſpectus rationis, facilè ſuaderi poteſt contra aliquos ex noſtris Thomiſtis, hac ratione. Denominatio realis debet provenire à forma reali; repugnat enim quod ens ſolius rationis talem denominationem tribuat: Sed denominatio reatûs, eſt denominatio realis; realiter enim peccator eſt reus pœnæ, & dignus ut puniatur, in quo reatus conſiſtit: Ergo forma vel ratio à quo ſumitur, debet eſſe realis.

69 Confirmatur: Relationes rationis non exiſtunt ante operationem intellectûs: Sed antecedenter ad quamlibet operationem noſtri intellectûs peccator eſt dignus pœnâ, & habet condignitatem ad illam: Ergo talis condignitas non eſt relatio rationis.

70 Reſpondet Curiel, & alii, eſſe duplex genus relationum rationis: quædam enim ſunt per intellectum adinventæ & attributæ rebus, ut relatio generis, ſpeciei, & ſimiles; & iſtæ non denominant realiter, nec conveniunt rebus ante operationem intellectûs: aliæ verò ſunt, quæ non ex adinventione intellectûs; ſed ex quadam neceſſitate conſequuntur in rebus quas intelligimus, quo pacto ſe habent relatio Creatoris, & relatio Domini in Deo erga creaturas, relatio æqualitatis inter Divinas Perſonas, & aliæ hujuſmodi; & iſtæ conveniunt rebus, & denominant illas antecedenter ad quamlibet operationem noſtri intellectûs: unde quia relatio rationis, in qua reatus pœnæ conſiſtit, eſt hujus ſecundi generis, poteſt tribuere denominationem realem, & convenire peccatori ante omnem operationem noſtri intellectûs.

71 Sed hanc ſolutionem & doctrinam rectè impugnant Salmanticenſes loco citato: nam vel ſermo eſt de relatione rationis ſecundùm ſuum eſſe formale, vel de fundamento talis relationis? Si hoc ſecundum, vera eſt prædicta doctrina, quia A fundamentum relationis rationis non eſt ipſa relatio, neque ens rationis, ſed aliqua relatio realis in peccato habituali reperta. Si autem ſermo ſit de prædicta relatione pro formali, quo pacto eſt formaliter ens rationis, falsò dicitur talem relationem, quantumvis neceſſariò ad modum intelligendi conſequatur, non dependere ab operatione intellectûs, aut convenire rebus à parte rei, aut tribuere denominationem realem: eſt enim manifeſta implicantia, quòd ens ſolius rationis, cujuſcumque generis ſit, à parte rei exiſtat, aut à parte rei conveniat ſubjecto, vel illud denominet, aliàs tale ens rationis in nullo diſtingueretur ab ente reali.

B Ex quibus manet etiam probatum aliud quod diximus, videlicet reatum pœnæ non eſſe aliquid realiter diſtinctum à peccato habituali: nam præter relationem realem aut rationis, nihil apparet quod poſſit ab illo realiter diſtingui.

Quod autem virtualiter ab illo diſtinguatur 72
tanquam conceptus ejus ſecundarius (quæ eſt ultima pars concluſionis) patet: Tum quia ratio primaria peccati habitualis ſumitur per ordinem ad gratiam quâ privat, & ad peccatum actuale à quo cauſatur, ut articulo præcedenti declaravimus; è contra verò reatus ſumitur immediatè per ordinem ad pœnam, ſine qua non poteſt intelligi: Tum etiam quia condignitas pœnæ ſupponit peccatum habituale ſeu maculam; priùs enim C concipimus aliquem habere maculam peccati, quàm intelligamus eſſe pœnâ æternâ dignum. Unde de peccato habituali, ſicut de gratia habituali, proportione ſervatâ, philoſophandum eſt: quemadmodum enim primarium gratiæ habitualis munus eſt ſanctificare hominem, & reddere illum participem divinæ naturæ; ſecundarium verò eſt facere illum dignum vitâ æternâ: ita peccatum habituale duo habet munia inadæquata, quorum primum eſt maculare hominem, & reddere illum immundum & odibilem Deo; ſecundum autem eſt facere illum condignum pœnâ æternâ, & in iſto reatus pœnæ formaliter conſiſtit.

Ex quo intelliges aliqua Scripturæ teſtimonia 73
D in quibus peccatum, *reatus* appellatur; ut Exodi 32. *Percuſſit Dominus populum pro reatu vituli*: Et Deuteron. 21. *Auferetur ab eis reatus ſanguinis*. Hæc enim verificantur de peccato habituali, quantùm ad munus ejus ſecundarium, quod eſt facere hominem condignum pœnâ æternâ: aut per methonymiam cauſa nomine effectus appellatur: Vel ut ait D. Thomas in 2. diſt. 42. qu. 1. art. 2. *Quia obligatio pœnæ quodammodo eſt media inter culpam & pœnam, ideò nomen medij tranſumitur ad extremum, ut interdum ipſa culpa, vel etiam pœna, reatus dicatur.*

Pro majori hujus difficultatis elucidatione, 74
duo breviter hic obſervanda ſunt. Primum eſt, quòd ſicut licèt privationes, negationes, & denominationes extrinſecæ conveniant rebus à parte E rei, & ante omnem intellectûs operationem aut fictionem, adeoque non ſint entia rationis, ſed ad genus entis realis reducantur; quia tamen nullam ponunt entitatem in ſubjectis quibus attribuuntur, & intellectus noſter nihil concipere valet niſi ad modum entis, ideò cogitur, quoties circa illas verſatur, efformare aliquod ens rationis, ſub quo eas apprehendat: ita pariter etſi reatus ſeu condignitas ad pœnam peccato conveniat à parte rei, & ante omnem mentis operationem, quia tamen nequit aliter à nobis concipi, quàm ſub

Digitized by Google

respectu & habitudine ad pœnam; hinc est quod quotiescumque illam apprehendimus, relationem rationis effingimus: & hac fortè de causa aliqui ex nostris Thomistis docent talem reatum consistere in respectu rationis ad pœnam.

75 Secunda est, quod quando in hac ultima assertione diximus, reatum pœnæ non distingui realiter à culpa, hoc de reatu pœnæ æternæ, qui à culpa mortali separari nequit, intelligendum est: si enim loquamur de reatu pœnæ temporalis; cùm iste à culpa mortali separari possit, & illâ per infusionem gratiæ ablatâ, remanere, quousque vel per pœnitentiam in hac vita, vel per purgatorii ignem in futura, fiat integra satisfactio; manifestum est ipsum à culpa habituali realiter distingui; cùm evidens signum distinctionis realis inter aliqua sit separatio unius ab alio.

Si autem quæras à quo, sublatâ per infusionem gratiæ culpâ habituali, homo denominetur reus pœnæ temporalis? Respondeo illum reum & obligatum ad talem pœnam denominari à jure quod habet divina justitia ut obliget ad talem pœnam, quandiu ea non est totaliter soluta aut condonata. Idem cum proportione dicendum de reatu peccati venialis, supposito quod ex illo nulla relinquatur macula habitualis in anima, quæ talem reatum fundare possit, ut aliqui existimant: si autem aliqua macula ex eo in anima relinquatur (ut alii probabilius sentiunt, sicut patet ex dictis in fine articuli præcedentis) ipsa, ut connotans munus & effectum secundarium, habebit rationem reatûs; ut de macula peccati mortalis respectu reatûs pœnæ æternæ dictum est. Ex quo facilè solves quædam argumenta, quæ contra hanc ultimam assertionem fieri possent.

ARTICULUS V.

An peccatum secundùm se, seu secundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit?

76 CErtum & indubitatum est apud Theologos, peccatum posse habere rationem pœnæ secundùm aliquid, quod antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter se habet ad illud. Ex antecedentibus enim rationem pœnæ habent permissio ipsius peccati, & subtractio gratiæ & auxiliorum quibus vitandum erat: ex concomitantibus afflictio, molestia, lassitudo, & similia dispendia & incommoda, quæ sæpè illi admiscentur: denique ex consequentibus, damna & detrimentum in vita, honore, valetudine, divitiis, &c. quæ ex illo frequenter sequuntur. Unde solùm difficultas & controversia est, an peccatum secundùm se, seu secundùm suam deordinationem & malitiam intrinsecam, rationem pœnæ habere possit.

77 Affirmant D. Bonaventura in 2. dist. 36. art. 1. qu. 1. Scotus ibidem dist. 7. quæst. unicâ, & ex Recentionibus Suarez hic disp. 7. sect. 2. Valentia, & alii. Negant verò Discipuli D. Thomæ, Durandus, Curiel, & plures alii, cum quibus

78 Dico breviter, peccatum, quantùm ad suam malitiam & deordinationem, non posse habere rationem pœnæ.

Probatur primò ex D. Thoma hic quæst. 87. art. 2. ubi sic discurrit: *Peccatum per se consideratur secundum quod egreditur à voluntate; sic enim habet rationem culpæ; de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem: unde manifestum est, quòd peccatum per se loquendo nullo modo potest esse pœna peccati.* Simili discursu utitur in 2. dist. 36. qu. 1. art. 3. *Contingit* (inquit) *idem esse culpam & pœnam, non tamen secundùm eandem rationem, quia omnis pœna, inquantum pœna est, voluntati contraria invenitur: omnis autem culpa voluntarii rationem habet.* Quibus verbis S. Doctor rationem fundamentalem nostræ assertionis expressit: Nam de ratione pœnæ est quod sit quid malum & disconveniens patienti, subindeque repugnans ejus voluntati, quæ est inclinatio ad bonum proprii suppositi: Sed peccatum secundùm se consideratum, seu quatenùs habet annexam malitiam & deformitatem, & voluntarium, saltem per accidens & interpretativè, licèt enim peccatores peccando nollent hanc deformitatem incurrere, consideratis tamen omnibus circumstantiis, eam hîc & nunc interpretativè volunt & amant, si non per se & immediatè, saltem mediatè, in aliquo bono utili aut delectabili, à lege aut à ratione prohibito. quod expressè volunt: Ergo peccatum secundùm se, & quantùm ad suam malitiam & deordinationem, non potest habere rationem pœnæ.

79 Dices: Mortificationes & afflictiones sponte susceptæ, non repugnant inclinationi voluntatis, & tamen habent rationem pœnæ: Ergo non est de conceptu & ratione pœnæ quod repugnet voluntati.

Sed contra: Licèt tales mortificationes & afflictiones non repugnent voluntati actuali, sed sponte ab ea acceptentur, repugnant tamen inclinationi, quâ omnis voluntas in proprium bonum propendet; quod sufficit ad rationem pœnæ, ut docet D. Thomas quæst. 1. de malo art. 4. Peccatum verò, licèt repugnet inclinationi morali quam voluntas habet ad bonum honestum, non tamen inclinationi physicæ & essentiali, quâ propendet in bonum proprii suppositi; quia in peccato reperiri potest bonitas aliqua utilis aut delectabilis, quæ parti sensitivæ, toxique supposito sit conveniens.

80 Probatur secundò conclusio: De ratione pœnæ est ut sit reparativa culpæ, seu boni honesti destructi per illam: Sed peccatum secundùm suam malitiam nullo modo reparat tale bonum, sed potiùs illud destruit: Ergo quantùm ad illam nequit habere rationem pœnæ. Major patet: Pœna enim ex sua propria ratione, & ex justitiæ lege, ordinatur ad reparandam culpam, & ejus deordinationem reintegrandam; quia lex justitiæ postulat, ut quoties ordo justitiæ & rationis ab aliquo fuerit perversus, periculo seu impensis illius adeòque per pœnam ab eo solutam, restituatur. Minor verò suadetur: Malitia moralis ex se tendit ad destructionem boni honesti, ad invertendum ordinem rationis, constitutivum talis boni, imò quælibet talis malitia addit novam inversionem & destructionem hujus ordinis: Ergo non potest esse illius reparativa.

81 Tertiò probatur conclusio: Quælibet pœna justa est, & à Deo tanquam ab authore proficiscitur, ex Dionysio 3. de divin. nomin. Sed deformitas & deordinatio peccati est mala, & à Deo non procedit, sed à voluntate creata deficiente, & difformiter ad regulas morum operante:

Digitized by Google

te ; Ergo non potest habere rationem pœnæ.

82 Dices primò, deformitatem peccati esse quidem malum in se, sed tamen ut per ordinationem justitiæ refertur ad puniendum ipsum peccatorem, eumque ad ordinem reducendum, esse bonam, & sic habere rationem pœnæ inflictæ à Deo.

Contra: Quod per se, & ex natura sua malum est, non potest ex bono fine honestari, ut patet in mendacio, furto, adulterio, & aliis actibus intrinsecè, & ex sua natura malis: Sed deformitas peccati, cùm sit vel importet privationem rectitudinis debitæ, naturâ suâ mala est, ut per se patet: Ergo ex ordinatione divinæ justitiæ, eam referentis ad punitionem peccatoris, nequit esse bona.

83 Dices secundò, non requiri ad rationem pœnæ, quod sit à Deo positivè tanquam ab influente in illam, sed sufficere quod sit ab illo permissivè, tanquam à non impediente.

Sed contra: Si hoc sufficeret, nullum esset discrimen inter culpam & pœnam, & Deus tam culpæ quàm pœnæ author dici posset, cùm respectu culpæ se habeat permissivè: Debemus ergo ultra permissionem, seu non impeditionem, tribuere Deo alium modum concurrendi ad pœnam.

84 Dices tertiò cum Scoto: Licèt Deus non possit positivè causare peccatum ut est actio, seu quatenus egreditur effectivè à voluntate, benè tamen inquantum est passio, & recipitur in ipsâ voluntate; unde quamvis priori modo non possit esse pœna, benè tamen posteriori, nam ut sic potest esse bonum: sicut passio Christi, ut recepta in ipso, erat bona, & à Deo intenta, ut pœna & satisfactio pro peccatis nostris; licèt inquantum erat actio Judæorum, esset pessima, & contra divinam voluntatem.

85 Contra primò: In actibus immanentibus, qui non identificant sibi motum propriè dictum, proindeque non sunt de prædicamento actionis, sed potiùs de prædicamento qualitatis, non datur passio prædicamentalis, quæ sit aliquid ab actione distinctum, sed ipsamet qualitas, quæ prout egreditur à potentia dicitur actio, ut recipitur in illa, & informat eam, habet modum passionis: Atqui peccatum formaliter sumptum est actio immanens, cùm sit actus voluntatis: Ergo in eo locum non habet prædicta distinctio.

86 Deinde, Non minùs repugnat Deo causare effectivè malitiam ut informantem subjectum, & habentem modum passionis, quàm ut est actio egrediens à principio, cùm causare effectivè malitiam ut informantem subjectum, nihil aliud sit quàm causare efficienter effectum formalem ipsius malitiæ, qui constitit in tali informatione, seu facere quod malitia tribuat subjecto talem effectum, reddatque illud malum, turpe, & peccaminosum: Ergo non minùs repugnat peccato, ut est passio, habere rationem pœnæ, quàm inquantum est actio egrediens à principio.

Nec valet exemplum de passione Christi, & peccato Judæorum, quia talis passio recepta in Christo, quamvis fuerit effectus illius peccati, non tamen fuit ipsum peccatum, aut ejus malitia, etiam prout ita consideratur per modum passionis, sed aliquid omnino diversum, & in subjecto distincto existens; passio quippe erat in Christi corpore, peccatum verò & malitia in Judæorum voluntate; unde non mirum quod talis passio fuerit volita à Deo, sicut plura alia quæ sunt peccati effectus. Secùs autem passio, de qua in præsenti loquimur, quæ nullo modo est aliud ab actione & malitia peccati, & ab ejus effectu formali.

87 Ex dictis in prima probatione conclusionis inferes, entitatem quæ subest malitiæ peccati, & se habet ut quid materiale respectu illius, non posse habere rationem pœnæ: nam ratio voluntarii priùs & magis entitati convenit quàm ipsi malitiæ; cùm illa per se & directè volita sit, ista verò per accidens tantùm & indirectè: Ergo si de ratione pœnæ sit esse involuntariam, seu voluntati repugnantem], manifestum est, entitatem physicam actûs peccaminosi non posse habere rationem pœnæ.

88 Objiciunt in primis Adversarii aliqua Scripturæ & SS. Patrum testimonia, quæ videntur militare contra nostram sententiam. Apostolus enim ad Roman. 1. de aliquibus peccatoribus, qui graviter deliquerant, dicit quod Deus propter illa peccata, *tradidit illos in desideria cordis eorum, in immunditiam &c.* Et inferiùs idem repetit, subdens: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ.* Item Psal. 68. dicitur: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum*: Id est, permitte ut peccatores propter suam iniquitatem in alteram incidant: Ergo ex Scriptura unum peccatum potest esse pœna alterius. Unde Magister Sententiarum in 2. dist. 36. testimoniis Scripturæ & SS. Patrum ostendit crimina criminibus sæpè a Deo vindicari, & posteriora peccata esse pœnas priorum. Imò aliqui SS. Patres docent peccatum esse pœnam sui ipsius: Augustinus enim 2. Confess. cap. 1 2. ait: *Iussisti Domine, & sic est, ut pœna sua sit sibi omnis inordinatus animus.* Et in Psal. 75. *In ipso* (inquit) *est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem adversùs Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo.* Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *Maxima pœna peccantium est peccasse, & scelus in scelere supplicium est.* Et illud: *Nulla avaritiæ sine pœna est, quamvis sit satis ipsa pœnarum.*

89 Respondeo hæc & similia testimonia intelligenda esse de peccatis, non quoad malitiam, neque etiam quoad entitatem actûs voluntatis, sed solùm quantùm ad alia quæ antecedunt, concomitantur, vel consequuntur: sufficit enim ad verificandas similes locutiones, quod aliquid peccati, sive antecedens, sive concomitans, sive consequens, habeat rationem pœnæ, & ordinetur à Deo ad malitiæ punitionem.

90 Objiciunt secundò; In peccato semper reperitur aliqua deformitas seu macula, quam voluntas nollet ullo modo recipere; quælibet enim creatura, quantùm in se est, vult non deformari & inquinari: Sed quod voluntas invita & renitens patitur, habet rationem pœnæ: Ergo peccatum ratione hujus deformitatis pœna est sui ipsius.

91 Respondeo deformitatem illam esse voluntariam per accidens & interpretativè: quod sufficit ut non habeat rationem pœnæ, sed culpæ; cùm ad pœnam necessariò requiratur ut ea sit prorsus involuntaria, & renitenti voluntati inferatur, ut ex supra dictis patet.

92 Objicies tertiò; Peccatum habituale, sive originale, sive personale, habet simul rationem culpæ & pœnæ: Ergo & peccatum actuale. Antecedens quoad utramque partem supra à nobis ostensum est. Consequentia verò liquet à pari-

tate

Digitized by Google

tate rationis : Nam ſicut peccatum habituale conſiſtit in privatione gratiæ ſanctificantis, ita & peccatum actuale in privatione rectitudinis debitæ actui : Sed nulla eſt ratio cur privatio rectitudinis non habeat ſimul rationem culpæ & pœnæ, ſecundùm diverſas formalitates, ſicut habet privatio gratiæ : Ergo &c.

93 Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum eſt, inter privationem rectitudinis, & privationem gratiæ notabile eſſe diſcrimen: privatio enim rectitudinis ſolùm afficit actum, tollens ab eo debitam commenſurationem cum lege, & ita ſolùm eſt mala reſpectu ipſius actûs; quod genus mali pertinet ad culpam, & non ad pœnam: privatio verò gratiæ afficit ſuppoſitum etiam in ordine ad ſeipſum, & tollit ab eo formam perficientem in ordine ad ſe, eſtque proinde malum etiam ipſius ſuppoſiti, quod genus mali pertinet ad pœnam.

94 Hæc ſolutio & doctrina explicari & illuſtrari poteſt ex dictis diſp. præcedenti art. 5. §. 7. ubi cum Salmanticenſibus, in gratia ſanctificante duo munia diſtinximus, unum ſubjiciendi hominem Deo, ut ſit totus ipſius, & ab eo poſſideatur; aliud trahendi Deum ad hominem, mediâ participatione divinæ naturæ, ut homo per talem participationem in ſeipſo perficiatur: ex quibus illud prius pertinet ad bonum Dei; & hoc poſterius ad bonum hominis, ut ibidem explicuimus. Unde quia privatio gratiæ hæc duo munia aufert, conſequenter duo mala includit, nempe & malum Dei, prout tollit ſubjectionem ipſi debitam, & hoc modo habet rationem culpæ; & malum hominis, quatenus ab eo aufert formam, illum in ordine ad ſeipſum perficientem; & hoc pacto habet rationem pœnæ. Hæc autem diſtinctio non habet locum in privatione rectitudinis, quæ eſt malitia actualis; quia talis rectitudo ſolùm eſt perfectio actûs in ordine ad legem, non verò eſt forma perficiens ſuppoſitum in ordine ad ſe; ac proinde non poteſt eſſe malum pœnæ ſecundùm aliquid ſui, ſed tota debet ſpectare ad malum culpæ.

ARTICULUS VI.

Vtrum peccatum mortale per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducat?

95 SUpponimus ut certum de fide, pœnas damnatorum fore æternas, nullumque finem habituras, ſaltem de lege communi; atque adeò omne peccatum mortale, quod in hac vita per baptiſmum aut pœnitentiam non dimittitur, pœnâ æternâ in futura eſſe plectendum. Hæc ſuppoſitio eſt contra Origenem, qui lib. 1. Periarchon cap. 6. aſſeruit pœnas damnatorum non eſſe in æternum duraturas, ſed per Dei miſericordiam tandem aliquando finiendas. Et quamvis nonnulli eum ab hoc errore vindicent, ita tamen eum ſenſiſſe teſtantur Hieronymus in 1. & 2. cap. Epiſtolæ ad Epheſ. & Auguſtinus 1. de hæreſi lib. cap. 43. ubi ait: *Miſericordiorem fuiſſe Origenem quàm deceret, & tantò erraſſe deformiùs, quantò ſenſit hæc in re* (id eſt, in pœna damnatorum) *clementiùs.* Et lib. 21. de civit. Dei cap. 17. *Hæc in re miſericordior profectò fuit Origenes, qui & ipſum Diabolum atque Angelos ejus poſt graviora pro meritis atque diuturniora ſupplicia, ex illis cruciatibus eruendos, atque ſanctis Angelis ſociandos credidit. Sed illum & propter hoc, & propter alia nonnulla, & maximè propter alternantes ſine ceſſatione beatitudines ac miſerias, non immeritò reprobavit Eccleſia.* Epiphanius etiam in Epiſtola ad Joannem Conſtantinopolitanum Epiſcopum hæc de Origene ſcribit: *Quando complemus orationem, ſecundùm ritum myſteriorum, pro omnibus, & pro te quoque dicimus: Cuſtodi illum qui prædicat veritatem, ne Origenis erroribus in pravum ſenſum adducatur. Illud enim (doleam ad rideam neſcio) doctor egregius Origenes audet docere, & aſſerere nititur, diabolum ad rurſus futurum eſſe quod fuerat, & ad eandem rediturum dignitatem, & conſenſurum regna cœlorum; ſicque gehennæ pœnarum æternam negat durationem.* Quod ex anilibus & fictitiis Platonis commentis (quem Tertullianus *Omnium hæreticorum condimentarium* appellat) depromptile videtur.

Hic error variis Scripturæ teſtimoniis reſ- 96
poteſt. Præcipuum eſt illud quod habetur Iſa. 66. ubi Propheta loquens de damnatis, ait: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Quo teſtimonio utitur Chriſtus Marc. 9. ad perpetuitatem pœnæ damnatorum declarandam, ait enim: *Bonum eſt tibi debilem, vel truncum vitam, quàm duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur.* Nec valet quod dicebat Origenes, ignem quidem inferni fore æternum, ſed non combuſtionem aut cruciatum damnatorum per ipſum. Nam ut obſervat Auguſtinus lib. de fide & operib. cap. 15. Chriſtus hanc reſponſionem prævidens, ut eam excluderet, dixit Matth. 25. *Ibunt hi* (nempe damnati) *in ſupplicium æternum*; vel ut legit idem S. Doctor, *in combuſtionem æternam.* Quibus verbis apertè declarat non tantùm ignem inferni fore æternum, ſed etiam combuſtionem ſeu cruciatum damnatorum: unde Apoſtolus 2. ad Theſſalon. 1. ait, quod cùm in die judicii revelabitur Dominus Jeſus de cœlo, dabit vindictam in flamma ignis iis *qui non obediunt Evangelio, qui pœnas dabunt in interitu æternas à facie Domini, à gloria virtutis ejus.* Et Apocal. 14. de reprobis dicitur: *cruciabuntur igne & ſulphure in ſecula ſeculorum.*

In hujus rei typum ignis fornacis Babyloni- 97
cæ quadraginta novem cubitos ſupra fornacem aſcendebat, ut teſtatur Scriptura Daniel. 3. nunquam tamen ad quinquageſimum, qui eſt numerus Jubilei, perveniebat, ut per hoc ſignificaretur, ignes tartarei combuſtionem fore perpetuam, & damnatos nunquam veniam ſeu indulgentiam peccatorum conſecuturos. Unde egregiè Cyprianus: *Immortales miſeri vivent inter incendia, & inconſumptibiles flammæ nudum corpus allambent: ardebit purpuratus dives, neque erit qui aſtuanti linguæ ſtillam aquæ infundat; in proprio adipe frixa libidines bullient, & inter fartagines flammeas miſerabilia corpora cremabuntur, & omni tormento atrociùs deſperatio condemnatos afflget. Non miſerebitur ultra Deus, neque tunc audita pœnitentes, ſera erit illa confeſſio, & cùm clauſa erit janua, fruſtra carentes oleo acclamabunt excluſi; nullum ibi refrigerium, nullum remedium. Semel Chriſtus deſcendit ad inferos, ulteriùs non deſcendet, non ultra videbunt Deum in tenebris ſigillati, irregreſſibilis erit illa ſententia, & immutabile* *Serm. de aſcenſ. ad finem.*

Digitized by Google

mutabile judicium, & ſtabit damnationis hujus immobile conſtitutum.

98 Similia habet D. Gregorius lib. 15. moral. cap. 11. ad illud Job, 20. *Luet quæ fecit omnia, nec tamen conſumetur. Perſolvit* (inquit) *impius in tormento ea quæ hic illicita ſervavit deſideria, & flammis ultricibus traditus, ſemper morietur, quia ſemper in morte ſervatur: non enim in morte conſumitur, quæ ſi conſumeretur vita morientu, cum vita etiam pœna finiretur: ſed ut ſine fine crucietur, vivere ſine fine in pœna compellitur, ut cujus vita hic mortua fuit in culpa, illic ejus mors vivat in pœna.* Unde Propheta Regius Pſal. 48. loquens de damnatis, ait: *mors depaſcet eos.* Non enim mors eos eradicabit, vitam ex toto auferendo, ſed depaſcet, conſervando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depaſcendi. Unde Bernardus: *Mors depaſcet eos, quia ſemper morientur ad vitam, & ſemper vivent ad mortem.*

Serm. 2. de verb. Apoſtoli.

99 Dices: D. Hieronymus dialog. contra Pelag. ait *Chriſtianos ſi in peccato præventi fuerint, ſalvandos eſſe poſt pœnas.* Ergo pœnæ damnatorum, ſaltem in his qui fuerunt Chriſtiani, non erunt æternæ.

Communis ſolutio eſt, D. Hieronymum non dixiſſe hoc ex propria mente, & quaſi aſſerendo, ſed ex aliorum ſententia, & quaſi arguendo. Magis tamen placet reſponſio quam adhibet Marianus Victor in ſcholiis ad illum locum, num. 33. nempe S. Doctorem loqui de Chriſtianis qui in gratia decedunt: dicuntur autem in peccato præventi, quia moriuntur poſt peccata commiſſa, & non demiſſa quoad pœnam, quam quidem luent in purgatorio, & poſtea ad cœlos evolabunt.

100 Hæc ſuppoſitio, ut dixi, de lege communi & ordinaria intelligenda eſt: quia non repugnat aliquos per potentiam extraordinariam, & ſingulari quodam privilegio, ab inferis revocari, ut de Trajano Imperatore, precibus D. Gregorii, exiſtimant S. Thomas in 4. diſt. 45. qu. 2. art. 2. quæſtiunc. 1. Abulenſis in 4. lib. Regum cap. 4. quæſt. 57. Vincentius Bellovacenſis in ſpeculo hiſtoriali lib. 22. cap. 22. Sixtus Senenſis lib. 6. Biblioth. annot. 47. Navarrus in Enchirid. cap. 22. & alii quos refert Alphonſus Ciaconius in libello ſive Apologia de hac re conſcripta, ubi veritatem hujus hiſtoriæ variis argumentis & teſtimoniis demonſtrare conatur. Eam tamen ut fabuloſam, & à quibuſdam perſonis, rigorem divinæ juſtitiæ extenuare volentibus, confictam, rejiciunt Bellarminus lib. 2. de purgat. cap. 8. & Baronius tomo 8. ad Annum 604. dicens *riſu potiùs deſpicandam eſſe quàm diſputatione ſeriâ confutandam.* Addunt alii orationem pro mortuis, in qua hæc hiſtoria legitur, non eſſe Damaſceni, cui attribuitur, ſed incerti cujuſdam Authoris, nullius in Eccleſia authoritatis; præſertim cùm in ea multa fidei contraria extent. Sed quicquid ſit de veritate hujus hiſtoriæ, negari non poteſt, ex tanta multitudine mortuorum, quos Chriſtus Dominus, & Apoſtoli, aliique Sancti reſuſcitarunt, plurimos in peccato mortali obiiſſe, cùm non pauci fuerint idololatræ & infideles; atque adeò ex inferno, vel ex alio loco, ubi in tormentis detinebantur, fuiſſe revocatos, ſubindeque non repugnare aliquos ex ſpeciali privilegio, & potentia extraordinaria, à pœnis inferni liberari.

A Unde ſolùm difficultas eſt, an peccatum mortale, de ſe & ex malitia ſua intrinſeca exigat pœnam æternam, vel ſolùm id ei conveniat per accidens, propter legem à Deo latam, quâ illud ſub pœna æternâ prohibuit, vel ratione ſubjecti, quod quia in æternum erit privatum gratiâ, aut maculatum, in æternum punietur.

Ratio verò dubitandi eſt, quia pœna debet eſſe 101
proportionata culpæ, juxta illud Deuteron. 25, *Pro menſura peccati, erit & plagarum numerus:* Sed pœna æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali; illa enim perpetuò durat, iſta verò breviſſimo tempore committitur, imò in momento, & in ictu oculi, cùm committatur per conſenſum voluntatis, qui in inſtanti, ſecundùm Philoſophos, perficitur: Ergo pœna æterna videtur eſſe ultra demeritum ipſius peccati; ideoque Deum plus exigere in pœna, quam commiſſum fuerit in culpa. Unde Gloſſa ordinaria ex Auguſtino deſumpta, exponens verſiculum Pſalm. 71. *Ex uſuris & iniquitate redimet animas eorum,* inquit, *uſuras eſſe peccata, quæ nobis cum magno fœnore pœnas pariunt,* & ſubdit: *Deus enim plus exigit in pœna, quàm commiſſum fuerit in culpa.* Nihilominus

Dicendum eſt, peccatum mortale per ſe, & ex 102
malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Hanc concluſionem probat D. Thomas hîc art. 3. egregio diſcurſu, qui ſic poteſt in forma proponi. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, inducit reatum pœnæ æternæ: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducit. Major patet: peccatum enim inducit reatum pœnæ ratione ſuæ inordinationis, ut art. 4. declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quandiu remanet inordinatio culpæ, ſubindeque ſi iſta ſit irreparabilis & perpetua, ille quoque æternus & interminabilis erit. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic poteſt ſuaderi. Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine, ut patebit ex dicendis diſputatione ſequenti: Sed deordinatio ab ultimo fine ex ſua propria ratione, & ex parte peccatoris, eſt irreparabilis; quia ultimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculativis; error autem circa primum principium in ſpeculativis, irreparabilis eſt: Ergo &c. Ex qua ratione ſequitur, peccatum veniale de ſe reatum pœnæ temporalis ſolùm inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem; cùm talis deordinatio non ſit circa finem, ſed tantùm circa media, quæ proinde poteſt reparari ex recta intentione finis, ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principii. Unde peccatum mortale ſe habet ut mors animæ deſtruens primum principium vitæ ſpiritualis, quod eſt gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem: peccatum autem veniale eſt veluti morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ ſpiritualis non deſtruit, ſed tantùm languorem & debilitatem ſpiritualem inducit.

Alias rationes adducit S. Doctor 3. contra gent. cap. 144. quas fusè expendunt Salmanticenſes hîc diſp. 17 dubio 3. §. 3. ſed eas brevitatis cauſâ prætermittimus. Unde

Ad rationem dubitandi dicendum est, inter A
103 culpam & pœnam non requiri æqualitatem quoad omnia, præsertim quoad durationem: nam in judiciis humanis videmus pro brevissimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium sæpe infligi: sed sufficere quod sit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ; ita ut si ista æterna sit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis esse debeat, ut antea exposuimus.

Addo quod licèt actus peccati mortalis sit
104 transitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi est aliquo modo æterna, inquantum ille qui peccat, & qui voluptatem v.g. Deo præfert, ita affectus est, ut si semper viveret, B
in peccato semper vellet perseverare, & tali voluptate perpetuò frui; juxta illud Gregorii Magni: *Peccator vellet sine fine vivere, ut sine fine posset peccare.* Unde etiam ex parte durationis aliqua reperitur proportio inter culpam mortalem, & pœnam æternam, inquantum affectus peccatoris erga bonum commutabile, in quo rationem ultimi finis constituit, virtualiter & æquivalenter æternus est. Quam rationem tangit D. Thomas 3. contra gent. cap. 144. ubi sic discurrit: *Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur: quia sicut homines vident ea quæ exteriùs aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Quia autem propter aliquod bonum temporale aversus est ab ultimo fine, qui in æternum possideretur, præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis æternæ fruitioni* C
ultimi finis; unde patet quod multò magis voluisset in æternum illo bono temporali frui: Ergo secundùm divinum judicium ita puniri debet, ac si æternaliter peccavisset. Nulli autem dubium est, quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna æterna.

4. Dialog. cap. 4.

Ad hanc rationem reducitur ea quam ex D. Gregorio idem S. Doctor adducit hic art. 3. ad 1. dicens: *Iustum est secundùm Gregorium quod qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non secundùm continuationem actûs in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in pec-* D
cato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi.

Ad locum Augustini desumptum ex Glossa
105 ordinaria super hunc versiculum Psalm. 71. *Ex usuris & iniquitate redimet animas eorum*, dicendum est, Augustinum solùm intendere, quod pœna quantùm ad acerbitatem doloris excedit culpam quoad delectationis jucunditatem; sentiet enim damnatus acerbissimum & æternum dolorem, pro delectatione modica & brevissima quam peccando percepit: non autem vult mensuram pœnæ, quam Deus infligit, quamvis gravissima & longissima sit, excedere demeritum culpæ, aut esse, secundùm justam appretiationem, majorem quàm illa mereatur. E

* * *

ARTICULUS VII.

An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æternâ puniatur?

COnstat ex dictis articulo præcedenti pec- 106
catum veniale per se non inducere reatum pœnæ æternæ; cùm non avertat hominem ab ultimo fine, nec ipsum privet gratiâ & charitate, quæ sunt primum principium vitæ spiritualis. Sed difficultas est, & controversia inter Theologos, an saltem per accidens, & ob conjunctionem quam in damnatis habet cum mortali, pœnâ æternâ puniatur? Quæ quæstio in duplici casu potest agitari, vel de peccato veniali remisso quoad culpam in hac vita, & remanente solùm in altera quoad pœnam, vel de illo manente in inferno quoad culpam, & quoad pœnam. Pro resolutione, ab hoc secundo casu incipiendo,

Dico primò: Peccatum veniale non remissum quoad culpam in hac vita, & conjunctum mortali, per accidens punietur in inferno pœnâ in æternum duraturâ; quamvis aliàs pœna illi debita temporalis esset. Est contra Scotum in 4. dist. 21. qu. 2. Almainum, Bellarminum tomo 2. lib. 4. de pœnit. cap. 1. & alios Recentiores.

Probatur primò ex D. Thoma quæst. 7. de 107
malo art. 10. ubi in corpore sic concludit: *Veniale peccatum non meretur pœnam æternam ex specie sua, neque ex parte inhærentiæ ad subjectum, per se loquendo, quia non privat gratiâ: sed per accidens fit irremissibile peccato mortali conjunctum, inquantùm est in subjecto privato gratiâ, & sic per accidens punitur pœnâ æternâ.* Et qu. 5. art. 2. ad 8. ait: *Peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æternâ pœnâ punitur, propter gratiæ carentiam: & similiter modo esset, si quis decederet cum originali & veniali peccato.* Idem docet hic art. 5. ad 3.

Probatur secundò conclusio ratione funda- 108
mentali, quam S. Doctor locis citatis innuat. Peccata venilia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Consequentia manifesta est, cùm enim reatus pœnæ sit effectus culpæ, tandiu perseverat, quandiu permanet culpa; unde si ista in inferno nunquam deleatur, ille pariter nunquam remittetur. Antecedens verò, in quo est difficultas, probatur multipliciter. Primò, quia, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 82. art. 4. peccatum veniale remitti non potest sine mortali cum quo est conjunctum: Sed constat damnatis non dimitti mortale quoad culpam: Ergo nec veniale.

Secundò probatur Antecedens: Existenti in termino non datur remissio peccati quoad culpam: Sed damnati sunt in termino: Ergo peccata venialia non remittuntur ipsis quoad culpam.

Dices: Animæ existentes in purgatorio sunt in 109
termino, cùm sint extra statum viæ; & tamen ipsis remittuntur peccata venialia quoad culpam, quæ in hac vita non fuerant plenè remissa.

Sed contra: Animæ existentes in purgatorio, secundùm quid sunt in via, cùm non totaliter pervenerint ad ultimum terminum, & habeant fidem

Digitized by Google

fidem & ſpem, quæ ſunt virtutes viatorum, non remanentes in patria: damnati verò ſunt ſimpliciter & totaliter in termino, cùm fidem non habeant, nec ſpem: Ergo licèt peccata venialia quoad culpam animabus in purgatorio exiſtentibus remittantur, non tamen animabus damnatorum.

110 Probatur tertiò idem Antecedens: Remiſſio cujuſcumque peccati non fit ſine aliqua applicatione meritorum Chriſti: Sed Chriſti merita non applicantur damnatis, quia non ſunt Chriſti membra, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 8. art. 3. nec pro illis ſub tali ſtatu exiſtentibus Chriſtus obtulit merita & paſſionem ſuam; unde Eccleſia dicit quod *in inferno nulla eſt redemptio*: Ergo peccata venialia in hac vita non remiſſa, non remittuntur in inferno quantùm ad culpam.

Confirmatur: Infidelibus nullum remittitur peccatum veniale, cùm enim ſint extra Eccleſiam, & in peccato mortali propter ſuam infidelitatem, ſemper verſentur, Deus illis nullam remiſſionem applicat: Ergo multò minùs aliquam applicat damnatis.

111 Dices, pœnam debitam peccatis venialibus non remitti in inferno per ſatisfactionem, aut per meritorum Chriſti applicationem, cujus damnati ſunt incapaces; benè tamen per ſatiſpaſſionem, ſeu per ſolutionem pœnæ illis debitæ, quæ cùm finita ſit, poteſt finito tempore ſolvi; eo proportionali modo quo in purgatorio pœna peccatis venialibus nondum remiſſis debita, per ſatiſpaſſionem aliquam finitam perſolvitur ac remittitur.

Sed contra: Licèt remiſſâ culpâ veniali pœna per ſatiſpaſſionem ſolvi poſſit, culpa tamen remanente, pœna per ſatiſpaſſionem remitti nequit, præſertim ſi ſit affectus formalis aut virtualis ad culpam: Sed culpa venialis, in hac vita non dimiſſa, in damnatis ſemper remanet, ut jam oſtendimus: imò cùm illi ſint obſtinati in malo, & diſplicentiam nullius peccati, quæ ſit actus moraliter bonus, habere poſſint, ſemper habent affectum formalem aut virtualem ad talem culpam: Ergo per ſatiſpaſſionem pœna illi debita remitti nequit, ſicut remittitur animabus in purgatorio exiſtentibus; nam ut ait S. Thomas in 4. diſt. 21. qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 1. *Culpa venialis in eo, qui cum gratia decedit, poſt hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem quæ ſimul cum gratia ſtare poteſt.*

112 Dico ſecundò: Valde probabile eſt, peccatum, ſive mortale, ſive veniale, dimiſſum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœnâ æternâ, ſed duntaxat temporali. Ita docent aliqui ex noſtris Thomiſtis cum Durando in 4. diſt. 21. qu. 2. quos ſequitur illuſtriſſimus D. de Marinis, Archiepiſcopus Avenionenſis, hic qu. 87. art. 5. cap. 1.

Probatur ex D. Thoma in 4. diſt. 22. quæſt. 1. art. 1. ad 5. ubi licèt in prima reſponſione inſinuet oppoſitam ſententiam, in ſecunda tamen quam magis approbat, apertè noſtram profitetur. Verba ejus ſunt: *Ad quintum dicendum quod* (damnatus) *pro illa parte pœnæ quæ ſibi dimiſſa eſt in confeſſione vel contritione, nunquam punietur, ſed pro reſiduâ, in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo punitur, æterna pœna debetur: ſicut eſt in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœnâ temporali, & in inferno æternâ. Sed hoc non videtur ſimile, quia veniale ideò in inferno æternaliter punitur, quia ſemper manet, cùm non ſit ibi aliquid quod culpam delere poſſit; ſed pœna ex hoc ipſo quod ſolvitur, expiatur. Et ideò alij dicunt, quod pœna, cujus eſt aliquis debitor poſt culpam remiſſam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc ſequitur quod ſit in inferno redemptio, quia pœna ſolvitur, non redimitur: nec eſt inconveniens quod quantùm ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur uſque ad diem judicij, ſicut etiam augetur.* Quibus verbis S. Doctor concluſionem noſtram & docuit, & probavit. Ideò enim peccatum veniale, non remiſſum in hac vita quoad culpam, per ſatiſpaſſionem in inferno remitti non poteſt quantùm ad pœnam, quòd in inferno ſemper remaneat, & nunquam deleatur quantùm ad culpam, & remanente culpâ, reatus pœnæ deſinere nequeat, ut in præcedenti concluſione expoſuimus. Ergo ſi ſupponatur peccatum veniale aut mortale dimiſſum in hac vita quantùm ad culpam, non eſt cur per ſatiſpaſſionem condignam & æqualem pœna temporalis ipſi debita in inferno ſolvi non poſſit.

Dices, talem pœnam, licèt condignam & æqualem culpæ, non eſſe ſufficientem; quia cùm ſit invita & involuntaria in damnatis, nequit Deo eſſe grata & acceptabilis. 113

Sed contra: Licèt ad meritum vel ſatisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur ſit voluntaria, ſeu ſpontaneè acceptata, non tamen ad ſatiſpaſſionem; ad illam enim ſufficit æqualitas inter pœnam & culpam, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Unde etiam in humanis reus qui ſuſtinet pœnam à Judice taxatam & præſcriptam, ſolvit debitum juſtitiæ, licèt eam non ſpontaneè, ſed invitè patiatur.

Objicies primò contra primam concluſionem: 114
Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & remunerat ultra condignum: At ſi in inferno pœnâ æternâ puniret peccata venialia, non remiſſa quoad culpam in hac vita, ea non citra, ſed ultra condignum puniret; cùm pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo ea non punit in inferno pœnâ in æternum duraturâ.

Reſpondet Delugo diſp. 10. de pœnit. ſect. 2. Deum non punire in inferno peccata venialia ultra, ſed citra condignum, quia ita attemperat pœnam venialium in inferis, ut quæ futura erat temporalis, fiat quidem æterna, ſed cùm temporalis futura eſſet valde intenſa, æterna fiat ita levis intenſione graduum, ut propter illam levitatem & tenuitatem intenſionis, etſi æterna, non excedat tamen temporalem, quæ futura erat valde intenſa. Sed hæc ſolutio cùm ſit omnino voluntaria, & gratis excogitata, eadem facilitate rejicitur quâ aſſeritur. Unde 115

Meliùs & ſolidiùs reſpondetur, Deum non punire in inferno peccatum veniale ultra condignum: quia licèt ei per ſe debita non ſit pœna æterna, ipſi tamen debetur per accidens, ex mutatione ſtatûs, & conditione ſubjecti: dum enim eſt in ſubjecto privato gratiâ, & conjungitur cum mortali, ſit irremiſſibile; culpa autem per accidens irremiſſibilis, per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solu- 116

tio est D. Thomæ loco in prima conclusione adducto.

117 Objicies secundò contra secundam conclusionem. Unanimis Ecclesiæ consensus tradit in inferno non tantùm nullam esse redemptionem, sed nec etiam ullam pœnarum mitigationem: At si peccata venialia & mortalia dimissa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœnâ æternâ, sed duntaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remissio & mitigatio, ut patet: nam quando pœna illa temporalis esset soluta, non tantam pœnam quantam antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœnâ æternâ puniuntur. Minor est evidens, Major verò suadetur: tum quia damnati sunt in termino qui est prorsus invariabilis; tum etiam quia diviti epuloni gutta aquæ ad linguæ suæ refrigerium ab Abrahamo denegata est; ut per hoc designaretur, nullum refrigerium, nullamque pœnarum mitigationem esse in inferis. Quare Augustinus in Psal. 105. proponit hoc dubium, an pœnæ damnatorum aliquando mitigentur? Et respondet non ita mitigari, quasi ea quam quisque semel subiit fiat mitior, aut totaliter, aut per intervalla, quandoquidem dives ille, qui guttam aquæ petiit, eam non obtinuit. Hinc Theologi inferunt, nedum improbabilem, sed etiam erroneam planè ac intolerabilem esse quorumdam Antiquorum opinionem, qui existimant dæmones, & animas damnatas, in pervigilio Paschæ, quod olim Christiani precibus & sacrificiis traducere solebant, à tormentis quiescere. Quam sententiam Aurelius Prudentius in hymno de novo lumine Paschalis sabbati, his versibus expressit:

Sunt & Spiritibus sæpè nocentibus
Pœnarum celebres sub fuge feriæ:
Illâ nocte sacer quâ redit Deus
Stagnum ad superos ex Acheronticis,
Marcent supplicia tartara mitibus,
Exultatque sui carceris otio
Vmbrarum populus, liber ab igne,
Nec fervent soliti flumina sulphure.

118 Respondeo ex D. Thoma loco in secunda conclusione relato, quod licèt pœna inferni non remittatur aut minuatur quantùm ad aliquid essentiale; quia pœna essentialis damnatorum est invariabilis, sicut & gloria essentialis Beatorum, eò quod utrique sint in termino; benè tamen quantùm ad aliquid accidentale; nam sicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & potest diminui. Unde ad Augustinum dicendum est, vel ipsum locutum fuisse de pœna essentiali damnatorum, vel non respexisse ad hunc casum particularem de peccatis venialibus aut mortalibus remissis in hac vita quantùm ad culpam, quando dixit eam, quam quisque in inferis semel subiit pœnam, nunquam remitti, aut fieri mitiorem, sed spectasse solùm communem legem & rationem peccatorum propter quæ damnati patiuntur, quæ sunt præcipuè mortalia, & venialia, in vita non remissa quantùm ad culpam.

119 Objicies tertiò contra eandem conclusionem. D. Thomas in 4. dist. 21. qu. 1. art. 2. quæstiunc. 3. ait: *In illo qui damnantur non potest aliqua pœna dimitti, neque aliquis reatus tolli, cùm careant charitate, per quam & culpa purgatur, & reatus tollitur: &* A *ideò culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus ejus, etiamsi ante peccatum mortale veniale dimissum fuisset quantùm ad culpam, manente reatu; & propter hoc æternaliter damnati de venialibus punientur.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet peccatum veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, puniri in inferno pœnâ æternâ.

Respondeo D. Thomam ibi quidem hanc sententiam ut probabilem tenuisse, sed postea distinctione sequenti qu. 1. art. 1. ad 5. rem accuratiùs examinantem, nostræ sententiæ, ut veriori & probabiliori adhæsisse, ut patet ex verbis quæ in secunda conclusione retulimus.

B

ARTICULUS III.

Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur?

DIco primò: Unicuique peccato mortali duplex pœna debetur, scilicet damni & sensûs.

Explicatur conclusio, & quid nomine pœnæ damni & sensûs intelligi debeat, breviter declaratur. Per pœnam damni intelligitur amissio bonorum, quæ hominibus ex divina promissione debentur, inter quæ potissimum est ultima beatitudo, in clara Dei visione consistens, quæ est nobi- C lissima hæreditas, & patrimonium filiorum Dei, ad quod adoptantur per gratiam: unde amissio hujus divinæ visionis, quasi per antonomasiam *pœna damni* dicta est. Pœna autem sensûs vocatur, quæ inferendo aliquid disconveniens & nocivum, sive animæ, sive corpori, torquet & affligit. Quia enim nocumenta afflictiva potissimùm sensibus percipiuntur, inde tota hæc pœna, sive ad corpus, sive ad animam spectet, *pœna sensûs* appellari solet. Hoc præmisso, 130

Pollet probari conclusio ex multis Scripturæ testimoniis. Sed sufficiat sententia extrema à Christo his verbis in die judicii pronuncianda: *Discedite maledicti in ignem æternum* &c. nam par- 131
ticula hæc, *discedite*, exprimit pœnam damni seu D
separationis à Deo: hæc verò, *in ignem*, declarat pœnam sensûs, causandam præcipuè ex igne inferorum, agente in corpora, & in spiritus reprobos; denique ultima particula, *æternum* perpetuam utriusque pœnæ durationem designat.

Eandem veritatem ratione congruâ suadere 132
nititur S. Doctor hîc artic. 4. Pœna (inquit) debet culpæ commensurari: At in peccato lethali duo sunt, nempe aversio à Deo summo & incommutabili bono, & conversio ad bonum creaturæ commutabile, ut ex illo Jeremiæ apertè innuitur: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem vivum, & foderunt sibi cisternas dissipatas:* Ergo ut sit proportio inter pœnam & E
culpam, duplex debet illi pœna à Deo infligi, nempe pœna damni, quæ aversioni respondet, & pœna sensûs, quæ conversioni inordinatæ commensuratur. Unde Isaiæ 14. dicit: *Suscepit impius de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis.* Et Apocal. 18. *Duplicate illi duplicia secundùm opera ejus.*

Dices: Juxta doctrinam ejusdem D. Thomæ, 133
peccato eâ ratione debetur pœna sensûs, quia est voluntarium per propriam voluntatem;

idco-

ideòque pueri decedentes cum solo originali puniuntur solùm pœnâ damni, ut disputatione præcedenti ostensum est : At in peccato mortali actuali non solùm est conversio voluntaria per propriam voluntatem, sed etiam aversio: Ergo pœna sensûs non solùm conversioni, sed etiam aversioni debetur. Item conversio in peccato mortali reperta, non utcunque conversio est, sed conversio aversiva à Deo; cùm secum trahat aversionem formalem: Ergo non sola aversio, sed etiam conversio debet puniri perpetuâ separatione à Deo, in qua pœna damni consistit.

124 Propter hæc argumenta cum pluribus Thomistis existimo, D. Thomam distribuisse prædictas pœnas prædictis malitijs, solùm per quandam analogiam & accommodationem: nam quia conversio est inordinata adhæsio voluntatis ad bona creata, tribuitur ei pœna sensûs, quæ infligitur medijs creaturis : aversioni verò tribuitur pœna damni, quia utraque consistit in recessu & separatione à Deo; cùm tamen reverà unicuique ex illis malitijs utraque hæc pœna simul correspondeat. Sicut in Divinis potentia tribuitur Patri, Sapientia Filio, & Amor Spiritui Sancto, quàmvis hæc attributa his tribus Personis communia sint.

125 Dico secundò, Utramque ex his pœnis esse simpliciter finitam, quàmvis pœna damni possit dici infinita secundùm quid.

Pro intelligentia & probatione hujus conclusionis sciendum est, dupliciter posse aliquid dici infinitum : vel intrinsecè & formaliter, & hoc est infinitum simpliciter, quia in seipso habet intensionem & magnitudinem infinitam, sicut habent perfectiones divinæ, & valor operum Christi Domini : vel extrinsecè & terminativè, eò quòd licèt in se finitum sit, respiciat tamen objectum vel terminum infinitum : sicut actus charitatis, & visio beatifica, quæ licèt sint actus finitæ intensionis, habent tamen pro objecto infinitam Dei perfectionem & bonitatem. Hoc præmisso,

126 Probatur conclusio quoad utramque partem : Et primò de pœna damni, quæ importat duo, nempe privationem beatitudinis, quæ est clara Dei visio, & tristitiam de ejus amissione ex tali privatione consequentem, quæ tristitia, ut infrà patebit, reductivè ad pœnam damni pertinet : quàmvis autem utraq; sit infinita secundùm quid; eò quòd prior privet nos Deo, qui est bonum infinitum, & posterior sit de bono infinito amisso; simpliciter tamen utraque est finita, quia illa non privat nos Deo ut est in seipso, sed ut est participabilis à creatura per visionem finitam; ista verò non est de amissione Dei ut est in se, sed de amissione participationis finitæ : præterquàm quòd sicut nulla creatura potest elicere actum infinitè intensum, ita nec esse capax infinitæ tristitiæ.

127 Quòd verò pœna sensûs sit intensivè finita, facilius suaderi potest : Tum quia nulla qualitas, aut res alia, quæ possit habere rationem pœnæ, capax est augmenti aut intensionis infinitæ, ut communiter docent Philosophi in 3. Physicorum: Tum etiam quia pœna sensûs in damnatis inæqualis est, juxta diversa ipsorum demerita: quod autem est infinitum simpliciter, non suscipit majus aut minus.

128 Confirmatur conclusio quòad utramque partem : Debet esse proportio inter quantitatem pœnæ & quantitatem malitiæ : Sed hæc simpliciter est limitata & finita : Ergo & illa. Minor probatur : Duplex, ut suprà annotavimus, in peccato mortali malitia reperitur; una privativa, quæ importat aversionem à Deo, & ab ejus lege; alia positiva, quæ dicit conversionem ad bonum commutabile : Sed utraque est finita & limitata: Ergo &c. Major patet ex suprà dictis, Minor verò suadetur : Tum quia utraque est in subjecto finito, scilicet in actu humano, vel in voluntate; quicquid autem in subjecto finito recipitur, limitatur & finitur per ipsum subjectum : Tum etiam quia utraque habet terminum & specificativum finitum; nam conversio specificatur à bono commutabili sicut à proprio objecto, quod apud omnes est aliquid finitum; aversio verò prout à conversione distinguitur, dicit privationem rectitudinis & perfectionis debitæ inesse actui, vel voluntati, ut per eam in Deum sicut in finem convertatur; unde ejus terminus & mensura est ipsa conversio quâ privat, seu perfectio per quam debet fieri talis conversio, quam perfectionem & conversionem constat esse simpliciter finitam.

129 Dices : In peccato mortali præter conversionem datur alia ratio mali, nimirum ratio divinæ offensæ, quæ est infinitæ gravitatis, cum sit contra personam infinitæ dignitatis & magnitudinis; & ideò solus Christus, cujus opera fuerunt valoris infiniti, potuit ad æqualitatem pro illa satisfacere, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. Ergo si debeat esse proportio inter malitiam peccati, & pœnam ipsi debitam, peccato mortali debetur pœna intrinsecè infinita.

130 Respondent aliqui concedendo totum : Existimant enim peccatum mortale, quantùm est ex se, promereri pœnam intensivè infinitam, licèt de facto tali pœna non puniatur, quia non est possibilis, vel saltem homo non est capax illius; ideòque ex Dei ordinatione commutata est in pœnam æternam, ut infinitas durationis æquivaleat intensioni infinitæ. Videturque hæc solutio desumi ex D. Thoma opusc. 2. cap. 183. & in 4. dist. 46. qu. 1. art. 3. in corp. ubi ad probandum deberi peccato mortali pœnam æternam, sic discurrit : *Potest & alia ratio assignari quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per illud circa Deum qui est infinitus, peccatur; unde cùm non possit esse pœna infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quòd sit saltem duratione infinita.* Hæc solutio probabilitate non caret, nec per eam derogatur doctrinæ D. Thomæ hic art. 4. statuentis peccato mortali deberi pœnam solùm infinitam secundùm quid : loquitur enim de peccato ut est malum morale, non verò inquantùm est offensa Dei, vel de pœna quam peccatum in actu secundo meretur, seu quæ de facto illi ex divina lege correspondet; non verò de illa ad quam ex vi suæ gravitatis habet proportionem, & quæ si esset possibilis, juste illi applicari posset.

131 Respondent secundò Salmanticenses hic disp. 17. dubio 4. §. 2. concesso Antecedente, negando Consequentiam : Peccatum enim mortale (inquiunt) dupliciter considerari potest, vel quantùm ad rationem malitiæ moralis, vel quantùm ad rationem offensæ : sub prima ratione correspondet illi pœna, quæ ordinatur contra turpitudinem & deordinationem malitiæ : secundo autem modo non respondet illi pœna, sed satisfactio & restitutio, ut docet D. Thomas loco ultimò cita-

Digitized by Google

citato in solut: ad 6. ubi ait, quòd *pœna propriè loquendo respondet culpæ secundùm inordinationem* (id est, malitiam) *quæ in ipsa invenitur, non verò secundùm dignitatem ejus in quem peccatur*, ac proindeneque secundum gravitatem offensæ, quæ attenditur secundùm talem dignitatem. Unde quamvis peccatum in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, ex hoc non habetur quòd ipsi debeatur pœna infinitè intensa, sed solùm quòd satisfactio exhibenda pro eo, ut sit condigna & æqualis, debet esse infiniti valoris, subindeque quòd solus Christus potuit ad æqualitatem pro illo satisfacere.

132 Advertendum tamen est, quòd licèt offensæ per se solùm correspondeat satisfactio, tamen interdum per accidens contingit ei satisfieri per pœnam: vel quia sæpissimè accidit quòd eadem res sit pœnalis & satisfactoria; vel quia offensus putat sufficienter sibi satisfacturum iri, si quod ipse patius est videat sustinere offendentem; vel denique quia debitore non valente alio modo satisfacere, expostulat offensus pœnam loco satisfactionis.

133 Quæres primò: Ad quam pœnam pertineat dolor ille, quem damnati ob amissam beatitudinem patiuntur, an ad pœnam sensûs, vel ad pœnam damni?

Respondeo cum Salmanticensibus disputatione 18. dubio 1. hujusmodi dolorem propriè & per se neque esse pœnam damni, neque pœnam sensûs, reductivè tamen ad pœnam damni pertinere.

Probatur breviter: Dolor supponit pœnam; dolet enim quis de malo, seu de pœna quam patitur, & ideò dolet quia illam patitur, non verò ideòpatitur quia dolet: Ergo non ipse, sed malum ex quo resultat, habet rationem pœnæ, dolor autem est velut accidens consequens ad pœnam, sicut ad beatitudinem consequitur gaudium. Sicut tamen gaudium, quàmvis non sit ipsa beatitudo, ad eam reducitur: ita & dolor, licèt non sit pœna, reducitur ad illam pœnam ex qua conturgit: unde cùm dolor, quem damnati ob amissam beatitudinem patiuntur, non resultat ex aliquo nocivo pertinente ad pœnam sensûs, sed ex carentia beatificæ visionis, ad pœnam damni, non verò ad pœnam sensûs debet reduci.

134 Quæres secundò: Quænam ex his duabus pœnis sit gravior?

Respondeo Pœnam damni multò graviorem esse pœnâ sensûs: Tum quia illa est quasi essentialis, & ex adverso opponitur visioni beatificæ, quæ primum locum tenet in ipso beatitudinis statu; illa verò quasi accidentalis, & beatitudini accidentali opposita: Tum etiam quia pœna damni respondet aversioni à Deo, quæ graviorem habet malitiam, subindeque majorem meretur pœnam, quàm conversio ad creaturam, quam pœna sensûs consequitur. Unde Chrysostomus homil. 47. ad populum Antioch. sic ait: *Multi hominum gehennam tantùm formidant, ego autem illius gloriæ amissionem gehennâ multò majorem esse dico: si verò sermone probari non potest, nihil mirandum; nec enim illorum novimus bonorum beatitudinem, ut miseriam ex eorum privatione manifestè sciamus.*

135 Quæres tertiò: An in omnibus damnatis pœna damni æqualis sit?

Respondeo negativè, quicquid in contrarium dicant Vazquez hic disp. 100. cap. 1. Granado, Salas, Azorius, & alij ex Recentioribus. Ratio est, quia inæqualitas supplicij pro peccatis inæqualibus non debet solùm attendi secundùm pœnam quasi accidentalem & secundariam, sed etiam secundùm præcipuam & essentialem: sicut inæqualitas peccati præcipuè attenditur secundùm malitiam sibi essentialem, & inæqualitas præmij secundùm essentialem beatitudinem, quæ est visio beatifica: Sed factâ collatione inter pœnam damni & pœnam sensûs illa est præcipua & essentialis, hæc verò quasi accidentalis & secundaria, ut suprà dicebamus: Ergo etiam in illa, & non tantùm in ista debet constitui inæqualitas.

136 Confirmatur primò: Ita se habet pœna damni in ratione supplicij ad condemnatos, sicut visio beatifica in ratione præmij ad Beatos: At hæc non est æqualis, sed major & minor, juxta diversitatem meritorum, ut omnes fatentur: Ergo neque illa debet esse æqualis, sed major vel minor, secundùm inæqualitatem peccatorum.

137 Confirmatur secundò: Unus damnatus magis tristatur de visione Dei quàm alter: Ergo cùm non sit deceptio quantùm ad hoc, oportet quòd illa carentia sit majus malum in unico, quàm in altero.

138 Confirmatur tertiò: Si supponamus duos adultos, in quorum uno fuerit remissum peccatum originale, & non in alio, decedere cum unico peccato mortali omnino æquali quantùm ad speciem & circunstantias, posterior habens originale & mortale, gravius punitur quàm habens tantùm mortale, quis hoc neget? Sed non gravius punitur pœnâ sensûs, quia hæc non debetur peccato originali, ut disp. præcedenti ostensum est: Ergo pœnâ damni.

Dices: Privatio totalis & in facto esse non suscipit majus & minus, ut docet S. Thomas suprà qu. 73. art. 1. & qu. 2. de Malo art. 9. Sed pœna damni est privatio totalis & in facto esse; cùm nihil relinquat de forma opposita, scilicet de visione beatifica, sed eam totam auferat: Ergo non potest suscipere majus & minus, nec per consequens esse inæqualis in damnatis.

139 Respondeo distinguendo Majorem: Privatio totalis & in facto esse non suscipit majus & minus, extensivè, concedo: intensivè, nego: & concessâ Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris.

Explicatur solutio: Sicut forma positiva, v. g. scientia, non solùm crescit & perficitur per hoc quod extendatur ad plures conclusiones, sed etiam per hoc quòd circa eandem conclusionem firmius inhæreat subjecto, & radicetur magis in illo; dicitur que hoc augmentum intensivum, illud verò extensivum, ita possumus intelligere aliquam privationem dupliciter crescere in propria ratione privationis & carentiæ; vel quasi extensivè, quia plus formæ aufert; vel quasi intensivè, quia auferendo eandem formam, magis radicatur & firmatur in subjecto, securiusque illud possidet. Ut ergo pœna damni ratione privationis visionis beatificæ dicatur intensive major in uno damnato quàm in alio, non requiritur quòd plus in uno auferat de visione beatifica quàm in altero; sed sufficit quòd ex connotato plurium, vel graviorum peccatorum magis subjecto adhæreat, & magis in eo firmetur & veluti radicetur; seu quòd per plura aut graviora peccata sint in uno plura vel majora impedimenta ad videndum Deum,

Deum, quàm in alio, & major elongatio seu distantia à beatifica visione. Sicut licèt quælibet cæcitas sit privatio visûs in facto esse, major tamen & pejor censetur ea, quæ majus illi impedimentum apponit, *& ideò* (verba sunt D. Thomæ in 2. dist. 42. qu. 2. art. 5.) *magis cæcus dicitur cui ex toto erutus est oculus, quàm qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit, quàmvis uterque cæcus sit.*

140 Dices rursus: Idem S. Doctor 3. p. qu. 71. art. 3. ad 1. expresè dicit carentiam visionis divinę non susceipere majus & minus: Ergo censet pœnam damni esse æqualem in damnatis.

Respondeo D. Thomam ibi loqui de carentia visionis beatificę, prout reperitur in pueris cum solo originali decedentibus: in his autem ex nullo capite ponimus inæqualitatem in pœna damni, quia respectu omnium habet causam æqualem, scilicet Adami peccatum.

DISPVTATIO IX.

De Peccato mortali & veniali.

Ad quæstionem 88. & 89.

POstquam D. Thomas essentiam, species, subjectum, causas & effectus peccati investigavit, Tractatum hunc completurus, considerat differentias aliquas accidentales illius, nimirum rationes mortalis & venialis, seu, ut ita loquar, venialitatem & mortalitatem: & primò comparat inter se peccatum mortale & veniale; postea de veniali secundùm se considerato differit. Nos autem in hac disputatione præcipuas difficultates, quę circa utrumque hoc genus peccati in scholis agitari solent, breviter discutiemus & resolvemus.

ARTICULUS I.

An veniale peccatum naturâ suâ distinguatur à mortali: & quæ sint vera ac præcipua unius ab altero differentia?

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, & reseruntur sententia.

1 SUppono primò, ut de fide certum, non omnia peccata, quæ ab hominibus committuntur, esse mortalia, id est, mortem animæ & pœnæ æternæ reatum inferentia, sed aliqua dari levia, quę nulli æternam pœnam, seu mortem animæ inferunt, & quæ solent venialia dici; subindeque peccatum rectè dividi à Theologis in mortale & veniale.

Hæc suppositio in primis probari potest ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Proverb. 24. *Septies cadit justus & resurget: impij autem corruent in malum.* Quod licèt D. Augustinus 1. de civit. cap. 31. non de iniquitatibus, sed de tribulationibus intelligat, tamen D. Hieronymus, vel Auctor illorum Commentariorum, ibi sic habet: *Quomodo autem justus appellatur, qui cadere, id est, peccare memoratur, nisi quia de levibus, quotidianisque loquitur peccatis?*

Secundò suaderi potest ex traditione, & fide Ecclesiæ à primis sæculis; cujus fidei testimonia habentur primò in Concilio Millevitano, cui interfuit Augustinus, ubi definitur canone 7. *Sanctos in hac vita nō tantùm humiliter, sed etiam veraciter dicere: dimitte nobis debita nostra*, id est, peccata nostra. Quibus verbis sacra Synodus apertè profitetur, quædam esse peccata, quæ qui committunt non desinunt esse Sancti, & quæ per consequens charitatem & gratiam sanctificantem non auferunt; subindeque non sunt mortalia, seu mortem animæ inferentia, sed duntaxat venialia. Idem expressius habetur in Concilio Africano, in cujus epistola (quæ est 95. inter epistolas D. Augustini) asseritur in fine, multos esse fideles, qui post suam conversionem ad Deum vivunt toto tempore vitæ sine querela, *hoc est* (inquit Concilium) *sine crimine, neque tamen sunt sine quotidianis, & levibus offensionibus.* Ubi Concilium expresè distinguit peccata mortalia à venialibus. Denique Tridentinum sess. 6. cap. 11. hanc veritatem adhuc expressius definivit his verbis: *Licèt in hac mortali vita quantumvis sancti & justi in levia saltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi: nam justorum illa vox est & humilis & verax, Dimitte nobis debita nostra, &c.*

Tertiò probatur ex SS. Patribus: Augustinus enim libro quinquaginta Homiliarum, de quibusdam peccatis levibus, quæ à justis committuntur, sic ait: *Quàmvis singula non lethali vulnere ferire sentiantur, tamen omnia simul congregata velut scabies nostrum decus ita exterminant, ut ab illius sponsi speciosi formâ præfatijs hominum castissimis amplexibus separent, nisi medicamento quotidianæ pœnitentiæ deserantur. Quod si falsum est, unde quotidie tundimus pectora? Quid nos quoque Antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. Unde etiam orantes dicimus, quod in tota vita ista oportet ut dicamus, Dimitte nobis debita nostra, &c. Non enim ea dimitti precamur quæ in baptismo dimissa sunt, & nisi dimissa credimus, de ipsa fide dubitamus; sed utique de quotidianis peccatis hoc dicimus, pro quibus etiam sacrificia eleemosynarum, jejuniorum, & ipsarum orationum, ac supplicationum, quisque pro suis viribus offerre non cessat.* Hoc etiam spectat quod Bernardus ad illa verba Cantic. 1. *Pulchræ sunt genæ tuæ sicut turturis*, scribit: *Intende te in aliud quàm in Deum* (inquit) *non Mariæ etiam, sed Marthæ negotium est: Absit autem ut quæ ejusmodi est, quidquam illam dixerim habere difforme, nec tamen ad perfectum affirmaverim pervenisse decorum; quippe quæ adhuc solicita est & turbatur erga plurima, & non potest terrenorum actuum vel tenui pulvere non respergi, quem tamen citò facilèque detergat, vel in hora sanctæ dormitionis casta intentio, & bona conscientiæ interrogatio in Deum.* Quibus consonant verba illa Leonis Papæ, quæ suprà retulimus: *Dum per varias actiones vitæ hujus solicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda fordescere.*

Hom. 50.

Serm. 40. super Cant.

Serm. 4. Quadrag.

Suppono secundò ex D. Thoma hîc art. 2. in corp. & qu. 7. de Malo art. 1. peccatum multipliciter dici veniale. Primò ab eventu, quia veniam est consecutum; & in hoc sensu quodlibet peccatum, quàm gravissimum, potest dici veniale respectu divinę misericordię. Hoc modo veniale usurpavit D. Ambrosius citatus à D. Thoma, dum dixit,

dixit, *Omne peccatum fieri veniale per pœnitentiam*, quia scilicet per hanc consequitur remissionem. In eodem sensu locutus est Augustinus tract 24. in Joan. ubi ait: *Nullum esse peccatum, quantumcumque parvum, quod fit veniale, quandiu placet; nullum verò quod mortale: si verè displicet.* Sensus enim est, quòd nullum peccatum, quantùmvis leve, sine aliquo dolore formali aut virtuali remittitur; & nullum, quantùmvis grave, si per pœnitentiam & contritionem deleatur, mortem animæ, aut pœnam æternam infert. Secundò peccatum veniale dicitur ex parte causæ, quia habet in se aliquam causam minuentem vel excusantem: & in hoc sensu venialia dicuntur, quæ ex infirmitate vel ignorantia proveniunt, quàmvis aliquando mortalia sint. Tertiò veniale sumitur in stricta acceptione, prout scilicet non excludit à subjecto principium vitæ & remissionis; & quia hujusmodi principiũ est gratia, omnia illa peccata, quæ gratiam non auferunt, venialia dicuntur. Et in hac tertia acceptione sumitur veniale à Theologis, cùm dividitur contra mortale.

3 Suppono tertiò, Peccatum veniale strictè sumptum esse in triplici differentia: aliud enim dicitur veniale ex genere suo, ut verbum otiosum, quia quantùmcunque crescat circa propriam materiam & objectum, habere non potest ex illo unde fiat mortale: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: aliud denique ex imperfecta deliberatione; quia licèt circa objectum ex se mortale, vel circa materiam gravem versetur, ab ea tamen non sumit malitiam moralem, eò quòd in ejus commissione pars inferior antevertat rationem superioris, & ejus judicium perturbet, ac proinde efficiat quòd absque plena deliberatione rei illicitæ consentiat. His præmissis,

4 Circa propositam difficultatem in primis est error Hæreticorum hujus temporis, asserentium omnia peccata ex sua natura esse mortalia, & mortem animæ ac pœnæ æternæ reatum inferentia; quòd verò de facto ea non inferant, provenire ex sola Dei misericordia, quæ non vult quòd in prædestinatis, vel in justificatis ex fide, tales effectus producant; sicque volunt differentiam inter peccatum mortale & veniale non esse ex natura rei, sed ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis.

5 Huic errori affinis videtur sententia Joannis Gersonis Cancellarij Parisiensis, qui 3. p. tract. de vita spirit. alphab. 6. similiter docet quodlibet peccatum quantùm est ex se mereri pœnam æternam, quia cùm sit offensa Dei, qui est infinitus, continet malitiam infinitam: licèt Deus commiseratione quâdam puniens citra condignum, talem pœnam ei non imputet, sed pœnam æternam in temporalem commutet. Unde etiam juxta hanc sententiam peccatum mortale non distinguitur à veniali intrinsecè & ex natura rei, sed extrinsecè tantùm, & ex divina misericordia, quæ vult quòd aliquibus peccatis privemur gratiâ, & reatum pœnæ æternæ contrahamus, non verò aliis. Idem docent Rofensis contra Lutherum art. 32, & Almainus tract. 3. moral. cap. 20.

6 Cæteri verò Catholici unanimiter profitentur contra Hæreticos, veniale peccatum natura suâ distingui à mortali, & non solùm ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis. Sed in explicanda prima ac præcipua unius ab altero differentia valdè dissentiunt: Scotus verò in 2. dist. 21. qu. 1. ait peccatum mortale primò differre à veniali, per hoc quòd mortale sit contrà præceptum, veniale verò solùm contra consilium. Idemque asserere videtur Gabriel in 4. dist. 16. qu. 5. art. 1. notab. 1. Alij unum distinguunt ab alio, per hoc quòd primum opponitur gratiæ & charitati, illasque destruit, non verò secundum. Alij ex eo, quòd peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale verò pœnam solùm temporalem meretur. Alij denique alia assignant discrimina, aliosque dicendi modos, quos referunt Alvarez, Curiel, Montezino, alijque D. Thomæ interpretes. Pro declaratione & defensione veræ sententiæ sit

§. II.

Statuitur prima conclusio, & ostenditur peccatum veniale naturâ suâ à mortali distingui.

DIco primò, Dari aliqua peccata, quæ de se & sua levitate intrinseca venialia sunt, subindeque à mortalibus naturâ suâ distincta, & non ex Dei lege aut misericordia, vel conditione personæ peccantis.

Probatur primò ex Scriptura: Christus enim 7
Lucæ 6. vocat quædam peccata festucas in oculo, alia trabes: At festucæ non possunt per se excæcare oculum in quo sunt: Ergo levia quædam sunt peccata, quæ non tantùm actu non extinguunt gratiam, quæ est animæ lumen, sed quæ nec extinguere possunt, subindeque de se & ex natura sua, ac levitate intrinsecâ, venialia sunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata, quæ justi committunt, retinentes tamen adhæsionem vivam ad Christum ut fundamentum suum, comparat fœno & stipulæ superimpositis fundamento, ut explicant Cyprianus in epistola ad Antonianum, Ambrosius Serm. 2. in Psal. 138. & Augustinus lib. 21. de civit. cap. 26. Sed fœnum & stipula non possunt ex se destruere fundamentum: Ergo nec illa peccata ex se & ex natura sua sunt capacia destruendi gratiam & charitatem, per quam Christo ut fundamento unimur.

Probatur secundò ratione, quam insinuat san- 8
ctus Thomas hîc art. 1. Peccatum est quædam animi infirmitas juxta illud Prophetæ: *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum: sana animam meam, quia peccavi tibi*: unde sicut inter infirmitates corporis quædam sunt graves, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ; quædam verò leves, quæ in eo periculo non constituunt, quàmvis ad id disponant; ita & inter peccata aliqua de se & ex natura sua sunt gravia, quæ mortem spiritualem animæ inferunt, eam privando gratiâ & charitate; alia levia, quæ licèt ad talem effectum disponant, de se tamen illum non valent producere.

Confirmatur: Offensio in re levissima habet 9
secundùm se & ex natura rei quòd amicitiam non solvat; non verò ex gratia amici offensi: Ergo cùm peccatum mortale Dei amicitiam solvat, culpa levis, v. g. risus superfluus, vel otiosum verbum, non erit ex natura sua mortalis, & ex lege, misericordia, & gratia Dei venialis; sed intrinsecè & ex natura rei venialis erit.

Addo quòd Gersonis sententia reprobata videtur à Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaëlis Baij propositionem damnarunt: *Nullum est peccatum naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Unde post hanc censuram

ſuram talis opinio ad minus temeraria cenſenda A
eſt.

10 Denique, quòd peccata venialia non differant à mortalibus ex ſola conditione perſonæ peccantis, quæ ſcilicet eſt fidelis, vel prædeſtinata, ut docent Hæretici noſtri temporis, conſtat ex Scriptura, ex qua habemus, Adam, David, Petrum, & Magdalenam peccaſſe mortaliter, & tamen certum eſt illos fuiſſe prædeſtinatos & fideles; & non peccaſſe peccato infidelitatis. Ratio etiam ſuffragatur: nam dignitas perſonæ non minuit, ſed auget rationem culpæ, ut docet & probat D. Thomas ſuprà q. 71. a. 10. & infrà q. 89. a. 5. Unde tantùm abeſt quòd peccatum minuatur, & ex mortali veniale fiat, cùm à fideli ſeu Chriſtiano committitur, quin potius ex circumſtantia illa perſonæ augetur & redditur gravius; ut eleganter declarat Salvianus lib. 4. de gubern. ubi ſic in Chriſtianos peccantes invehitur: *Omnis Chriſtianorum culpa, divinitatis injuria eſt: atrocius ſub ſancti nominis profeſſione peccamus; ipſa errores noſtros religio quam profitemur, accuſat.* B

§. III.

Solvuntur objectiones.

11 OBjicies primò: Chriſtus Matth. 5. ait: *Qui ſolverit unum ex mandatis iſtis minimis, minimus vocabitur in regno cœlorum*, id eſt, rejicietur à regno C
cœlorum, & minimè in id vocabitur, ut plures interpretes exponunt. Vel, ut ibidem ait D. Thomas, *minimus vocabitur in regno cœlorum, id eſt, nullus, quia non erit ibi.* Ergo non ſolùm peccata mortalia, quæ ſunt contra maxima mandata, ſed etiam venialia, quæ ſunt contra minima, excludunt à regno cœlorum, & per conſequens reatum pœnæ æternæ inducunt.

12 Reſpondeo primò cum Cajetano ſuper hunc locum Matthæi, quòd ſicut peccatum veniale non eſt peccatum ſimpliciter, ſed ſecundum quid (utpote non contra, ſed præter legem) ita mandatum circa venialia non eſt mandatum ſimpliciter, ſed ſecundùm quid, ac per hoc appellatione mandatorum non veniunt niſi illa quibus prohibentur mortalia, & quæ ſi violentur, fit contra legem. *Minima verò appellantur* (inquit S. Thomas ibidem) *moralia & legalia aliqua, quia minus ſunt ſignificatione, vel minima quantùm ad remunerationem, in comparatione ad illa quæ Chriſtus dixit. Unde Chryſoſtomus: Mandata Moyſi in actu facilia ſunt, ut non occidas; ideò in remuneratione modica, & in peccato magna: ſed mandata Chriſti, ut non irascaris, in actu difficilia, & ideò in remuneratione magna, & in peccato minima.* Vocantur etiam minima, non re, ſed æſtimatione Phariſæorum, qui diligere inimicos, abſtinere à concupiſcentia carnis, mandata minima appellabant. D

13 Secundò reſponderi poteſt, eo loco non dici tantùm, *Qui ſolverit unum ex mandatis iſtis minimis*, ſed addi, *& docuerit ſic homines, minimus vocabitur*, ſeu non vocabitur in regnum cœlorum. At non non eſt peccatum tantùm veniale, docere homines ſolvenda eſſe Dei mandata, quantùmvis minora aliis; hoc enim non poteſt provenire niſi ex contemptu legis, qui eſt lethaliter culpabilis, quàmvis lex minima præcipiat. Loquitur ergo Chriſtus de ſolventibus mandata minima, modo Phariſaico: Phariſæi autem, ut dicitur eo loco, ſolvebant minima mandata, ea eludendo pravâ interpretatione, & dicendo prohiberi tantùm lege divinâ homicidium, vel adulterium, reipſâ executioni poſitum, non autem affectum utriuſque corde conceptum. Unde ibidem ſubditur: *Niſi abundaverit juſtitia veſtra pluſquam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cœlorum.*

Objicies ſecundò: Auguſtinus lib. 22 contra 14
Fauſtum ſic definit peccatum: *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Sed eſſe contra legem æternam, dat peccato quòd ſit mortale: Ergo omne peccatum eſt mortale, & reatum mortis, & pœnæ æternæ, quantùm eſt ex ſe, inducit. Unde Ezechiel. 28. dicitur: *Anima quæ peccaverit, ipſa morietur*: & ad Roman. 6. *ſtipendia peccati mors.* Non igitur veniale peccatum diſtinguitur à mortali ex natura ſua, ſed tantùm ex divina lege, aut miſericordia, decernente quòd iſtud, non verò illud, reatum mortis æternæ inferat.

Reſpondeo hæc teſtimonia Scripturæ & Au- 15
guſtini intelligenda eſſe de peccato mortali: Tum quia peccatum, ut infrà dicemus, analogicè dicitur de mortali & veniali; analogum autem ſtat pro famoſiori ſignificato, ut communiter dicitur: Tum etiam quia in communi modo loquendi, res quæ aliquo nomine quanticatem aliquam ſignificare exprimuntur, tunc tantùm ſimpliciter fortiuntur hoc nomen, quando ſunt ſub quantitate perfecta, nomine illo expreſſa; v. g. planta, quæ nondum juſtam ſuam magnitudinem eſt adepta, non vocatur arbor. Similiter etiam illud ſolùm in Scriptura peccatum ſimpliciter & antonomaſticè dicitur, quod perfectum & conſummatum per conſenſum generat mortem, ut dicitur Jacobi 1. Veniale autem, præſertim ſi ſit tale defectu perfectæ deliberationis & conſenſûs, non dicitur peccatum ſimpliciter, ſed quaſi conceptus peccati, & initium ſeu diſpoſitio ad illud.

Objicies tertiò: Auguſtinus varijs in locis aſſe- 16
rit, neminem fore ſalvum, ſi abſque miſericordia judicetur à Deo: At hoc non eſſe verum ſi venialia non excluderent à ſalute, & pœnæ æternæ reatum non inducerent; cùm multi ſint qui in morte non habent niſi venialia peccata: Ergo &c.

Reſpondeo Auguſtinum ſolùm velle, nemi- 17
nem reipſâ conſecuturum vitam æternam ſine miſericordia, quatenus venialia etiam debent remitti ut quis ſalvus fiat, & ingrediatur regnum cœlorum, in quod nihil immundum & coinquinatum intrare poteſt. Quòd autem in hoc ſenſu loquatur, patet ex lib. 9. confeſſ. cap. ultimo, ubi rogat lectores, ut orent pro matre ſua delicta, *ut* (inquit) *conſequatur Dei miſericordiam*: Atqui defuncti non remittuntur peccata mortalia, ſed venialia tantùm: Ergo illorum remiſſio eſt miſericordia quædam, neceſſaria cuicunque ut recipiatur in vitam æternam. E

Objicies quartò: Quæ Deus præcipit vel pro- 18
hibet ſub veniali, potuiſſet præcipere vel prohibere ſub mortali, ut noſtram exerceret obedientiam, vel ſupremum dominium quod in nos habet, manifeſtaret; in quo caſu omnes tranſgreſſiones illorum præceptorum eſſent peccata mortalia, ut patet: Ergo quòd aliquod peccatum non ſit mortale, ſed duntaxat veniale, non provenit ex natura rei, ſeu ex intrinſeca levitate illius, ſed ex divina miſericordia, quæ noluit illud ſub mortali prohibere.

19 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: Tum quia si hic discursus valeret, probaret non esse ex natura rei, sed ex divina solùm benignitate & misericordia, quòd actus indifferens, v.g. manducatio pomi, morte & pœnâ æternâ non inferat; quia Deus ex absoluto dominio potuisset hunc actum sub mortali prohibere, in quo casu qui scienter & liberè illum eliceret, peccaret mortaliter; sicut de facto Adamus lethaliter deliquit, cùm pomum vetitum comedit: Tum etiam, quia ad discernendum an aliquod peccatũ de se & ex natura sua sit veniale & mortale, non est attendendum an Deus possit de absoluta potentia illud prohibere sub veniali, aut mortali, sed an ipsa peccata, attentâ eorum naturâ, & materiâ circa quam versantur, ita prohiberi postulent. B

20 Objicies quintò: Offensa infinita meretur de se & ab intrinseco pœnam æternam, & secundùm durationem infinitam: Sed peccatum veniale est offensa infinita, cùm per illud offendatur Deus, qui infinitus est. Unde Bernardus Epist. 42. ad Henricum Archiepiscopum Senonensem: *Singuli illiciti motus animi mei, sunt quædam in te Deus convitia; putà tractandi motus, in mansuetudinem tuam; invidiæ, in charitatem; turpitudinis, in castitatem; & innumera hujusmodi, quæ de cœnoso lacu prurientis pectoris mei, etiam nunc incessanter ebulliunt, inundantes & impingentes in serenitatem præfulgentis vultûs tui:* Ergo de se, & ab intrinseco pœnam æternam meretur; subindeque non habet ex levitate sua intrinseca quod veniale sit, sed tantùm ex divina lege & misericordia, quæ puniens illud citra condignum talem pœnam ei non imputat. C

21 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem; licèt enim peccatum veniale sit offensa Dei infiniti, non tamen est offensa infinita, sicut peccatum mortale, quia non offendit illum simpliciter, tollendo ab eodem rationem ultimi finis secundùm effectum, sicut culpa mortalis; sed tantùm secundùm quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum præter ordinem ultimi finis, ut magis infrà patebit. D

§ IV.

Secunda difficultas resolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina exponuntur.

DIco secundò, Peccatum mortale non distingui à veniali, per hoc quod illud sit contra præceptum, illud verò solùm contra consilium.

22 Probatur primò: De ratione omnis peccati est quod sit violatio alicujus obligationis, & transgressio alicujus legis; ubi enim non est lex, neque prævaricatio esse potest: At consilium, præcisè ut tale, non inducit obligationem, neque habet vim legis, sed proponitur nobis ut omnino liberè amplectendum: Ergo cùm peccatum veniale sit verum peccatum, non sufficit ad ejus rationem oppositio ad consilium. E

23 Probatur secundò: De ratione peccati venialis est, quod sit malum moraliter: At quod est contra consilium, non est malum moraliter, sed potest esse bonum; cùm consilium sit de meliori bono, subindeque quod ipsi opponitur, sit minus malum: Ergo quod est contra consilium, non est veniale peccatum.

Confirmatur: Qui manet in seculo & uxorem ducit, facit contra consilia Evangelica, & tamen non peccat, etiam venialiter, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 7. *Si autem acceperis uxorem, non peccasti: & si nupserit virgo, non peccavit*: Ergo facere contra consilium, non est peccatum, etiam veniale. 24

Dico tertiò, Inter peccatum mortale & veniale, quinque præcipua reperiri discrimina.

Probatur conclusio, illa discrimina exponendo. Primum consistit in eo quòd peccatum mortale opponitur gratiæ & charitati, destruitque illas; veniale verò solùm opponitur charitatis fervori, & neque ipsam charitatem, neque gratiam corrumpit. Hoc discrimen assignat S. Thomas qu. 7. de Malo, art. 1. his verbis: *Si charitas excludatur, est peccatum mortale: si autem sit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale.* Hinc denominatio illa mortalis & venialis desumitur: cùm enim charitas, quâ anima Deo conjungitur, sit veluti forma quâ vivit vitâ supernaturali, peccatum quod illam destruit, rectè *mortale* dicitur, utpote causans mortem spiritualem in anima; illud verò quod eam relinquit in subjecto, *veniale* appellatur, quia non excludit principium veniæ, sed relinquit in subjecto aliquid, per quod eam potest obtinere. Hanc differentiam tangit D. Augustinus serm. 5. de verbis Domini, ubi sic ait: *Sicut anima est vita corporis, sic anima vita Deus. Sicut expirat corpus cùm animam emittit; ita expirat anima cùm Deum amittit. Deus amissus mors animæ: anima emissa, mors corporis.* 25

Secundum discrimen in eo situm est, quòd peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, seu aversionem & deordinationem ab ultimo fine; venialia verò habent deordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem. Quod discrimen oritur ex præcedenti: nam cùm charitas sit quæ convertit seu ordinat hominem in ultimum finem, consequens est ut peccatum quod charitatem excludit, avertat & deordinet ab ultimo fine; illud verò quod eam non expellit, talem aversionem & deordinationem non causet. 26

Ex hoc discrimine sequitur aliud, nempe quòd mortale inordinationem irreparabilem inducat, non tamen veniale. Nam ut discurrit D. Thomas hic art. 1. ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis: unde sicut error circa prima principia est incorrigibilis, seu irreparabilis; ita peccatum quod inducit aversionem ab ultimo fine, reparari nequit per aliquod principium intrinsecum, sed solùm per virtutem divinam: è contrà verò illud quod non importat inordinationem à fine, sed tantùm à mediis, reparari potest per aliquod principium intrinsecum, scilicet per rectam intentionem finis; sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principij. 27

Ex quo oritur quartum discrimen, consistens in eo, quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ; veniale autem pœnam solùm temporalem meretur. Ut enim idem sanctus Doctor quæst. præcedenti, artic. 3. & 6. ratiocinatur: peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quòd pervertit ordinem divinæ justitiæ: unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantùm est de se irreparabilem, subindeque æternam, importat; illud verò meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab 28

intrin-

Digitized by Google

intrinseco reparabilem, proindeque de se transitoriam & temporalem.

29 Ultima differentia, quam assignat D. Thomas hic art. 1 ad 1. & 2.2. qu. 105. art. 1. consistit in eo, quòd peccatum mortale simpliciter est contra legem, & veniale præter legem, seu contra legem secundùm quid. Ut autè verificetur aliquem actũ esse contra legem simpliciter, duo requiruntur: primum est, quòd lex cui opponitur, sit de numero illarum quæ simpliciter leges vocantur, eò quòd omnino necessariæ sint ad finem ultimum assequendũ; quæ assecutio est præcipuus & veluti substantialis legis effectus: secundum, quod talis actus simpliciter tendat contra talem legẽ, seu simpliciter illam transgrediatur: nam ly *simpliciter*, positum in ista differentia, afficit tam modum essendi contra legem, quàm legem ipsam, atque adeo ex cujuscunque parte deficiat à ratione culpæ mortalis deficiet. Cæterùm ut verificetur esse contra legem secundùm quid, satis est quòd unum illorum deficiat, atque adeo quòd vel lex non sit simpliciter necessaria ad finis ultimi assecutionem, vel quòd actus non violet simpliciter talem legem, neque simpliciter ei opponatur. Ex primo capite deficiunt à ratione peccati mortalis omnia illa, quæ dicimus venialia ex genere, ut mendacium jocosum, verbum otiosum, superfluus ludus, &c. quia leges, quibus ista prohibentur, non sunt leges simpliciter, & ut ita dicam, subitantiales, eò quòd illarum observatio ad finem ultimum consequendum non sit simpliciter necessaria. Ex secundo verò capite deficiunt à ratione mortalis cætera omnia, quæ vel ob parvitatem materiæ, vel ob defectum plenæ deliberationis, venialia vocamus, ut furtum rei parvæ, & motus contra fidem non plenè deliberatus: quàmvis enim leges, quibus hæc peccata opponuntur, sint leges simpliciter, & simpliciter necessariæ ad finem ultimum consequendum, non tamen simpliciter violantur per talia peccata, neque hæc simpliciter illis contrariantur. Non enim lex justitiæ, quæ prohibet rei alienæ acceptionem, simpliciter violari dicitur per unius pomi vel ovi acceptionem, ob levitatem materiæ. nec si materia sit gravis, per actum non simpliciter liberum: quia sicut leges solis agentibus liberis imponuntur, ita ab ijs solùm violari censentur, qui liberè simpliciter operantur.

30 Hanc ultimam differentiam inter assignatas existimo esse præcipuam, & quasi primariam: tum quia primò & immediatius convenit peccato, cui ex sua communi ratione per se primò convenit esse aliquo modo contra legem; atque adeò esse contra legem simpliciter, vel tantum secundùm quid, primariò & per se illi advenit: sicut quia animal secundùm suam communem & genericam rationem est vivens sensibile, nulla differentia priùs illi advenit, aut magis se habet per se, quàm talis vel talis modus sentiendi. Tum etiam, quia aliquæ ex differentijs assignatis extrinsecæ sunt & à posteriori, seu ex effectibus peccati mortalis & venialis desumptæ: nam hoc quod est expellere vel non expellere gratiam & charitatem, & reatum pœnæ æternæ, vel tantùm temporalis inducere, se habent ut effectus peccati mortalis & venialis, subindeque differentiam constitutivam & distinctivam illorum ad invicem supponunt. Unde sanctus Thomas quæst. 7. de Malo art. 1. dum dixisset, quod peccatum mortale & veniale differunt secundùm reatum; nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, veniale verò temporalem, subdit: *Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis & venialis, non autem constituit ipsam: non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pœna ei debetur, sed potius è converso, quia peccatum est tale, ideò talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantùm ad effectum: nam peccatum mortale privat gratiâ, veniale verò non. Sed neque ista est differentia quam quærimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quòd peccatum est tale, talem effectum habet, & non è converso.*

Advertendum tamen est, quòd si ly *excludere charitatem*, non significet auferre habitum charitatis (quod est peccati mortalis effectus, sicut & privare gratiâ sanctificante) sed significet facere aliquid contrarium charitati Dei vel proximi, ex qua universa lex pendet, ut dicitur Matth. 22. & quæ est finis præcepti, ut testatur Apostolus 1. ad Timotheum 1. differentia illa est essentialis, & à priori, & coincidit cum ultima, quam diximus esse præcipuam. Si autem quæras, quænam peccata contrarientur charitati Dei & proximi?

31 Respondeo cum D. Thoma loco citato, *illa esse per quæ tollitur subjectio & reverentia hominis ad Deum, ut est blasphemia, idololatria, & hujusmodi, & etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium, & hujusmodi.* Unde idem S. Doctor in 2. dist. 42. qu. 1. art. 4. sic ait: *Quando aliquis peccat in his, sine quibus rectè servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, & fœdus humanæ societatis, tunc est peccatum mortale ex genere..., sicut patet quòd non potest homo debitè Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, & hujusmodi. Similiter etiam societas humana vitæ servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est; & ideò furtum, & alia species injustitiæ, sunt peccata mortalia ex genere: & similiter est in omnibus alijs. Ea verò, sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quàmvis etiam de se sit actus sit; sicut superfluus ludus, & aliquid hujusmodi: & talia dicuntur venialia ex genere.*

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

32 EX dictis de differentia inter mortale & veniale facilè colligi possunt cætera, quæ docet D. Thomas qu. 88. Ex his enim inferes primò, malitiam peccati mortalis & malitiam venialis essentialiter & specie inter se differre; subindeque divisionem peccati in mortale & veniale esse essentialem, si illa considerentur in ratione peccati, seu mali moralis formaliter. Patet hoc corollarium ex dictis: Nam, ut suprà ostendimus, inordinatio & malitia peccati mortalis pertingit usque ad finem, & ipsum destruit; inordinatio verò seu malitia peccati venialis, non pertingit usque ad finem, sed sistit in ipsis medijs, quæ peccans non refert actualiter ad finem, sed duntaxat habitualiter, ut infrà dicemus: Atqui inordinatio & malitia pertingens ad finem, essentialiter & specie differt ab illa quæ sistit in medijs, & quæ usque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis essentialiter & specie differt à malitia peccati venialis.

Digitized by Google

33 Confirmatur : Eo ipso quòd malitia mortalis deordinet voluntatem usque ad finem ultimum, destruendo ipsum finem, malitia autem venialis solùm retardet à finis consecutione, ita se habent sicut finis & id quod est ad finem, & sicut dispositio & forma ad quam disponit : Sed quod est ad finem distinguitur essentialiter à fine, & dispositio a sua forma: Ergo & malitia peccati venialis à malitia peccati mortalis. Unde D. Thomas hìc art. 6. ait, quòd cùm peccatum, quod ex genere suo esset mortale, sit veniale propter imperfectionem deliberationis aut consensûs, *solvitur species*, atque adeò non manet illa species malitiæ, quæ in contensu plenè deliberato, sed alia diversa resultat. Et art. 5. sic habet: *Circumstantia non potest de veniali facere mortale, manens circumstantia, sed solùm tunc quando transfert in aliam speciem, & fit quodammodo differentia specifica moralis actûs.* Si autem malitia peccati mortalis accidentaliter solùm differret à malitia peccati venialis, non requireretur necessariò mutatio aut dissolutio speciei, ut unum in alterum transiret, sed sufficeret mutatio quoad aliqua accidentia, quæ sunt extra speciem: Ergo &c.

34 Dices : Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specificè non differunt : Sed objecta peccati mortalis & peccati venialis interdum non differunt specie, ut patet in objecto furti; nam ejusdem speciei est res aliena, sive sit in parva, sive in magna quantitate : Ergo peccatum mortale & veniale sunt ejusdem speciei in ratione peccati.

35 Confirmatur : Magis & minus non diversificant speciem : Sed peccatum mortale & veniale differunt solùm penes magis & minus, ut patet in furto gravi & levi : Ergo non differunt specie. Unde S. Thomas suprà qu. 72. art. 5. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum.

36 Confirmatur amplius : Non magis differt actus elicitus cum plena cognitione ab actu elicito cum semiplena, quàm amor elicitus cum cognitione clarissima & perfectissima, qualis est amor Dei in patria, ab amore elicito cum cognitione obscura & imperfecta, qualis est amor viæ: Sed isti duo actus non differunt essentialiter, sed solùm penes majorem vel minorem perfectionem intra eandem speciem : Ergo nec peccatum veniale ex defectu perfectæ cognitionis & deliberationis, specie differt à peccatò mortali circa idem objectum, cum plena & perfecta deliberatione commisso.

37 Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem : Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specie non differunt, formaliter & in esse objecti, concedo Majorem : materialiter tantùm & in esse rei, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem : Objecta peccati mortalis & venialis interdum non differunt specie, materialiter & in esse entis, concedo Minorem : formaliter & in esse objecti, nego Minorem : nam in hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad ultimum finem, quæ est diversæ rationis & speciei in objecto mortaliter & venialiter tantùm peccaminoso, cùm primum dicat improportionem aversivam & destructivam ipsius finis, non verò alterum; quæ diversa improportio constituit objecta formaliter diversa in ratione objectorum, & refundit in actus ad illa terminatos distinctionem essentialem in ratione peccati seu mali moralis.

38 Ad primam confirmationem dicendum cum D. Thoma quæst. 7. de Malo art. 1. ad 19. *quòd magis & minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem.* Et ita est in proposito : nam in objecto furti gravis, magnum deordinat voluntatem usque ad finem ultimum; in objecto verò furti levis, parvum solùm deordinat circa talem finem : unde ratione hujus duplicis inordinationis, quam magna & parva quantitas in objecto causant, magnum & parvum constituunt peccata specie diversa. Quare cùm idem S. Doctor suprà qu. 18. art. 11. agens de circumstantijs quæ non mutant speciem, ait quòd *tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati*, loquitur de magno & parvo, præcisè ut talia sunt, seu quæ nullam aliam involvunt differentiam, nisi penes magis & minus sub eodem modo oppositionis ad rationem (quo pacto se habent furtum majus & furtum minus, quando vel utrumque est intra quantitatem sufficientem ad culpam mortalem, vel utrumque non excedi quantitatem culpæ venialis) non verò loquitur de magno & parvo quæ alia involvunt discrimina, & diversas inordinationes circa ultimum finem inducunt. Quando verò artic. 5. qu. 72. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum, loquitur de differentia venialis & mortalis, quæ sumitur à reatu pœnæ; hæc enim cùm non sit primaria & essentialis, sed secundaria tantùm & accidentalis, diversitatem specificam peccatorum constituere nequit. Non negat tamen peccatum mortale & veniale essentialiter & specificè inter se differre in ratione peccati seu mali moralis, penes aliam differentiam quam assignavimus, nempe penes hoc quòd unum avertat & deordinet ab ultimo fine, non verò aliud, subindeque unum sit simpliciter contra legem, aliud verò præter legem, seu contra legem secundùm quid, ut anteà expositum.

39 Ad secundam confirmationem nego Majorem : Quia cognitio plena, sive sit clara, sive obscura, potest applicare objectum sub eadem formali ratione : eadem enim bonitas formalissimè, quæ in patria clarè cognoscitur per visionem beatificam, cognoscitur in via obscurè per fidem. At verò cognitio semiplena & imperfecta nequit applicare eandem rationem formalem objectivam, quam plena & perfecta applicat; hæc enim potest applicare & proponere rationem finis ultimi, & aversionem ab illo, ad quam illa non potest pertingere.

40 Inferes secundò cum Divo Thoma hic articulo 1. ad 1. Divisionem peccati in mortale & veniale non esse univocam, sed analogam. Ratio est, quia divisio illa est analoga, in qua divisum inæqualiter participatur à membris dividentibus : Sed ratio peccati, quæ est divisum in tali divisione, inæqualiter convenit peccato mortali & veniali : Ergo divisio illa est analoga. Major communiter supponitur : Minor verò suadetur. Ratio peccati ut sic consistit in hoc quòd est esse contra legem, seu tendere in objectum ut difforme legi : Sed esse contra legem, seu tendere in objectum ut difforme legi, peccatis mortalibus convenit simpliciter, venialibus autem solùm secundùm quid, ut in ultimo discrimine peccati mortalis à veniali expositum :

Ergo

Digitized by Google

Ergo ratio peccati, mortali & veniali inæqualiter convenit.

Addo quod malitia aversiva à fine, & malitia quæ solùm ponit inordinationem in mediis, valde inæquales sunt; sicut ipse finis, & ea quæ sunt ad finem, valde sunt inæqualia: Sed malitia peccati mortalis deordinat & avertit ab ultimo fine; malitia autem venialis solùm ponit inordinationem in mediis, ut ex suprà dictis patet: Ergo, &c.

41 Dices: In omnibus quæ analogicè dicuntur, ratio nominis nulli competit nisi per attributionem ad unum, quod per prius & simpliciter dicitur tale: Sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad mortale; quia si non esset aliquod peccatum mortale, nihilominus posset dari veniale: Ergo ratio peccati non convenit illis analogicè.

42 Respondeo ex Cajetano hîc art. 2. concessâ Majori, negando Minorem: Nam sicut omnis morbus dicitur infirmitas in ordine ad privationem vitæ, quæ est infirmitas mortalis, & simpliciter; ita omne peccatum dicitur peccatum in ordine ad peccatum quod privat finem, qui est principium vitæ moralis. Unde ad probationem in contrarium dicendum cum eodem Cardinali, quòd licèt peccatum veniale possit esse in hoc vel illo fine mortali, simpliciter tamen non potest esse absque mortali; sicut neque infirmitas curabilis absque incurabili, qualis est mortalis. Addit peccatum mortale esse contra legem Dei simpliciter; peccatum autem veniale solùm esse contra illam secundùm quid, ut antea declaravimus: esse autem contra legem Dei secundùm quid, non potest intelligi, non præintellecto esse contra legem Dei absolutè & simpliciter, sicut neque album secundùm quid, sine albo simpliciter.

43 Inferes tertiò, peccatum veniale disponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita posse aggravari, ut transeat in mortale; neque ex multis venialibus posse fieri unquam unum mortale. Ita D. Thomas hic art. 3. 4. & 5.

Probatur breviter hoc corollarium, quantùm ad singulas partes. Et in primis quòd peccatum veniale disponat ad mortale, patet: quia homo negligendo venialia, paulatim & sensim affuescit contemptui & transgressioni legis, quò fit ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud, *Qui spernit modica, paulatim decidet.* Unde elegantèr Cassianus collat. 6. cap. 17. mentis incuriam comparavit tecto domûs neglecto. *Nam per hanc* (inquit) *primò quidem velut minutissima quædam penetrant animam stillicidia passionum, quæ si velut parva & levia negligantur, corrumpunt tigna virtutum, quibus destructis, in animam tandem diluunt imbres largissimi vitiorum.* Quò sapiens Eccli. 10. procul dubio respexit, dum dixit: *In pigritiis humiliabitur contignatio, & in infirmitate manuum perstillabit domus.* Hinc Chrysostomus Cassiani magister homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum majori solicitudine aliquo modo cavendum esse à venialibus, quàm à mortalibus. *Solet mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto studio magna videri peccata esse vitanda, quàm parva & viliora: illa enim ut aversemur, ipsa peccati natura efficit; hæc autem ipsa re, quia parva sunt, desides reddunt, & dum contemnuntur, non potest ad expulsionem eorum animus generosè insurgere: unde citò ex parvis magna fiunt, negligentiâ nostrâ.*

44 Quòd verò peccatum veniale nunquam possit ita augeri & aggravari, ut transeat in mortale, non minùs evidens est. Nam ea quæ sunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam speciem augeantur, nunquam possunt pertingere ad ea quæ sunt ordinis superioris: Sed malitia peccati venialis est inferioris ordinis, & diversæ speciei à malitia mortalis; cùm ista sit aversiva ab ultimo fine, & destructiva illius: non verò illa ut ex suprà dictis patet: Ergo peccatum veniale nunquam potest transire in mortale.

Ex quo probata manet tertia pars corollarii: 45 nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non possunt avertere ab ultimo fine, nec reatum pœnæ inducere: Ergo non possunt facere unum mortale per integritatem; sicut nec ex multis punctis simul junctis potest linea consurgere. Unde quando Augustinus tract. 12. in Joan. ait *Minuta plura peccata, si negligantur, occidunt*, solùm intendit, quòd illa occidunt dispositivè, disponendo scilicet ad mortale; non verò formaliter, privando animam gratiâ & charitate, ut explicat S. Thomas hîc art. 4. ad 1.

Dices primò: Dispositio potest fieri habitus: 46 Ergo si peccatum veniale disponat ad mortale, poterit fieri mortale.

Respondeo cum D. Thoma ibidem in solut. ad 4. *Quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus: sed veniale peccatum est dispositio alterius generis; sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.*

Dices secundò: Plura furta levia multiplicata, 47 constituunt tandem unum peccatum mortale: Ergo ex multis venialibus unum mortale potest fieri.

Respondeo negando Antecedens: Nam quando aliquis committit plura furta levia, ex illis simul junctis & collectis unum peccatum mortale non resultat; sed ultimum furtum, quo pervenitur ad magnam materiæ quantitatem, est peccatum mortale: quia licèt tale furtum sit rei secundùm se leve, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus mortaliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnum infert proximo; ut explicant Casuistæ circa septimum Decalogi præceptum, & in materia de restitutione.

ARTICULUS II.

An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura constituat?

NEgat Adrianus quodlib. 7. art. 3. affirmant cæteri omnes Theologi tam domestici quàm extranei. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter, peccatorem per peccatum mortale ultimum finem in creatura constituere; si non expressè & formaliter, virtualiter saltem & interpretativè.

Probatur primò ex Scriptura: nam ad Philip. 3. de gulosis dicitur: *Quorum Deus venter est:* 48

quia, ut ibidem lect. 3. ait S. Thomas, *Proprium Dei est, ut sit primum principium & finis ultimus; unde qui pro fide habet aliquid, illud est Deus ejus.* Quare olim quidam epulo ab amico interrogatus, cui tot oves & vitulos, quos in ejus armento videbat, immolaret? respondit: *Hunc ventri Deorum maximo.* Item ad Ephes. 5. avaritia, *Idolorum servitus* appellatur: quia ut idem S. Doctor lect. 3. observat: *Idololatria est quando honor soli Deo debitus impenditur creaturæ: Deo autem duplex honor debetur, scilicet ut in eo finem nostrum constituamus, & ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus: ergo qui hæc in creaturis ponit, reus est idololatriæ. Hoc autem facit avarus, qui finem suum in re creata ponit, & etiam totam suam fiduciam.* Unde Chrysostomus homil. 18. in epist. ad Ephes. *Qui inanimato* (inquit) *serviunt auro, clarum est ejusmodi idolorum esse cultores.* Hinc Hebræi vitulum aureum adoraverunt, & Judas triginta argenteos, quos à principibus sacerdotum in pretium sanguinis Christi acceperat, projecit in templum, non in sterquilinium: *quia* (ut ait Ambrosius) *talibus dis suum templum devoverat.* Denique Hieronymus exponens hunc versum Psalmi 80. *Non erit in te Deus recens, &c.* hæc scribit: *Quot vitia habemus, tot recentes habemus Deos.* Cui consonat illud Poëtæ Christiani:

Lurconi venter Deus est, & nummus avaro:
Et cui sunt Veneris gaudia prima, Venus.
Huic honor, & vero Deus est pro numine fama,
Quem fama extimulat non satianda fames.
Qui nimio Christus studii vilescit amore,
An non is studium numinis instar habet?

Hinc Tertullianus in libro de Idol. cap. 3. infert *quod extra templum & sine idolo agi potest idololatria: nec refert quale sit idolum, ex qua materia, qua effigie, &c.* Et cap. 6. his verbis increpat peccatorem: *Potes linguâ negasse quod manu confiteris? verbo destruere quod facto struis? Unum Deum prædicare, qui tantos efficis? Verum Deum profiteri, qui falsos facis? .... Colis non spiritu vilissimi nidoris alicujus, sed tuo proprio; nec animâ pecudis impensâ, sed animâ tuâ. Illis ingenium immolas, illis sudorem tuum libas, illis prudentiam tuam accendis. Plures illis quàm sacerdos, cùm per te habeant sacerdotem.*

49 Probatur secundò conclusio ex Augustino, qui lib. 83. quæstionum qu. 30. totam perversitatem humanæ vitæ collocat in hoc quod homo fruatur utendis, & utatur fruendis: At ex eodem S. Doctore lib. 10. de civit. cap. 10. & lib. 1. de doctrina Christian. cap. 4. & 5. frui non est aliud quàm alicui tanquam ultimo fini adhærere: Ergo qui peccat, & aliquam creaturam inordinatè & contra Dei præceptum diligit, tali creaturæ, ut fini ultimo adhæret.

50 Probatur tertiò conclusio ratione, quam insinuat S. Thomas quæst. 20. de verit. art. 2. Omnis qui mortaliter peccat, diligit plus appretiativè creaturam quàm Deum; siquidem ejus voluntatem & præceptum propter illam contemnit: Unde Joan. 12. dicitur: *Dilexerunt gloriam hominum plusquam Dei*: Et Matth. 10. *Qui amat patrem & matrem suam plusquam me, non est me dignus*: Item Chrysologus de avaritia loquens, ait: *Statera ejus iniquissima est, plus enim in ea ponderat obolus, quàm Deus; plus nummus, quàm anima*: Sed finis est id quod maximè diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, à Deo avertitur, & ad creaturam tanquam ad ultimum finem convertitur. Unde Jeremiæ 2. Deus de peccatoribus conqueritur, dicens: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas, &c.* Quibus verbis aversio a Deo, & conversio ad creaturam, quæ in peccato mortali includuntur, fontis & æquæ similitudine aptissimè declarantur: nam sicut aqua appetitur, ut satiet & sitim extinguat, sic bonum commutabile creaturæ amatur à peccatoribus, ut satiativum sui appetitûs, quod est proprium ultimi finis: Deus autem omnium bonorum fons & origo, qui solus potest creaturæ rationali appetitum perfectè satiare, & animæ nostræ sitim extinguere, ab illis deseritur & contemnitur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 51
Quamvis mortaliter peccans, directè & formaliter non intendat amittere amicitiam Dei, aut privari beatitudine, vel averti a Deo ut ab ultimo fine, & converti ad creaturam, benetamen virtualiter & interpretativè; quia ita se gerit, ac si vellet ea omnia: in primis enim cùm graves offensæ dissolvant amicitias, qui Deum graviter offendit, verè vult eum non habere amicum, & qui contemnit & rejicit media ad consecutionem ultimi finis necessaria (qualia sunt Dei præcepta, juxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*) virtualiter & interpretativè non vult ipsum adipisci: item qui vult aliquid oppositum Deo, ut dilecto amore amicitiæ, plus appretiativè diligit illum quàm Deum, subindeque virtualiter & interpretativè vult à Deo averti, & converti ad creaturam: Atqui peccatum mortale est gravis offensa Dei, habens proinde oppositionem cum ejus amicitia & dilectione, ejusque vitatio est medium necessarium ad consequendam beatitudinem: item qui mortaliter peccat, vult aliquid oppositum Deo ut dilecto amore amicitiæ: Ergo virtualiter saltem & interpretativè vult ab ejus amicitia discedere, & ab ipso ut abultimo fine averti, & converti ad creaturam: & si non verbis, saltem factis, dicit illud Lucæ 19. *Nolumus hunc regnare super nos*: id est nolo habere Deum pro ultimo fine, nec curo de ejus amicitia & fruitione.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò: Qui peccant mortaliter ex zelo ordinario, aut ex ignorantia vincibili, non diligunt plus appretiativè creaturam, quam Deum, cùm illi tunc arbitrentur obsequium se præstare Deo, ut dicitur Joan. 16. unde Chrysologus serm. 157. ait de S. Paulo: *Per zelum legis impugnabat legem, & in Deum Dei amore peccabat*: Ergo falsum est quod per quodcumque peccatum mortale homo avertatur a Deo ut ultimo fine, & convertatur ad creaturam. 52

Respondeo negando Antecedens: nam peccatum ex imprudenti zelo non provenit ex Dei dilectione, sed ex ordinato amore sui, & rei quæ agitur; ex hoc enim provenit, quod ille qui peccat ex tali zelo, negligit disquirere veram voluntatem Dei, & ita virtualiter saltem in suo affectu præfert creaturam Deo. Idem dicendum de eo qui peccat ex ignorantia vincibili: quamvis enim cognitâ veritate fortè non peccaret, dum tamen 53

Digitized by Google

tamen quantùm poteſt non curat ignorantiam depellere, non movetur ex verò deſiderio placendi Deo, ſed ex amore alicujus creaturæ, ex cujus appetitu & occaſione negligit inquirere ea quæ tenetur ſcire; unde illam habet pro fine proximo, pro ultimo autem bonum proprium & privatum, ex quo tanquam ex prima radice amor inordinatus talis creaturæ pullulat, ut patebit ex infrà dicendis. A

54 Objicies ſecundo: Si peccans mortaliter, ultimum finem in bono creato conſtitueret, maximè in eo quod eſt objectum peccati; illud enim eſt quod appretiativè diligitur pluſquam Deus: Sed tale objectum non poteſt eſſe finis ultimus peccantis: Ergo &c. Minor probatur: Primò quia de ratione ultimi finis eſt quod ſuper omnia diligatur, ſubindeque non referatur ad aliud: At qui peccans mortaliter, non ſemper diligit ſuper omnia creaturam illam propter quam peccat, ſed eam refert ad aliam; ut patet in eo qui furatur ut fornicetur, nam rem alienam quam tollit, ut medium ad fornicandum appetit: Ergo, &c. Secundò, ſi peccans mortaliter conſtitueret ultimum finem in objecto peccati, homo poſſet ſimul habere plures ultimos fines; cùm poſſit plura peccata habentia diverſa objecta diſparata committere: Sed hoc implicat contradictionem, ut in tractatu de ultimo fine diſp. 1. art. 6. fuſè oſtendimus: Ergo & illud. B

55 Quidam Recentiores ut ab hoc argumento ſe expediant, concedunt quidem eum qui peccat mortaliter, habere creaturam quæ eſt objectum peccati pro ultimo fine; dicunt tamen hanc non eſſe finem ultimum poſitivè (quem ipſi vocant *finem operantis*) quia non refert omnia in creaturam tanquam in optimum, ſed negativè, (quem *finem operis* appellant) quia creaturam non refert in alium finem. Cùm enim (inquiunt) duo ſint de ratione finis ultimi, nempè quod ad alium non ordinetur, & quod cætera ordinentur ad ipſum, illa res quæ ſolùm participat primum, rectè dici poteſt *finis ultimus negativè*; ea verò cui utrumque convenit, *finis ultimus poſitivè* appellari poteſt. Unde dicunt nullum eſſe inconveniens, quod voluntas habeat ſimul plures ultimos fines negativè; cùm de ratione hujus finis non ſit quod totaliter ſatiet appetitum, & omnia referantur ad ipſum, ſed ſolùm quod non ordinetur ad ulteriorem finem. C D

Sed hæc ſolutio falsò ſupponit quod peccans mortaliter conſtituat finem ultimum negativè in creatura propter quam peccat, ſeu quæ eſt objectum peccati, eò quòd illam non referat ad ulteriorem finem: nam, ut infrà oſtendemus, ſemper peccator ordinat talem creaturam in ulteriorem finem, nimirum ad bonum proprium & privatum, quod in ſingulis peccatis formaliter, aut virtualiter ſaltem intendit. Unde habet tale bonum pro fine ultimo poſitivè, ut conſtabit ex infrà dicendis. E

56 Confirmatur: Nihil omnino operatur homo cum advertentia & deliberatione, quod actualiter, aut ſaltem virtualiter, non ordinet ad ultimum finem ſimpliciter, ut in tractatu de fine ultimo diſp. 1. art. 7. oſtenſum eſt: Sed ille qui mortaliter peccat, non ordinat ſuum actum in Deum ut finem ultimum ſimpliciter, ut patet; Ergo illum ordinat in aliquam creaturam ut in ultimum finem ſimpliciter, ſubindeque illam habet pro ultimo fine, non ſolùm negativè, ſed etiam poſitivè.

Reſpondent ſecundò alii cum Suare hic diſp. 3. num. 11. peccatorem non conſtituere ultimum finem in objecto cujuslibet peccati mortalis, expreſsè & formaliter, ſed virtualiter & interpretativè: quia cùm propter illud Deum verum finem ultimum deſerat, eo ipſo convincitur ultimum finem ibi conſtituere. Quamvis autem expreſsè & formaliter voluntas nequeat plures fines ultimos appetere, non repugnat tamen (ait ille) quod eos appetat interpretativè.

Sed contra primò: Non ſtat volitio alicujus interpretativa, cum oppoſita volitione formali, imò fundamentum ad aliquem actum interpretandum, eſt privatio actûs oppoſiti: ſed ille qui furatur v.g. apprehendit multoties expreſsè & formaliter objectum furti tanquam bonum partiale & inadæquatum, & ſub hac ratione illud appetit, ut patet in eo qui furatur ad fornicandum: Ergo nequit interpretativè appetere tale objectum, ut bonum adæquatum & plenè ſatiativum, ſubindeque nec ut ultimum finem ſimpliciter. 57

Deinde quod formaliter aut virtualiter appetitur propter aliud, non appetitur ut finis ultimus, etiam interpretativè, quoniam hujuſmodi finis, ſi ſemel diligitur tanquam omnino ultimus, omnem relationem ad alium debet excludere: At ſæpè peccator formaliter propter aliud appetit objectum circa quod peccat, ut cùm appetit homicidium propter furtum, aut furtum propter mœchiam: Ergo tunc non appetit tale objectum ut finem ultimum, etiam interpretativè. Unde 58

Tertiò reſpondent alii, ultimum finem peccatoris non eſſe objectum particulare cujuslibet peccati, ſed bonum inordinatum ut ſic, & prout ab hoc vel illo bono inordinato abſtrahit, per quod evitatur quod peccator habeat ſimul plures fines ultimos ſimpliciter. 59

Sed neque hæc ſolutio ſatisfacit: Nam de ratione ultimi finis eſt quod omnia ad ipſum referantur, ſeu propter ipſum appetantur, & ipſe ad ulteriorem finem non ordinetur: Sed peccator interdum appetit plura quæ non refert ad bonum inordinatum, ut cùm tribuit eleemoſynam propter bonum miſericordiæ, vel cùm appetit fruitionem Dei per actum ſpei informis; multoties etiam infert bonum inordinatum ad alium finem ulteriorem, ſecundùm ſe non inordinatum, ut dum furatur ad dandam eleemoſynam, vel ad ſuſtentandum patrem: Ergo bonum inordinatum ut ſic non eſt ultimus finis peccatoris. 60

Ad objectionem ergo, quam Cajetanus *argumentum Novitorum* appellat, in forma reſpondeo, negando ſequelam Majoris: nam creatura in qua mortaliter peccans finem ultimum conſtituit, non eſt illa quæ eſt objectum peccati mortalis, (hæc enim eſt tantùm finis proximus & intermedius) neque bonum inordinatum ut ſic; ſed bonum proprium & privatum, non præcisè ſecundùm ſe conſideratum, ſed ut connotans privationem gratiæ & charitatis. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ cum Cajetano ſuprà quæſt. 1. art. 5. ubi hæc ſcribit: *Peccator nec in gulæ, nec in injuſtitiæ apparenti bono, ſeorſim conſtituit ultimum finem; cujus ſignum eſt, quia neutrum ſibi ſufficit, ſed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur, referuntur ad unum communem finem, qui*

eſt

eſt ſimpliciter ultimus ſibi, ſcilicet ipſemet ; quoniam A *ipſa appetit ut conſerentia ad bonum proprium , ita quod hujuſmodi bona non appetuntur , ut fines ultimi ſimpliciter, ſed ut fines ultimi partiales, ut ſcilicet partes boni propriq , quod eſt ſimpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali.* Quam doctrinam deſumpſit ex S. Thoma in 2. diſt. 42. quæſt. 2. art. 5. ubi ait : *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe bonus, propter quem alia quærit : & idò ſi radix peccati accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit una ; ſi autem ſumatur ex parte eorum quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt plures.* Ubi S. Doctor aſſerendo ultimum finem peccantis mortaliter eſſe ipſum peccatorem , aperit & indicat primam radicem unde petitur unitas finis ultimi in peccato ; illa enim ſumitur ex habitudine B quam omnia particularia bona, quæ poteſt peccator ut talis appetere , dicunt ad ſuppoſitum naturæ appetentis, tanquam ad finem *Cui* perficiendum. Unde peccator non ſolùm eſt finis *Cui* actus peccaminoſi , ſed etiam pertinet ad finem *Cujus gratiâ*, non quidem formaliter & in recto, ſed connotative & in obliquo, quatenus ſcilicet eſt id penes quod menſuratur bonum proprium & privatum ipſius, quod ut diximus, eſt ejus finis ultimus ſimpliciter.

62 Ratio etiam huic ſolutioni & doctrinæ ſuffragatur : Illud enim eſt finis ultimus peccatoris, propter quod , & ſub cujus ratione appetit omnia bona particularia quæ proſequitur. Sed quid- C quid peccator appetit , etiam cùm Deum videtur appetere, appetit ſibi ipſi , & ſuò ratione boni proprii & privati, & in hoc vult ſuum appetitum expleri & ſatiari : Ergo bonum proprium & privatum eſt finis ultimus ipſius peccatoris ; ſicut bonum Dei eſt finis ultimus juſti , quia totum quod juſtus vult per charitatem, etiam cum amat ſeipſum , vult Deo , & ſuo ratione boni ipſius. Quod ut magis percipiatur,

63 Advertendum eſt , quod cùm omnis amor ſit quædam inclinatio fundata in aliqua natura , & in ipſa ut ita dicam radicata , ac veluti quoddam pondus naturæ, juxta illud Auguſtini : *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*, ſemper D tendit in bonum ipſi naturæ conjunctum, & conveniens ; aliàs non correſponderet ſuo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter ſe proportionem haberent. Unde cùm charitas radicetur in gratia ſanctificante, quæ eſt divinæ naturæ participatio , & ut ſic loquar, quædam natura deifica , ſemper inclinat juſtum in bonum ipſius Dei , & omnes ejus effectus bono divino ſubjicit & ſubordinat ; & propterea Paulus dicit, *Charitas non quærit quæ ſua ſunt.* Econtra verò *philautia*, ſeu inordinatus amor ſui, qui charitati opponitur , cùm dimanet à natura corrupta & vitiata , & in ea radicetur, ſemper tendit & inclinat peccatorem in bonum pro- E prium, & privatum , juxta illud eiuſdem Apoſtoli, *Omnes quæ ſua ſunt quærunt.* Quare Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos ſeu peccatores vocat *philautos*, ſeu amatores ſui , & ibidem ait quod *Pravus ſui gratiâ cuncta agit, & tantò magis, quantò pravior.* Et Apoſtolus 2. ad Timoth. 3. ut ſignificet quod tempore Antichriſti homines omni genere peccatorum erunt inquinati , ait : *Erunt homines ſeipſos amantes.* Item Auguſtinus 14. de civit. cap. 28. docet quod ſicut amor Dei, uſque ad contemptum ſui , ædificat civitatem Jeruſalem, ſeu Juſtorum; ſic amor ſui , uſque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis ſeu peccati. Denique S. Thomas hic quæſt. 77. art. 4. docet amorem ſui eſſe principium omnis peccati, & omnia vitia ex illo tanquam ex prima radice pullulare. Quod etiam tradit quæſt. 8. de malo art. 1. ad 19. dicens: *Amare eſt velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit ſibi quæcumque bona , videtur amare ſeipſum : & ideo amor ſui ipſius non ponitur ſeorſum vel radix peccati , vel etiam vitium capitale , quia omnes radices & capita vitiorum includunt inordinatum ſui amorem.* Ex qua doctrina manifeſtè patet , ultimum finem peccantis mortaliter, eſſe bonum proprium & privatum , non præcisè & ſecundùm ſe conſideratum, ſed ut connotans privationem gratiæ : nam ultimus finis peccantis mortaliter eſt irreferibilis in Deum, & ipſi oppoſitus ; bonum autem proprium ſecundum ſe non importat talem oppoſitionem & irreferibilitatem , ſed abſtrahit à relatione vel exclusione relationis in finem ſupernaturalem : connotando tamen gratiæ privationem , quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipſi oppoſitum.

Ex quo intelliges, quod etſi omnes actus pec- 64
catoris ſiſtant in bono proprio , non tamen per omnes in ipſo conſtituit ultimum finem , ſed per illos duntaxat qui in eo ſiſtunt privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam bonum proprium poterat quantùm eſt ex ſe ad bonum ſupernaturale referri : nam cùm de ratione finis ultimi ſimpliciter ſit excludere relationem ad aliud, & non tantùm ab ea præſcindere, per illos duntaxat actus abſolutè dicendum eſt conſtitui finem ultimum in aliquo bono, qui excludunt talem relationem; & hujuſmodi ſunt peccata mortalia : alii verò actus, ſive honeſti, ſive venialiter peccaminoſi, qui in bono proprio ſiſtunt duntaxat præcisivè, non dicuntur proprie conſtituere in illo finem ultimum ; quia quod ibi ſiſtant, reſpiciantque tale bonum ut abſolutè ultimum, non convenit illis per ſe, ſed ratione connotati, ſcilicet privationis gratiæ , quæ ſolum per actus mortaliter peccaminoſos inducitur. Per quod ſoluta manet inſtantia, quæ contra præcedentem doctrinam fieri ſolet.

Ex hoc etiam inferes , omnes actus exiſtentis 65
in peccato mortali , non eſſe malos & peccaminoſos, ſed aliquos eſſe honeſtos & moraliter bonos, ſicut colere parentes, ſubvenire egenis, diligere amicos , &c. Nam licet omnes illi actus in peccatore ſiſtant in bono proprio , & nullus ad ſupernaturalem ordinem tranſeat, non tamen ſiſtunt in tali bono privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem ſupernaturalem, ſed præcisivè tantùm, non excludendo talem relationem, ſed ab ea præſcindendo; & quamvis terminentur ad bonum aliàs irreferibile, non tamen formaliter ut irreferibile, ex quo proinde nullam deformitatem contrahunt.

Nec refert ſi objicias: Omnis actus per quem 66
diligitur aliquid pluſquam Deus , eſt peccaminoſus: Sed ſi peccator referret omnes ſuos actus in bonum proprium tanquam in finem ultimum, per omnes diligeret hujuſmodi bonum pluſquam Deum : Ergo omnes eſſent peccaminoſi & moraliter mali. Reſpondetur enim, quod omnis ſolùm ille actus eſt peccaminoſus , per quem

pro-

Digitized by Google

proprium bonum diligitur contrariè pluſquam Deus; cujuſmodi ſunt illi qui ex propria ratione habent excludere à ſubjecto gratiam & charitatem, ac ſiſtunt in bono proprio privativè: alii verò, qui quantùm eſt ex ſe gratiam non excludunt, quamvis terminentur ad aliquid dilectum pluſquam Deum negativè, eò quòd in illo ſiſtant, non verò in Deo, non ſunt tamen peccaminoſi, quia non excludunt quantùm eſt de ſe majorem Dei dilectionem, ſed ab ea præſcindunt, nec ſiſtunt in bono proprio privativè, ſed tantum præcisivè, ut dictum eſt.

§. III.

Solvuntur quædam inſtantiæ.

COntra principalem ſolutionem, quâ diximus bonum proprium & privatum, ut connotans privationem gratiæ & charitatis, eſſe finem ultimum peccantis moraliter, quædam poſſunt fieri inſtantiæ, quas breviter hic proponemus ac diluemus.

67 In primis objici poteſt, quod peccator, qui diligit amicum amore amicitiæ, ipſum non diligit ſub ratione boni proprii; aliàs eum non diligeret amore amicitiæ, ſed concupiſcentiæ: Ergo non refert omnia quæ agit in bonum proprium tanquam in ultimum finem.

Secundò: Finis ultimus peccatoris debet opponi fini ſupernaturali qui eſt Deus, & excludere relationem ad illum: Atqui bonum proprium in tota ſua latitudine id non habet, ſed tantùm bonum inordinatum ut ſic: Ergo non illud, ſed iſtud eſt finis ultimus peccatoris.

Tertiò: Ultimus finis peccatoris debet aliquid ſuperaddere ultimo fini in communi, per quod peccator à juſtis diſcernatur: Si bonum proprium nihil videtur addere ſuprà rationem ultimi finis in communi, per quod peccator diſcernatur à juſto: Ergo. &c. Major patet. Minor probatur. Bonum proprium in tota ſua latitudine non habet majorem determinationem, quàm bonum ſatiativum proprii appetitus: Sed bonum ſatiativum proprii appetitus eſt ipſe finis ultimus in communi, in quo conveniunt juſti & peccatores: Ergo bonum proprium nihil ſuperaddit ultimo fini in communi, per quod peccator à juſtis diſcernatur.

Denique arguitur: Aliter debet aſſignari finis ultimus exiſtentis in mortali peccato, ac exiſtentis in puris naturalibus abſque peccato & gratia: Sed finis ultimus exiſtentis in puris naturalibus eſſet bonum proprium & privatum: Ergo illud non poteſt eſſe finis ultimus peccatoris.

68 Sed hæc levia ſunt, & ex fundamentis ſupra ſtatutis facilè dilui poſſunt. Unde ad primam inſtantiam, nego Antecedens: amicitia enim, niſi ſit charitatis, quæ ex amore Dei ortum habet, ſemper oritur ex amore ſui ipſius, & omne bonum quod appetitur amico, ordinatur ultimatè ad bonum proprium appetentis; propterea enim amicus vult amico bonum, quia eſt aliquid ſui, ſeu potius quia eſt alter ipſe; juxta illud commune effatum, *Amicus, alter ego*. Unde Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 4. ait: *Amicabilia ad alios ex his quæ ſunt ad ſeipſum profecta eſſe videntur*. Et cap. 1. *Amantes amicum* (inquit) *id amant quod ſibi ipſis eſt bonum: vir enim bonus factus amicus, bonum ſit ei cujus jam eſt amicus; uterque igitur & id quod ſibi bonum eſt amat.* Quæ verba ita exponit S. Thomas ibidem lect. 5. *Reſpondet cuidam objectioni tacitæ, dictum eſt enim ſupra, quod unicuique eſt amabile quod eſt ei bonum: contra quod videtur eſſe quod homo amat amicum ipſius gratiâ. Sed ipſe reſpondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod eſt bonum ſibi ipſis: nam quando ille, qui eſt bonum in ſe, eſt factus amicus alicujus, fit etiam bonum amico ſuo, & ſic uterque dum amat amicum, amat quod ſibi bonum eſt, &c.*

Ad ſecundam, conceſſa Majori, nego Minorem: nam licèt bonum proprium abſolutè & ſecundùm ſe non excludat relationem ad Deum, nec ipſi opponatur, benè tamen prout connotat privationem gratiæ & charitatis, quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, ut ex ſupra dictis patet.

Ad tertiam, conceſſa Majori, nego ſimiliter Minorem. Ad cujus probationem, nego Majorem: aliquid enim ſuperaddit bonum proprium, quod non importatur in ratione boni ſatiativi ut ſic, nempe quod ſatiet ut perfectio naturæ aut ſuppoſiti appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipſum appetens ſicut ad finem *Cui*, ita quod proprium ſuppoſitum ſit quaſi regula & menſura talis boni, ut ſupra expoſuimus. Hoc autem ſufficit ad hoc ut bonum proprium conſtituat in peccatore finem ultimum particularem, diſtinctum à fine ultimo juſti: nam quamvis finis ultimus juſti comparetur ad ejus voluntatem ut ſatiativus, nõ tamen per modum perfectivi ipſius appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipſum ut ad finem *Cui*, eique commenſuratum, ſed ut propria perfectio alterius naturæ, ſcilicet divinæ, quam proinde perfectionem appetit & ordinat ad ſuppoſitum in quo eſt talis natura, tanquam ad finem *Cui*: quia in juſto præter propriam naturam reperitur gratia, quæ eſt participatio divinæ naturæ, & charitas, quæ eſt talis naturæ appetitus ſeu inclinatio, quæ inclinat hominem ad bonum proprium illius ſuppoſiti in quo eſt talis natura, ſcilicet Dei, ut ſupra declaravimus.

Ad ultimam dicendum eſt, ultimum finem hominis in puris naturalibus eſſe proprium bonum præcisè ſecundùm ſe, non connotando privationem gratiæ, ſed ſimplicem ejus carentiam & negationem, atque adeò neque includendo, nec poſitivè aut privativè excludendo relationem ad finem ſupernaturalem, ſed omnino præſcindendo ab ea: in quo ſatis diſtinguitur à fine ultimo peccatoris, qui (ut ſuprà oſtendimus) prædictam relationem poſitivè excludit, cùm in obliquo & de connotato gratiæ privationem importet.

ARTICULUS III.

Vtrum peccatum veniale in homine juſto habitualiter referatur in Deum?

CErtum eſt, peccatum veniale, ut tale eſt, in homine juſto, nec actualiter, nec virtualiter poſſe referri in Deum; cùm Deus in genere cauſæ finalis non moveat, nec movere poſſit ad committendum quodcumque peccatum: unde ſolùm difficultas eſt, an poſſit referri in Deum habitualiter, & de facto in illum referatur in homine juſto. 69

Partem negativam tenent plures ex Recentioribus, non valentes concipere quo pacto id quod revera Deo displicet, sicut displicet quodcunque peccatum, & quod ab ipso ut primo principio nequit procedere, possit aliquo modo referri in ipsum tanquam in ultimum finem. Nihilominus

70 Dicendum est, in aliquo vero sensu posse affirmari, peccatum veniale in homine justo, habitualiter referri in Deum. Ita docet S. Thomas variis in locis: nam hic quæst. 88. art. 1. ad 2. ait: *Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actûs humani in gloriam Dei; sed solùm actualem; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum.* Et in solut. ad 3. dicit quod *ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.* Eandem doctrinam tradit 2. 2. quæst. 24. art. 10. ad 2. his verbis: *Quod amatur in peccato veniali* (intellige à justo) *propter Deum amatur habitu, etsi non actu.* Et in 1. dist. 1. quæst. 3. art. unico ad 4. *Quamvis* (inquit) *ille qui peccat venialiter, non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, &c.* Denique quæst. 7. de malo art. 1. ad 4. reddens rationem cur justus peccans venialiter non fruatur creaturâ, nec constituat in ea finem ultimum, sic ait: *Dicendum quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creaturâ; refert enim eam habitualiter in Deum licèt non actu.* Non potest ergo revocari in dubium, nostram conclusionem esse de mente D. Thomæ; unde ut ejus doctrinam à Recentiorum impugnationibus vindicemus, oportet explicare verum ejus sensum, seu declarare in quo modus prædictæ relationis habitualis consistat.

71 Prima explicatio, seu primus dicendi modus est, eatenus peccatum veniale in homine justo referri habitualiter ad Deum, quatenus non destruit habitum charitatis, qui ex natura sua est efficax ad referendum omnia in Deum, etiam peccatum veniale, si esset in ipsum referibile: unde quod de facto illud in Deum non referat, non est ex defectu charitatis, sed ex eo quod tale peccatum est incapax hujus relationis. Ita Cajetanus 2. 2. quæst. 24. art. 10. §. *Ad hoc dicitur*, ubi postquam exposuit, quid sit actu & virtute amare aut intendere, subdit: *Amare autem habitu nec actualem relationem, nec præcedentem intentionem perseverantem ponit, sed solùm habitus concomitantiam & efficaciam quantum est ex parte habitus, importat: ita quod sicut nihil aliud est dicere, amat habitu Deum, quàm dicere, habet habitum quo Deus amari possit; ita nihil aliud est dicere, amatur hoc habitu propter Deum, quàm habere habitum quo propter Deum hoc amari potest. Et per hoc patet, quod non oportet amantem habitu hoc propter Deum, ordinare illud intentione habituali in ipsum, ut prima objectio supponebat: & similiter non oportet hoc esse amabile propter Deum, quia intelligitur amare hoc habitu propter Deum, quantùm est ex parte habitus, hoc est, quantùm est ex efficacia & natura habitus, quem homo in charitate existens habet, amare potest hoc propter Deum, quamvis aliter sit ex parte amabilis, quia non est referibile in Deum: & per hoc cessat secunda objectio.*

72 Doctrinam hanc Cajetani approbant Suarez tract. de ultimo fine disp. 2. sect. 4. num. 2. & Vazquez ibidem disp. 5. cap. 2. ubi de hac Cajetani interpretatione loquens, ait: *Ego quidem existimo doctrinam hanc veram esse, & nihil aliud melius dici posse pro interpretatione D. Thomæ.*

Secunda expositio, seu secundus dicendi modus est Medinæ, Aluaris, & aliorum, qui existimant peccatum veniale in homine justo idcirco referri habitualiter in Deum, quia refertur ad ipsum qui peccat, seu ad proprium ejus bonum, quod in justo per habitum charitatis est habitualiter relatum in Deum. Quæ explicatio displicet Suari, Curieli, & aliis: Quia (inquiunt) ut primum medium referatur in finem, mediante secundo, quod est finis primi, necesse est quod secundum medium, quod est finis primi, quatenus terminat habitudinem primi, ordinetur in finem: At bonum proprium ejus qui peccat venialiter, non refertur, nec potest referri ad Deum, sub ea ratione quâ est terminus peccati venialis, cùm tale peccatum non sit in Deum referibile: Ergo peccatum veniale non potest dici referri in Deum, ex eo quod refertur ad bonum proprium ipsius peccantis, quod in Deum per habitum charitatis referibile est.

Sed hæc instantia & ratiocinatio levis & frivola est: facilè enim respondetur Majorem esse veram de primis illis mediis, quæ mediante secundo in finem formaliter aut virtualiter ordinantur; secùs autem de illis quæ solùm habitualiter in ipsum referuntur; nam minùs requiritur ad ordinationem habitualem, quàm ad actualem, aut virtualem: si autem secundum medium, sub ea ratione quâ terminat habitudinem primi, referretur in finem, primum non solùm habitualiter, sed etiam virtualiter in illum referretur, quia ordinatio primi maneret virtualiter saltem in secundo, sub ea ratione quâ illud refertur in finem.

Tertia explicatio, seu tertius modus dicendi, 73
est Salmanticensium supra in tract. de fine ultimo disp. 4. dubio 4. §. 2. ubi docent peccata venialia hominis justi referri in Deum habitualiter, non directè, quasi fiant propter ipsum, sed indirectè & quasi permissivè, quæ est in potestate charitatis prohibere illa ne fiant, & de facto prohiberet, si ejus fini adversarentur, quæ potestas est quidam modus relationis & dominii indirecti: qui enim habet potestatem impediendi aliquid ne fiat, quamvis de facto non impediat, censetur habere dominium supra illud, potestque actu tale dominium exercere, non movendo aut imperando ut fiat, sed prohibendo ne fiat, & imperando ejus omissionem

Dices: Ex hac doctrina & explicatione sequitur, justum non solùm peccata venialia, sed etiam mortalia referre habitualiter in Deum per charitatè; cùm charitas non solùm peccatorum venialium, sed etiam mortalium omissionem imperare possit, & prohibere ne tam ista quàm illa fiant.

Sed negatur sequela: nam ut aliquid denomi- 74
netur relatum habitualiter in Deum per charitatem, debet ipsi charitati coexistere; si enim ipsi non coexistat, ex defectu materiæ capacis denominationis, suspenditur talis denominatio: peccata autem mortalia non coexistunt charitati, sicut venialia; unde licèt charitas illa prohibere possit, & eorum omissionem imperare, non possunt dici relata habitualiter in Deum per charitatem, sicut peccata venialia.

ARTI-

ARTICULUS IV.

Quem finem ultimum actu intendit ille qui venialiter peccat?

75 SUpponendum est tanquam certum, quod venialiter peccans aliquem finem ultimum actualiter intendit. Ratio est, quia peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est verè & propriè actio humana; cùm verè demereamur per illud, & incurramus pœnam, ac puniamur: Sed omnis actio humana est propter ultimum finem, seu ex motione alicujus finis ultimi procedit, ut docet D Thomas supra quæst. 2. art. 6. Ergo peccatum veniale, saltem quando fit cum B deliberatione, actualiter habet aliquem ultimum finem.

Verùm quinam sit ille finis, non levis est difficultas, nec parva inter Theologos controversia & dissensio. Aliqui existimant peccantem venialiter habere pro fine negativè ultimo sui actûs creaturam illam quam inordinatè diligit; & quæ est objectum peccati venialis. Ita Vazquez supra disp. 5. cap. 2. Suarez disp. 3. sect. 4. Salas disp. 8. sect. 4. & alii Recentiores communiter. Alii verò absolutè concedunt, quod peccatum veniale habet pro fine ultimo creaturam; eo modo quo illam ponimus finem ultimum peccati mortalis, scilicet positivè & absolutè: hoc tamen inter peccantem mortaliter & venialiter discrimen statuunt, quod creatura, quæ est ultimus finis peccati mortalis, est res gravis, & quæ potens est dissolvere amicitiam Dei, ac hominem à Deo avertere; res autem quæ est finis ultimus peccati venialis, est res levis, quæ non dissolvit Dei amicitiam, nec avertit hominem à Deo. Sententiam hanc referunt Montezino loco citato, & Medina supra quæst. 1. in commentario art. 5. Alii tandem, ut ab hac gravi difficultate facilius se expediant, asserunt finem ultimum peccati venialis non esse in particulari determinatum ad aliquam rem, sed solùm esse assignandum in communi, scilicet bonum satiativum appetitûs, in quem omnes actiones sive bonæ, sive malæ pos- D sunt actu referri. Neque hinc fit, justum peccantem venialiter, plures ultimos fines habere: quia finis ille communis non ponit in numero cum particulari qui est Deus, neque omnino ab eo distinguitur, sed se habens sicut quo & quod, & sicut abstractum & concretum, quæ non ponunt in numero, nec censentur absolutè plura.

Pro resolutione hujus gravissimæ difficultatis, antequam veram stabiliamus & declaremus sententiam, tres istæ breviter confutandæ & refellendæ sunt. Unde incipiendo ab ultima, quæ cæteris videtur probabilior.

Dico primò: Peccans venialiter non solùm ha-
76 bet pro fine ultimo bonum in communi satiativum appetitûs, E sed etiam bonum aliquod determinatum & singulare, cui ratio illa communis boni ut sic applicatur.

Probatur breviter: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum vel apparentem, ut docuimus in tractatu de ultimo fine, & evidenti ratione demonstravimus: Sed peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est verè & propriè actio humana, ut supra ostendimus: Ergo illud habet aliquem

Disp. 1. art. 7. §. 1. concl. 3.

A finem ultimum, non solùm formalem & in communi, scilicet rationem boni ut sic, sed etiam materialem & in particulari, seu rationem illam boni ut sic, ut determinatam & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, subindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Confirmatur: Omnis inclinatio semper tendit ad bonum proprium illius naturæ à qua di- 77
manat, & in qua radicatur, ut art. 2. fusè declaravimus: Sed omnes actus voluntatis, qui sunt actuales ejus inclinationes, in aliqua determinata natura radicantur, nempe in natura humana: Ergo illi non possunt tendere solùm ad bonum satiativum ut sic, sed debent respicere determinative bonum proprium talis naturæ, seu illius B suppositi, in quo illa existit, subindeque bonum aliquod particulare, verum vel apparens.

Dico secundò, peccantem venialiter non habere pro fine positivè vel negativè ultimo creaturam illam quam inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis.

Prima pars hujus conclusionis, quoad finem 78
ultimum positivè, manifesta videtur: nam peccans venialiter non amat bonum inordinatum circa quod peccat, v. g. inordinatam cibi aut ludi delectationem, ut bonum perfectum, & plenè satiativum, nec diligit illam appretiativè super omnia, neque omnia quæ appetit propter ipsam appetit, ut de se patet: Ergo eam non habet pro fine ulti- C mo positivè.

Secunda pars, nempe quod nec tale bonum di- 79
ligat aut respiciat ut ultimum finem negativè, facilè potest ostendi contra Recentiores: Finis ultimus negativè dicitur ille qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut docent assessores hujus sententiæ: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo qui furatur alem ad dandam eleemosynam, vel qui dicit mendacium leve ad salvandam vitam proximi: imò semper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium sui ipsius; cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, juxta dicta art. 2. Ergo creatura illa quæ est objectum peccati venialis, non est, nec esse potest finis ultimus, etiam negativè, peccantis venialiter.

Dico tertiò: Non potest absolutè concedi quod creatura aliqua sit finis simpliciter ultimus venialiter peccantis, etiamsi ponamus quod talis finis sit res levis & parvi momenti.

Probatur breviter: Non potest absolutè conce- 80
di quod aliquis simul habeat duos fines simpliciter ultimos, ut ostendimus in tractatu de ultimo fine: At si ponamus quòd creatura aliqua sit finis *Disp. 1. Art. 3.* ultimus simpliciter justi venialiter peccantis, ille habebit duos ultimos fines simpliciter, nempe creaturam illam, & Deum, ad quem per habitum charitatis ut in finem ultimum simpliciter conversus est: Ergo &c.

Confirmatur: Si peccans venialiter haberet 81
creaturâ absolutè & simpliciter pro fine ultimo, etiamsi esset res levis & parvi momenti, peccaret mortaliter: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Si peccans venialiter haberet pro ultimo fine simpliciter aliquam creaturam, averteretur à Deo ut ultimo fine; cùm re-

Digitized by Google

pugnet voluntatem simul esse conversam ad Deum, & ad creaturam, ut ad ultimos fines simpliciter: Sed illud peccatum quod avertit à Deo ut ultimo fine, & convertit ad creaturam ut ad finem ultimum simpliciter, mortale est, & non tantùm veniale, ut patet ex dictis art. 1. exponendo præcipua inter peccatum mortale & actuale discrimina: Ergo si peccans venialiter, haberet aliquam creaturam pro ultimo fine simpliciter, peccaret mortaliter, & non tantùm venialiter. Neque obstat quod creatura illa sit res levis & parvi momenti: hoc enim magis augere videtur quàm minuere rationem offensæ, quod scilicet Deum relinquamus pro rebus minimi momenti. Unde ipse Ezechiel 13. de quibusdam pseudoprophetis sic conqueritur: *Polluebant me ad populum meum, propter pugillum hordei, & fragmen panis &c.*

Dico ultimò, justum venialiter peccantem respicere bonum proprium & privatum ut ultimum finem, non simpliciter & absolutè, sed secundùm quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis.

Prima pars patet ex supra dictis: cùm enim actus qui in homine justo non imperantur à charitate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quàm propriam operationis naturam, non possunt habere alium finem in quem actualiter referantur, quam bonum proprium & perfectivum talis naturæ, seu suppositi in quo illa existit; aliàs inclinatio non corresponderet suo principio radicali, seu principium & terminus inclinationis non haberent inter se proportionem, ut supra art. 2. dicebamus.

Quòd verò tale bonum non sit finis simpliciter & absolutè ultimus, constat etiam ex dictis articulo præcedenti: nam ut ibi ostendimus, bonum proprium, prout terminat habitudinem venialis peccati, refertur habitualiter ad alium finem ulteriorem, scilicet ad Deum, modo ibidem explicato: Sed hoc sufficit ut ratio finis absolutè ei non conveniat; cùm finis simpliciter & absolutè ultimus, omne genus relationis ad alium ulteriorem excludat: Ergo in justo venialiter peccante, bonum proprium & privatum non potest dici nec esse finis simpliciter & absolutè ultimus, sed cùm addito tantùm diminuente, nempe in ratione finis præcisè actualis, seu per exclusionem duntaxat relationis actualis in alium, non exclusâ habituali; quod est esse ultimum solùm secundùm quid: atque ita solus Deus, qui neque actualiter, neque habitualiter ordinatur ad aliud, potest dici finis simpliciter ultimus justi venialiter peccantis.

83 Dices: Dato quod hæc conclusio verum habeat, quando peccans venialiter est in statu gratiæ, & Deum habet pro ultimo fine; quid dicemus de illo qui est in statu peccati mortalis, & non habet Deum pro fine ultimo?

Respondeo quod iste etiam, dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine simpliciter, sed tantùm secundùm quid: quia ut supra art. 2. dicebamus, de ratione finis ultimi simpliciter est quòd non solùm præscindat ab ordine ad finem ulteriorem, sed etiam quòd talem relationem positivè excludat; licèt autem ille qui non est in statu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem, tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præscindendo solùm à tali relatione, non verò positivè excludendo illam, ut ibidem exposuimus. Unde licèt peccans mortaliter, constituat in bono proprio & privato ultimum finem simpliciter, non tamen ille qui solùm venialiter peccat.

Contra primam & tertiam conclusionem nullum militat argumentum alicujus ponderis. Sed contra secundam.

84 Objici potest cum Vazque loco citato: Peccans venialiter fruitur creaturâ illâ circa quam peccat, & quæ est objectum peccati venialis: Sed fruitio est tantùm respectu ultimi finis, ut docet D. Thomas supra qu. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter, constituit ultimum finem in illa creatura quam inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Minor patet, Major probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum qu. 30. ubi asserit omnem humanam perversitatem in eo consistere, quòd homo velit uti fruendis, nempe Deo, & utendis frui, videlicet creaturis: Sed culpa venialis non consistit in usu fruendorum; uti enim Deo in ordine ad creaturam, esset perversitas mortalis: Ergo consistit in fruitione utendorum, nempe creaturarum.

85 Confirmatur: Non datur medium inter fruitionem & usum: Unde Augustinus ait quod *Omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*: Sed peccatum veniale non consistit in usu creaturarum, quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo debet consistere in illarum fruitione.

86 Ad objectionem respondeo negando Majorem: nam ut ait D. Thomas hîc quæst. 88. art. 1. ad 3. *Qui venialiter peccat, inhæret bono temporali, non ut fruens, sed ut utens.* Et qu. 7. de malo art. 1. ad 4. *Qui peccat venialiter, non fruitur creaturâ, sed utitur ea.* Ad probationem in contrarium, ex authoritate D. Augustini desumptam, respondet idem Angelicus Doctor locis citatis, Augustinum loqui de perversitate quæ est perfectum malum culpæ, & peccatum mortale, & ideo eam non comprehendi sub eo nomine, *veniale peccatum*, quod imperfectè duntaxat rationem culpæ attingit, & analogicè solùm cum peccato mortali convenit, ut art. 1. ostendimus. Idque satis denotat nomen *perversitatis*, quod proprie significat inversionem ordinis finium & mediorum, ita ut quod juxta rectum ordinem deberet esse finis, fiat medium, & quod deberet esse medium, ad illud ut finis ordinetur: At peccatum veniale non destruit neque invertit ordinem ad ultimum finem, sed servato illo ponit duntaxat deordinationem circa media: Ergo simpliciter & absolutè non debet dici perversitas.

Ad confirmationem dicendum inter fruitionem & bonum usum dari aliquid medium, nempe usum malum & illicitum, qui proprie dicitur abusus, in quo veniale peccatum consistit, ut docet S. Bonaventura in 2. dist. 42. art. 2. quæst. 1. his verbis: *Si quæras quid sit peccatum veniale, utrum sit usus vel fruitio? dicendum quod neque est usus, neque fruitio, sed abusus. Unde cùm Augustinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, accipit large usum & fruitionem, usum pro omni amore relato sive directè, vel indirectè, fruitionem pro amore non relato.* Quæ doctrina ex ipso Augustino desumpta est

est lib. de doctrina Christiana cap. 4. ubi præter fruitionem & licitum usum, ponit usum illicitum, eumque *abusum* appellat. Quo etiammodo loquendi utitur S. Thomas 1, p. qu. 48. art. 6. & in 3. dist. 38. art. 1. & alibi. A

88 Objicies secundò: Justus venialiter peccans non amat objectum illius peccati propter Deum, aliàs diceretur peccare propter Deum; cùm propter id aliquis peccet, propter quod objectum peccaminosum amat: Ergo amat illud præcisè propter ipsum, atque adeò ut finem saltem negativè ultimum.

89 Respondeo Peccantem venialiter neque amare objectum peccati propter ipsum, neque propter Deum, sed propter bonum proprium & privatum; cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ, à qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi, in quo natura existit, ut ex suprà dictis patet: bonum autem proprium & privatum in peccante venialiter, ordinatur habitualiter in Deum, modis suprà explicatis. Nec propterea concedendum est illud quod infertur, nempe justum peccare venialiter propter Deum, quia ly *propter*, denotat influxum causæ finalis, qui non potest competere Deo in ordine ad peccatum veniale; cùm non possit movere aut excitare moraliter voluntatem ad peccandum venialiter. B

90 Objicies tertiò contra ultimam conclusionem: Bonum quod habet rationem ultimi finis, est satiativum & adæquatum respectu voluntatis: Sed bonum proprium & privatum non est satiativum voluntatis justi venialiter peccantis, cùm præter illud per charitatem bonum superius & divinum appetat: Ergo bonum proprium non est finis ultimus justi venialiter peccantis.

91 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam bonum proprium est satiativum & adæquatum respectu voluntatis justi, non absolutè, sed in suo ordine, nimirum ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ, appetitus enim qui fundatur in propria natura, in bono ipsius naturæ satiatur: veruntamen quia justus ratione gratiæ habet alium superiorem appetitum, scilicet charitatem, quæ non satiatur nisi in bono omnino superiori & divino, bonum proprium dicitur adæquatum & satiativum tantùm secundùm quid, respectu voluntatis justi venialiter peccantis (subindeque finis ejus ultimus non simpliciter & absolutè, sed secundùm quid & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis) non quia non satiet totum appetitum, qui ad ipsum formaliter est, sed quia appetitus quem satiat, habet suprà se alium superiorem, scilicet charitatem, cui subordinatur, quæ bonum superius & divinum appetit.

ARTICULUS V.

Vtrùm homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter, tùm, ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

92 SUpponendum est primò, seu potius recolendum ex dictis art. 1. §. 1. Peccatum veniale esse in triplici differentia: aliud ex genere, seu ex propria materia & objecto, ut verbum otiosum: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: alterum ex imperfecta deliberatione, ut motus primò secundi concupiscentiæ, sicut ibi latius exposuimus. C

Supponendum secundò ex doctrina D. Thomæ qu. 15. de verit. art. 2. communiter recepta, quòd licèt potentia intellectiva in homine non sit nisi unica, duo tamen diversa habet munera, atque adeò est virtualiter multiplex, propter quod diversis nominibus insignitur. Dicitur enim ratio superior, quatenus speculatur vel consulit res æternas & increatas sibi superiores, nempe rationem finis ultimi, divinam legem, divinam sapientiam, veracitatem, & hujusmodi, per quas cætera omnia, sive quæ agenda, sive credenda & tenenda sunt, regulantur. E contrà verò dicitur ratio inferior, inquantùm rebus temporalibus intendit, & circa eas tanquam circa propriam materiam occupatur. 93

Supponendum tertiò, Duobus modis intelligi posse, aliquem carere potestate peccandi: primò ab intrinseco, ratione bonæ dispositionis interioris, & provenientis ab aliquo dono sibi inhærente, ut contingit in Beatis & confirmatis in gratia: secundò ab extrinseco, propter extrinsecum Dei favorem & protectionem, seu à divina providentia præservante à peccato. His positis, 94

Circa propositam difficultatem quatuor reperio diversas Authorum sententias. Prima docet absolutè hominem in statu justitiæ originalis potuisse peccare venialiter. Ita Scotus in 2. dist. 21. qu. 1. Gabriel, Major, Altiliodorensis, & alij. D 95

Secunda, quæ est Almaini tract. 3. Moral. cap. 2. & 22. & Duvalij hic qu. art. 5. fatetur quidem non potuisse hominem in illo statu committere aliquod peccatum veniale, quod esset tale ex subreptione, sive ex imperfecta deliberatione; asserit tamen peccata venialia ex genere suo, aut ex parvitate materiæ, fuisse cum illo statu compossibilia.

Tertia impotentem agnoscit hominem, durante statu justitiæ originalis, ad omnia prorsus peccata venialia; sed addit quòd impossibilitas illa (saltem quantùm ad peccata venialia ex genere suo, vel ex parvitate materiæ) non proveniebat ex vi præcisè doni integritatis, sive justitiæ originalis, sed ex speciali tantùm providentia & protectione, quâ à Deo impediebatur ne peccaret venialiter. Ita Suarez tract. de peccatis disp. 2. sect. 7. Vazquez hic disp. 148. cap. 3. num. 7. & Curiel. qu. 79. art. 3. dubio unico, pro hac sententia citans Melchiorem Canum 2. p. relectionis de Sacramentis in genere.

Quarta sententia, quæ in schola Thomistarum communis est, docet hominem in statu justitiæ originalis nullius generis peccata venialia potuisse committere; talemque impeccabilitatem habuisse ex vi præcisè perfectionis justitiæ originalis, seu ex vi doni integritatis, perfectè subjicientis inferiora superioribus, id est, appetitum sensitivum rationi, & rationem inferiorem superiori, absque ulla speciali Dei manutenentia, seu protectione. E

Digitized by Google

§. II.

Vera sententia triplici conclusione explicatur.

96 DIco primò: Homo in statu innocentiæ nullo modo potuit peccare venialiter, hoc est, non potuit committere peccatum, quod vel propter parvitatem materiæ, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere suo esset veniale.

Probatur primò ratione, quam habet D. Thomas hic qu. 89. art. 3. in *sed contra*. Nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, sive justitiæ originalis: Sed si homo in illo statu potuisset committere peccatum, quod vel propter defectum deliberationis, vel propter parvitatem materiæ, vel ex genere suo, fuisset veniale, aliquid pœnale eo ipso extitisset in illo statu: Ergo, &c. Major est D. Augustini 14. de civit. Dei, citati à D. Thoma, & ratio est, quia ille status erat omnimodæ perfectionis & felicitatis. Minor verò probatur: Ex peccato veniali sequitur reatus pœnæ, etiam sensûs: Ergo si homo aliquod peccatum veniale committere potuisset in statu justitiæ originalis, aliquid pœnale eo ipso in tali statu esse potuisset.

97 Confirmatur: Magis repugnabat felicitati statûs justitiæ originalis quævis culpa etiam levissima, quàm quæcunque pœna aut infirmitas corporalis, quoniam est majus malum, & major miseria: Ergo sicut fatentur Adversarij, nullam pœnam aut infirmitatem corporalem potuisse esse in tali statu; ita admittere tenentur, quòd neque aliqua culpa venialis poterat in eo reperiri.

98 Ad hoc argumentum respondent Adversarij, quòd vel ex peccato veniali tunc non sequeretur reatus pœnæ, sed debitum duntaxat habendi ferventiorem actum charitatis, illius remissivum; vel si ex tali peccato sequeretur reatus pœnæ, tamen pœna (inquiunt) solùm esset quædam displicentia interna, qua remitteretur, non verò pœna externa.

99 Sed contra primum est: Actus charitatis non habet quod sit remissivus peccati venialis, nisi in quantùm est virtualis pœnitentia de ipso, displicentiam formalem cautans circa tale peccatum, quando memoriæ occurrit: Ergo eo ipso quòd homo in justitia originali posset habere actum charitatis remissivum peccati venialis, posset habere displicentiam formalem de illo, atque adeo aliquam pœnam.

100 Contra secundum verò facit, quòd non minus felicitati statûs innocentiæ repugnaret dolor internus, sive displicentia interior, quam dolor externus, sive pœna sensibilis. Unde Augustinus loco citato, de illo statu felicissimo loquens, ait: *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis felicitèr viventis offenderet.*

101 Probatur secundò conclusio: Si homo in statu innocentiæ posset aliquoties peccatum veniale committere, v.g. mendacium jocosum proferre, sequeretur quòd ex illo actuali mendacio aliquoties repetito posset generari habitus mentiendi: Sed ejusmodi habitus repugnat cum statu justitiæ originalis: Ergo & potentia ad peccandum venialiter, sive ex imperfecta deliberatione, sive ex objecto, sive ex parvitate materiæ. Sequela Majoris est evidens: si enim posset homo in justitia originali aliquod peccatum veniale semel committere, poterit & ipsum iterum atque iterum committere: nulla enim ratio disparitatis assignari potest: ex actibus autem repetitis generatur habitus. Minor verò suadetur: Habitus vitiosus (qualis esset qui produceretur prædictis actibus) cùm ex natura sua inclinet voluntatem ad malum, & ex consequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitatione peccati, & in prosecutione boni, repugnat evidenter perfectioni & felicitati statûs innocentiæ: Ergo, &c.

102 Respondet Almainus loco citato, negando sequelam Majoris, quia (inquit) justitia originalis impediret, ne generaretur ille habitus.

Sed contrà primò: Justitia originalis non opponeretur formaliter habitui peccati venialis: Ergo illius productionem non impediret.

Contra secundò: Gratia sanctificans, & habitus supernaturales & infusi non impediunt ne ex actibus venialiter peccaminosis generentur mali habitus naturales: Ergo neque justitia originalis, quæ quantùm ad perfectionem & effectum primarium non distinguebatur à gratia sanctificante, ut ostendimus in Tractatu de statibus humanæ naturæ, id poterat impedire. Tertiò: Habitus naturaliter generantur ex actibus: Ergo si justitia originalis non posset impedire productionem actuum, non posset etiam impedire productionem habituum. *Disp. 1. art. 3.*

103 Respondent alij, quod Deus impediret hanc generationem, propter dignitatem illius statûs.

Sed neque hoc placet: Nam si propter dignitatem illius statûs Deus impediret generationem habitûs vitiosi, multò magis impediret productionem actûs vitiosi, utpote pejoris, saltem in genere moris, quàm ut ipse habitus.

104 Tertiò alij dicunt, quòd quàmvis generaretur ille habitus, tamen à justitia originali impediretur, ne inclinaretur ad suum actum; sicut appetitus sensitivus ligabatur ne insurgeret contra rationem.

Sed hoc etiam frivolum est; nam si justitia originalis posset impedire & ligare ejusmodi habitum, non esset ratio cur non posset ligare potentiam, ne exiret in actus peccatorum venialium, præsertim cùm hoc melius esset quàm illud. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis in sequenti.

105 Dico secundò: Non solùm peccata venialia ex subreptione appetitûs, aut ex indeliberatione, sed etiam ex genere, & ex parvitate materiæ, repugnabant statui innocentiæ ab intrinseco, & ex vi præcisè dotis integritatis.

Probatur primò ratione D. Thomæ hic art. 3. Homo in statu innocentiæ non poterat peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter, ob infallibilem ordinis firmitatem, quâ inferius continebatur sub superiori: nomine autem inferioris non totùm intelligit D. Thomas appetitum sensitivum, sed etiam rationem inferiorem, quatenus respicit ea quæ sunt ad finem, ut sic enim inferior est quo tamen modo ipsâ quatenus respicit finem: Ergo ut ob perfectam subordinationem appetitûs sensitivi ad rationem, quam dotem integritatis præstabat in statu innocentiæ, huic statui ab intrinseco repugnabant peccata venialia ex subreptione appetitûs, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt nisi cùm appetitus sensitivus antevertit rationem, & ejus judicium pervertebat) ita ob perfectam subordinationem rationis inferioris, respicientis media, ad superiorem, quæ con-

considerat finem (quam etiam in statu innocentiæ donum integritatis in homine faciebat, cùm in illo felicissimo statu omnia inferioribus suis subjicerentur) repugnabat huic statui peccata venialia ex genere, & ex parvitate materiæ. Nam ut ibidem ait S. Doctor: *Quòd humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem* (ut contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex parvitate materiæ) *provenit ex hoc, quòd ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus.*

106 Hanc rationem fusius expendit qu. 7. de Malo art. 7. ubi sic discurrit: *Quia etiam in ratione superiori contingit esse peccatum veniale*, (scilicet ex objecto, aut ex parvitate materiæ) *posset alicui videri, quòd saltem illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cùm potentiæ distinguantur secundùm objecta, secundùm ordinem objectorum est etiam ordo potentiarum: contingit autem & in objectis rationis esse ordinem superioris & inferioris, & in speculativis & in practicis: sicut enim principium indemonstrabile est principium supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus; unde quandiu superior ratio hominis benè se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora, secundùm conditionem illius statûs: sicut & in speculativis, quandiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex suprà dictis, quòd peccatum mortale est per aversionem à fine; peccatum autem veniale est inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem: unde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare priùs venialiter quàm mortaliter.* Incapax ergo peccandi venialiter in statu innocentiæ, juxta doctrinam D. Thomæ, non proveniebat solùm ab extrinseca Dei providentia, Adamum à peccatis venialibus præservante, sed ex infallibili ordinis firmitate, quam donum integritatis in illo felicissimo statu faciebat, ita subjiciendo appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem superiori, ut neque appetitus sensitivus extraheretur ab imperio rationis, neque ratio inferior à dominio superioris, quandiu ipsa ratio superior, quæ est suprema pars hominis, per humilitatem, obedientiam, & amorem, Deo subjecta & subordinata maneret.

107 Probatur secundò hæc conclusio ex dictis in præcedenti: Nam, ut ibi ostendimus, ex natura & conditione statûs innocentiæ, atque adeò ab intrinseco, repugnabat homini quævis miseria, tristitia, pœna, & habitus vitiosus, ex quo oritur difficultas benè operandi: Ergo & quodcumque peccatum veniale, etiam ex genere & parvitate materiæ. Consequentia manifesta est: nam quodcumque peccatum veniale, etiam ex genere aut parvitate materiæ miseria est, pœnam & tristitiam pœnitentiæ requirit ut remittatur, & habitum vitij generat, si multiplicetur, seu multoties committatur, ut concedunt Suarez, Vazquez, & Curiel, contra quos in præcedenti disputamus. Unde illi Authores non loquuntur consequenter, dum ex una parte concedunt omnem miseriam, tristitiam & habitum vitiosum, ab intrinseco repugnare statui innocentiæ, ob summam hujus statûs felicitatem & perfectionem; & ex alia id negant de peccatis venialibus ex genere, aut ex parvitate materiæ, quæ sunt majus malum, & major miseria, quàm quælibet pœna, aut infirmitas corporalis, & quæ tristitiam pœnitentiæ requirunt ut remittantur, atque habitum vitij generant, si multoties repetantur, ut ipsi nobiscum arguunt contra Scotum, Almainum, & alios defensores primæ sententiæ.

Dico tertiò, Etiam Angelum non posse peccare venialiter. Ita D. Thomas art. 4. 108

Probatur: Angelus potest considerari quatuor modis, scilicet ut beatus, ut damnatus, ut creatus in gratia antequàm peccaret, & ut conditus in puris naturalibus, hoc est, quantùm ad id, quod ipsi convenit ex conditione suæ naturæ: Sed in nullo ex his statibus potest peccare venialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quantùm ad primam, evidens est, quia non minùs repugnat peccatum veniale beatitudini Angeli, quàm beatitudini hominis; quare sicut homo beatus non potest peccare venialiter, ita neque Angelus beatus. Similiter quantùm ad secundam non minùs est certa, saltem propter conditionem communem omnium damnatorum, qui ita sunt obstinati in odio Dei, & in superbia, ut ad omnia, quæ agunt, moveantur ex ejus intentione. Quod aliqui colligunt ex illo Psalm. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Tertia verò suadetur ratione, quam habet D. Thomas loco citato in argum. *Sed contra*: Angelus ut conditus à Deo in statu gratiæ, non minoris erat perfectionis & felicitatis, quàm homo creatus in statu justitiæ originalis: Ergo si homo in hoc statu felicissimo non poterat peccare venialiter, à fortiori nec Angelus in statu gratiæ conditus.

Ultima denique pars, quæ non videtur ita certa ac præcedentes, & quæ idcircò à Recentioribus negatur, aut revocatur in dubium, probatur ratione ejusdem sancti Doctoris in corpore articuli, quæ sic potest proponi. Ille qui non fertur ad ea quæ sunt ad finem, nisi secundùm quod stant sub ordine finis, non potest peccare venialiter: Sed Angelus ex sua natura id habet: Ergo ex conditione suæ naturæ habet, quòd non possit peccare venialiter. Major patet: Quia peccatum veniale committitur per hoc, quòd quis deordinatè fertur in ea quæ sunt ad finem: Ergo qui non fertur, nec potest ferri in ea quæ sunt ad finem, nisi secundùm quod stant sub ordine finis, non potest peccare venialiter. Minor verò suadetur: Sicut se habet Angelicus intellectus ad principia & conclusiones, ita se habet ejus voluntas ad finem, & ad media; in appetibilibus enim fines sunt sicut principia, ea verò quæ sunt ad finem, sicut conclusiones, ut sæpè ait Aristoteles: Sed intellectus Angelicus, cùm non sit discursivus, nec procedat à principijs ad conclusiones, seorsim utrumque intelligendo, ut in nobis contingit, non considerat conclusiones nisi prout sunt in principijs: Ergo nec ejus voluntas fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundùm quod stant sub ordine finis: & sic in Angelo non potest esse deordinatio circa ea quę sunt ad finem, nisi sit deordinatio circa ipsum finem, quę est peccatum mortale, unde vel nullo modo, vel mortaliter peccat. 109

Con-

Digitized by Google

110 Confirmatur: Angelus, cùm non habeat duplicem appetitum, ſicut homo, non poteſt creari niſi cum integritate naturæ, ſubindeque cum ſubordinatione & ſubjectione rationis & voluntatis, prout verſantur circa media, ad ſeipſas prout verſantur circa finem; Sed ex tali integritate & ſubjectione provenit impotentia peccandi venialiter, ut concluſione præcedenti oſtenſum eſt: Ergo Angelus ex conditione ſuæ naturæ habet quòd non poſſit venialiter peccare.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

111 CONtra primam concluſionem objicitur primò: Gratia & charitas ex meritis Chriſti in iſto ſtatu perfectius conjungunt hominem Deo & legi, quàm conjungeret juſtitia originalis in ſtatu innocentiæ: Sed homo cum gratia Chriſti poteſt modo peccare venialiter, priuſquàm mortaliter: Ergo & Adam id potuit in ſtatu innocentiæ, ſeu originalis juſtitiæ.

112 Secundò: Adam in ſtatu innocentiæ merebatur abſtinendo à venialibus, ac proinde liberè ab illis abſtinebat; cùm libertas ſit conditio neceſſariò requiſita ad meritum: Ergo in illo ſtatu poterat peccare venialiter; libertas enim contrarietatis potentiam ad oppoſita requirit.

113 Tertiò: Qui poteſt eligere majus malum, à fortiori poteſt eligere minus: Sed peccare venialiter eſt minus malum quàm peccare mortaliter: Ergo cùm homo in ſtatu innocentiæ poſſet peccare mortaliter, à fortiori poterat peccare venialiter.

114 Quartò: Adamus in ſtatu innocentiæ poterat dicere mendacium jocoſum cum juramento: Ergo & ſine juramento: Sed mendacium jocoſum ſine juramento eſt peccatum duntaxat veniale: Ergo Adamus in ſtatu innocentiæ poterat peccare venialiter.

115 Quintò: Poſſet homo in illo ſtatu habere motum infidelitatis non plenè & perfectè deliberatum, ſive ex ſubreptione; poteſt enim ille motus provenire ex deordinatione aut defectu virium ſuperiorum, ſine ullo motû appetitûs ſenſitivi, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 74. art. 10. Sed motus infidelitatis non plenè & perfectè deliberatus, eſt peccatum ſolùm veniale: Ergo idem quod prius.

116 Sextò: Sicut Deus prohibuit primis parentibus eſum ligni vetiti ſub mortali, ita potuiſſet illum prohibere ſolùm ſub veniali; cùm eſus ille de ſe non eſſet malus: Sed hoc dato, potuiſſet Adam violare præceptum illud: Ergo potuiſſet peccare venialiter.

117 Denique: Datur ſtatus in quo poteſt homo peccare mortaliter & venialiter, nempe iſte in quo exiſtimus; invenitur etiam alius ſtatus, nimirum beatitudinis æternæ, in quo non poteſt quis peccare venialiter, nec mortaliter; imò ſtatus in quo non poteſt peccare venialiter, ſed ſolùm mortaliter, videlicet ſtatus damnationis æternæ: Ergo ſimiliter dari poteſt ſtatus, in quo poſſit peccare venialiter, & non mortaliter, ipſo durante: ille autem ſtatus non poteſt alius excogitari, quàm ſtatus naturæ integræ, ſive juſtitiæ originalis: Ergo in eo Adam poterat peccare venialiter.

118 Hæc argumenta, licèt primo aſpectu appareant difficilia, ex fundamentis tamen ſuprà in probatione primæ & ſecundæ concluſionis ſtatutis facilè diluri poſſunt. Unde ad primum, conceſſâ Majori & Minori, neganda eſt Conſequentia: quia, ut rectè advertunt Cajetanus & Conradus, committitur in eo iſte defectus, quòd aſſumitur pro cauſâ concluſionis id, quod verè non eſt cauſa; nam cauſa propter quam homo in ſtatu innocentiæ non poſſet peccare venialiter, non eſſet conjunctio hominis cum Deo, ſed perfecta ſubordinatio inferiorum ad ſuperiora, vel, ut loquitur D. Thomas, *infallibilis ordinis firmitas*, quâ appetitus inferior rationi, & ratio inferior reſpiciens media, ſuperiori finem conſideranti & intendenti, plenè ſubjiciantur ratione doni integritatis, quæ effectum non habet gratiæ medicinalis Chriſti in iſto ſtatu.

119 Ad ſecundum reſpondetur, Adamum meruiſſe vitando venialia, quia licèt in ſenſu compoſito, ſeu retinendo juſtitiam originalem, non eſſet liber ad peccandum venialiter, ſimpliciter tamen & abſolutè liber erat, quatenus poterat removere prohibens, ſcilicet juſtitiam originalem, illam deſtruendo per peccatum mortale: ſicut dici ſolet de eo, cui unicum tantùm eſt medium ad conſecutionem finis; licèt enim ſuppoſitâ intentione finis, ille non ſit liber circa tale medium, abſolutè tamen eſt liber, quia poteſt ceſſare ab intentione finis, & quia neceſſitas ex ſuppoſitione, maximè ſi ſit dependens à libero arbitrio, non aufert libertatem, ut ſæpè dictum eſt; unde ratione talis libertatis poteſt eſſe meritum in electione talis medij.

120 Ad tertium dicendum, Non eſſe inconveniens, hominem in ſtatu innocentiæ non potuiſſe eligere minus malum, antequàm eligeret majus: nam majus malum, quale eſt peccatum mortale, ita opponitur integritati illius ſtatûs, ut ipſam corrumpere valeat, & hominem juſtitiâ originali privare: minus autem malum quale eſt peccatum veniale, *Nec privare juſtitiâ originali poterat, cujus principium erat in ordine ſuperiorum partis ad Deum, à quo veniale peccatum non ſeparat: nec ſimul poterat cum ea eſſe, propter ordinem inferiorem ſub ſuperiori*, ut in 2. diſt. 21. qu. 2. art. 3. ad 4. & hîc art. 3. ad 3. ait D. Thomas. Unde cùm homo poſſit integritatem illius ſtatûs deſtruere, & illâ manente nullam poſſet inordinationem appetitûs, vel rationis inferioris habere, poterat eligere majus malum, ſcilicet peccatum mortale; minus verò malum, ſcilicet peccatum veniale, non poterat immediatè eligere antequàm majus eligeret; ſicut non poterat eligere triſtitiam, aut pœnam habere ante culpam.

121 Ad quartum reſpondeo, Quòd quàmvis Adam in ſtatu innocentiæ potuerit dicere mendacium jocoſum ſine juramento, non tamen propterea ſequitur quòd potuerit peccare venialiter, priuſquam mortaliter: quia in illo ſtatu non poterat dicere mendacium, niſi vel ex contemptu, aut conſtituendo in eo ultimum finem, aut alio modo peccandi mortaliter: nam, ut vidimus ex D. Thoma, ratione perfectæ ſubjectionis inferiorum ad ſuperiora, quam donum integritatis præſtabat, homo non poterat in feliciſſimo illo ſtatu priùs deordinari circa media, quàm circa finem. Unde

122 Ad quintum, nego Majorem: Motus enim imperfectè deliberatus in ratione ſuperiori, non poteſt provenire niſi ex ſubreptione, neque adeò ex deordinatione vel appetitûs ſenſitivi, vel

vel rationis inferioris: quæ in statu justitiæ originalis nulla esset.

123 Ad sextum respondent aliqui, quòd etsi Deus præcepisset Adamo sub veniali tantùm abstinere ab esu ligni vetiti, nihilominus comedendo de illo, peccallet mortaliter; non quidem ratione præcepti sub veniali tantùm obligantis, sed ratione damni & nocumenti gravissimi, quod sibi & suis posteris per talem comestionem intulisset, seipsum & suos posteros justitiâ originali privando. Sicut (inquiunt) Carthusianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione præcepti regulæ talem comestionem prohibentis, cùm illa non obliget sub mortali, sed ratione gravissimæ pœnæ, cui sese exponit, & nocumenti maximi, quod sibi infert.

124 Sed melius & conformius ad principia jam statuta respondetur, Dato quòd Deus potuisset imponere tale præceptum obligans solùm sub veniali, negando quòd Adamus potuisset illud transgredi, nisi post amissam justitiam originalem: quia non poterat deordinari circa media, priusquàm esset aversus & deordinatus à fine, ut ex suprà dictis patet. Dixi, *Dato quòd Deus potuisset imponere tale præceptum*: Nam licèt Deus absolutè potuerit prohibere Adamo esum ligni vetiti, sub veniali tantùm, non tamen ex hypothesi statûs innocentiæ, in quo, ut ostendimus, erat tanta subjectio appetitûs sensitivi ad rationem, & rationis inferioris ad superiorem, ut eo durante nullum peccatum veniale esse potuerit.

125 Ad ultimum dupliciter respondet D. Thomas qu. 7. de malo art. 7. ad 8. Primò negando Consequentiam: sicut enim non valet, datur forma sine materia, ergo & materia sine forma: ita similiter, quàmvis reperiatur status in quo possit esse peccatum mortale tantùm, non tamen inde sequitur dari posse alium, in quo peccatum duntaxat veniale reperiri queat. Secundò respondet, dari statum aliquem hominis, sed diversum à statu justitiæ originalis, in quo non potest esse peccatum mortale, sed tantùm veniale, videlicet in Jeremia & Joanne Baptista, sanctificatis in utero, nec non in Apostolis, post adventum Spiritûs Sancti, de quibus dicitur, *Ego confirmavi columnas ejus*; creduntur enim ita confirmati fuisse in gratia, ut mortaliter peccare non possent, sed tantùm venialiter.

§. IV.

Solvuntur argumenta contra duas ultimas conclusiones.

126 CONtra secundam conclusionem objiciunt Curiel & Suarez: Status justitiæ originalis ab intrinseco, & ex natura sua non habebat præservare hominem à peccatis mortalibus, ut de se patet: Ergo multò minus à venialibus. Probant Consequentiam: Quia non potest intelligi quòd alicui dono seu dispositioni ab intrinseco, & ex propria natura conveniat indifferentia ad eligendum cum plena deliberatione majus malum, & ipsi repugnet ex natura sua indifferentia ad eligendum minus malum, quale est veniale peccatum.

127 Confirmatur: Justitia originalis erat aliquis habitus: Sed nullus habitus ab intrinseco & ex natura sua habet, quòd necessitet hominem ad non peccandum: cùm habitus in non videntibus Deum subjiciantur libertati voluntatis, ita ut illis utamur duntaxat quando volumus: Ergo justitia originalis non habebat ex sua natura inferre necessitatem ad non peccandum venialiter; & per consequens eâ durante, Adam potuisset peccare venialiter, nisi speciali Dei providentiâ à venialibus fuisset præservatus.

Ad argumentum respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: Quia status justitiæ originalis non postulabat ex natura sua quòd esset inamissibilis, nec proinde quòd præservaret hominem à peccatis, propter quæ posset amitti, cujusmodi sunt peccata mortalia; at verò ab intrinseco & ex natura sua exigebat præservare infalliblliter hominem ab illis peccatis quibus non amitteretur, cujusmodi sunt peccata venialia, præsertim cùm felicissimus ille status suâ naturâ postularet excludere omnem dolorem & tristitiam, omnemque pœnalitatem, quod præstare non potuisset, si cum eo peccata venialia fuissent compossibilia, ut in prima probatione primæ conclusionis ostensum est. 128

Ad confirmationem dicendum est, hoc esse speciale & proprium justitiæ originali, quòd necessitet vires inferiores hominis adhuc viatoris ad submittendum se in omnibus rationi superiori, quandiu ipsa remanet perfectè Deo submissa, ita ut impossibilis sit rebellio in ipsis contra illam, nisi consequenter ad ejus rebellionem adversùs Deum, & consequenter ad peccatum mortale & amissionem justitiæ originalis per tale peccatum. 129

Objicies ultimò contra ultimam conclusionem: Angeli mali videntur aliqua facere, quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando hominem ad risum, & ad alias hujusmodi levitates: Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito: Ergo Angelus potest peccare venialiter. 130

Respondeo cum D. Thoma hic artic. 4. ad 3. *Quòd omnia illa quæ videntur esse venialia, Dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant propter intentionem finis.* In similibus ergo tentationibus, & actionibus, Cacodæmon non movetur nisi ex fine superbiæ, & ex amore propriæ excellentiæ, quam habet pro ultimo fine, & ratione illius incredibili stimulatur invidiâ bonorum nostræ salutis, in cujus perniciem machinatur leves, mediocres, & magnas tentationes, secundùm diversitatem occasionis, personæ, & temporis. 131

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatu simpliciter infinitæ.

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

SUppono primò, Peccatum mortale dupliciter considerari posse, nimirum inquantùm est malum hominis peccantis, & quatenus est malum Dei offensi. Est malum hominis, primò quatenus illum privat recto ordine rationis, quæ est bonum proprium ipsius: Secundò, quatenus deordinat ejus potentias, scilicet voluntatem ab ultimo fine, & inferiores potentias à subje- 132

ctione erga voluntatem: Tertiò quatenus privat hominem gratiâ & charitate, aliisque virtutibus ac donis supernaturalibus, vel etiam virtutibus naturalibus quibus opponitur: Quartò, inquantùm privat hominem ipso Deo, tanquam objecto propriæ beatitudinis, ipsumque obligat ad pœnam æternam. Dicitur verò malum Dei, quatenus est ipsius injuria seu offensa: quæ ratio consistit in hoc, quòd peccans mortaliter, avertit se à Deo, & convertit se ad creaturam, in ea (ut supra ostendimus) rationem ultimi finis constituens: in quo involvitur magnus contemptus divinæ Majestatis, cujus etiam legem homo peccator transgreditur, & in hoc contemptu ratio offensæ mortalis consistit.

133 Suppono secundò ut certum, & ab omnibus admissum: Peccatum mortale, inquantùm est malum hominis, non habere malitiam simpliciter & intrinsecè infinitam. Ratio est, quia tantum est malum, quantum est bonum quo privat: Bona autem, quibus peccatum mortale privat hominem, nimirum rectitudo rationis, gratia, charitas, dona Spiritûs Sancti, virtutes infusæ, &c. sunt bona finita & limitata, ut patet: Ergo peccatum mortale, inquantùm est malum hominis, non est simpliciter & intrinsecè infinitum. Nec valet si dicas, peccatum mortale privare hominem ipso Deo, qui est bonum simpliciter infinitum: adeòque privare ipsum bono infinito. Respondeo enim peccatum mortale, esse privationem Dei non secundùm se sumpti, sed ut participatur à nobis mediante gratiâ & charitate, aliisque habitibus & actibus supernaturalibus. Unde cùm hæc participatio sit finita & limitata, per peccatum homo non privatur bono infinito & illimitato, sed finito & limitato.

134 Suppono tertiò, Peccatum consideratum in ratione offensæ, & inquantùm est malum Deo intentatum, habere malitiam infinitam, saltem secundùm quid, extrinsecè scilicet & objectivè: Nam omnis actus, qui respicit objectum infinitum, habet infinitatem quandam, saltem extrinsecam & objectivam, ut patet in visione beata, quæ quia objectum infinitum respicit, dicitur esse aliquo modo infinita; unde D Thomas 1.p.qu.25.art. 6.ad 4.docet, Deum non posse facere aliquid eâ excellentius: Sed per peccatum mortale homo offendit Deum, qui est dignitatis & perfectionis simpliciter infinitæ: Ergo peccatum mortale, consideratum in ratione offensæ, continet malitiam secundùm quid infinitam.

135 Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, An peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter & intrinsecè infinitæ, vel extrinsecè tantùm, & secundùm quid. Scotus enim, Suarez, Vazquez, & nonnulli ex nostris, in peccato mortali, ut habet rationem offensæ, malitiam & gravitatem secundùm quid tantùm infinitam agnoscunt. Alij verò contendunt, illud continere malitiam & gravitatem simpliciter infinitam in esse moris eo proportionali modo, quo satisfactio Christi juxta communem sententiam, valore in esse moris simpliciter infinito gaudet. Ita Cajetanus, Medina, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Aravius, Corneio, & alij 3 p. qu. 1. art. 2. agentes de necessitate Incarnationis ad condignam satisfactionem peccato primi parentis. Subscribunt Salmanticenses in tract. de peccatis, disp. 7. dubio. 2 §. 3. num. 24. & Illustrissimus Dominus Godoy, Episcopus Oxomensis, in manuscriptis tractatûs de Incarnatione, ex quibus pauca desumpsimus.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur.

136 Dico igitur, Peccatum mortale, in ratione offensæ, esse gravitatis simpliciter infinitæ in genere moris.

Hanc conclusionem probant aliqui ex nostris Thomistis hoc discursu: Illa offensa est simpliciter infinita, per quam Deus offenditur quantùm offendibilis est; sicut visio illa esset infinita, & comprehensiva, per quam Deus cognosceretur quantùm cognoscibilis est: Sed per peccatum mortale Deus offenditur quantùm offendibilis est; non enim aliter offendi potest, quàm auferendo ab illo quoad affectum rationem ultimi finis, & eam constituendo in creatura, quod in quolibet peccato mortali invenitur: Ergo quodlibet peccatum mortale est in ratione offensæ simpliciter infinitum.

137 Alij verò sic arguunt: Actio destructiva termini infinitè boni, est gravitatis vel malitiæ simpliciter infinitæ: Sed quodlibet peccatum mortale, quantùm est de se, est destructivum Dei, qui infinitè bonus est: Ergo quodlibet peccatum mortale est gravitatis simpliciter infinitæ. Major videtur certa: Quia non esse termini infinitè boni est malum infinitum: Sed actio destructiva adæquatur in ratione mali cum non esse termini destruendi: Ergo actio destructiva termini infinitè boni est simpliciter infinitè mali. Minorem verò ex eo probant, quòd per quodlibet peccatum mortale tollitur à Deo ratio ultimi finis, & in creatura constituitur, subindeque tale peccatum, quantùm est de se, Deum perimit, & à regno suo illum dejicere, & loco ejus alium Deum subrogare conatur. Unde S Bernardus serm. 3. de resurrect. Domini, voluntatis peccaminosæ malitiâ expendens, sic loquitur: *Vtinam vel rebus ipsis esset contenta, nec in ipsum (horribile dictu) desæviret Auctorem. Nunc autem & ipsum (quantùm in ipsa est) Deum perimit voluntas propria. Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nolle, aut ea nescire. Vult ergo eum non esse Deum: quæ, quantùm in ipsa est, vult eum aut impotentem, aut insipientem. Crudelis planè & omnino execranda malitia, qua Dei patientiam, justitiam & sapientiam perire desiderat.*

138 Verùm neutra ex his rationibus placet. Non quidem prima: Nam licèt quilibet actus charitatis auferat à creatura rationem ultimi finis, & illam in Deo quoad affectum constituat, quia tamen potest Deus ferventius ac ferventius amari, & in nullo actu totus conatus possibilis continetur, nullo illorum Deus diligitur, quantùm diligibilis est: Ergo quàmvis quodlibet peccatum mortale à Deo auferat, quoad affectum, rationem ultimi finis, illamque in creatura constituat, quia tamen in nullo peccato totus conatus possibilis ad offendendum Deum invenitur, nullum adæquat Deum in ratione offendibilis, nec illum offendit quantùm offendibilis est.

139 Explicatur magis hæc ratio: Deus ex parte objecti non est aliter diligibilis, quàm si præponatur creaturis, & super omnia diligatur, quod sit per quemlibet actum charitatis; & tamen

pe-
simus

nem nullus situs charitatis adæquat illi infinitum dignum, nec Deum diligit quantum diligendus est. Ergo quamvis Deus ex pacto obedientialiter ordinabilis, quam ad eum infinitum diligendum sit obligatus subiectus peccato mortali convertens, non inde colligitur, quod libet peccatum mortale aquirens cum Deo naturaliter ordinabile, quia finis finitus est quantumcumque dilectus.

Sed contra istam ratio non videtur magis efficax: Etenim ita valeret, inquirendo actum charitatis contutæ boltionem meritum implicitè infinitum, cum adæquatum eodem modo fit (ut ad hoc quod dixi, etiam Deo) quo peccatum mortale est infinitum demeritum; peccatum non est efficiens, sed efficitur tantum, nullo die eius mum ac nullum affectivo Deo averti rationem divini amoris: sed revelatus tantum, dum dicit Deo quantum ad affectum retinuit, cum peccatum non contrariatur in Deum tanquam in finem finitum. Ergo actus charitatis & conversionis in Deum, contentiali, quantum ad affectum retinuit finis, & conversionem ipsam divinitatem, & tamen non habet bonitatem meritum implicitè infinitum, si omnem conversionem? Ergo ex equo per peccatum mortale aversionem a Deo, quantum ad affectum, tanto implicitè habebatur Deus effectu deliturus, non nisi colligitur gravitatem peccati mortalis esse implicitè infinitam. Hoc est argumentum præcumbis.

240 Probatur conclusio ratione fundamentali, quæ est, Thomæ varia in locis firmata: Gratia enim efficax refert ipsi dignitatem perfectæ, est irregulare, indebita inregata multi tanquam efficax, quæ irregulare fecerit; & hæc nihil efficit, quæ irregulare fecerit, quia fecerit, & Deum multum perfectum, & ipsum perfectum effectum per peccatum mortale, efficiet Deus: ergo gratia non est multum efficax. Ergo peccatum mortale, in actum efficax, & gratiam implicitè infinitæ.

Simili diffugit unus Salvianus libr. de providentia cap. 7. ad probandum quantum ex vitus & malitia inferiora creaturæ in Deum. *Etenim sicut bonitas, inquit, ac proprietas rerum superiorum exhortatur à proximo bene, & superiorum exhortatur ad bene, & ipsa bonitas ac proprietas rerum superiorum exhortatur ad bene, & ad ipsa bonitate summum & superius.*

Hoc efficit, quæ principia & fundamentalia est communiter respondent Adversarii, effectum non esse ex ratione malitiæ, hoc est, ex regulis moralibus, ex dignitate peccatum originis, & finem geometrice, hoc est, secundum proportionem. Unde ex hoc quod Deus per peccatum offendatur in gravitatem implicitè, non sequitur quod peccatum in actione offendit in gravitatem implicitè infinitam, quia quod ex se est finitum omnino ita gravitatem, & finitam perfectionis ordinem, & finem non potest ex se fieri infinitum, quia finitum non potest habere ordinem ad finem infinitum, & ita

habet : *Ratio enim naturalis potentiæ ad actum* 4. 2. 3. ibi declaratur : *Potentia enim Dei non* *genus diffinit, sed differentias ultimas ipsius ; et* *non est aliquid extra omnem potentiam, quod* *non sit sub potentia Dei, ut dicitur in tertio* *Metaphysicæ.* Et in diffinitione actus, inquit, *quid enim infinitum præst, dum tu potentiæ* *te non astrinxeris ? Quidquid enim non est* *creatura, hanc non potest ex natura sua esse, hanc* *tamen potentiæ non refugit.* Et quod diximus, Argum. Casa diffinitur, continens non astrictum infinitum, sicut non diffinitur ens, infinita ingenio mente. Sed peccatum mortale ratione infinitatis continet ens, et non mensuratum, infinitum, et non mensuratum potentiæ actibus, quibus astringitur : Ergo peccatum mortale in ratione offensæ est infinitum infinitate quadam, quæ non conflat ex D. Thoma citato. Maior vero fundatur. Tum quia ex illis rationibus non potest physice continere ens, nisi finita physice : Ergo nec efficit mortaliter infinita continere potens, nisi actuali voluntate. Tum, quia offensa efficit necessitatem ad æternas pœnas ; peccatum excedere in eo genere in quod tali excessu est æterni ; efficitur genere suo infinitum esse, cum vehiclo in eodem genere.

Confirmatur. Ens enim quod diffinitur in Tractatu de Incarnatione, contra Scotum, latitudinem Casæ continet, et valorem impulsivum finitionis inde resultantis, quidquid vitalitatis ad id sufficiens pro esse limen generationis infinitum. Ergo ens finitum a genitum non potest mortaliter infinitum argui in peccato mortali infinitatem impulsivæ in ratione offensæ. Atqui (fabulæ) hujusmodi ens in peccato mortali infinitum in ratione D. Thomæ, ad genus suum ut impulsivum patet : Ergo in ratione offensæ gravitatis impulsivæ infinitum. 5

Respondent Adversarii, Ad hoc ut peccatum mortale possit finitum continere, sufficit ut sit quidquid infinitum impulsivum in genere moris, sed sufficiens ad finitum capiendum ad offensas mortiferas creaturis.

Sed contra primo. Eadem ratione dici potest, ad hoc ut finitum Christi genitum in Casa Christi sufficiens pro capienda incarnationis infinitia, non requiri vitalitatem ad infinitum infinitum, sed sufficere quod contineat valorem infinitum superiorem ad offendam Deo literam. Sed hoc a fortiori communiter negatur, mirantibus etiam contra Scotum, et quo Dispositio, inter valorem finitum Christi Christi, et valorem infinitum pro culpa incarnationis infinita, quid datur. Ergo hæc Scotalis communis Theologorum doctrina negatur.

Contra secundo. Diversitas physica physicè continentur in casa, non sufficit quod illa ut sic finita sufficiens ad genitum, sed requiritur necessitas quod physice infinita sufficiat continere, effectum hoc termino in divina omnipotentia, non colligitur ex quo infinitus, sed finitus quod genitus in ordine superiori ad res omnes creabiles continuit : Ergo parum et nihil mortaliter infinitum continere in ratione culpæ, nisi quod illa de ordine superiori, sed non finito existat. Quod est contra D. Thomam citatum.

Potest adhuc probari conclusio alii termino, quam immediate infinito Thomas pro quibus, sed

Potentia enim Dei non diffinitur genere, sed differentiis ultimis ipsius. Sensus enim est, quod genus non est magis de ratione potentiæ, sive actus ad quod extenditur potentia, quam differentiæ ultimæ. Sensus autem est, quod nihil est extra omnem potentiam, quod non sit sub potentia Dei, ut dicit Philosophus, quia Deus omnia potest. Et in diffinitione actus, inquit, quid enim infinitum præst, dum tu potentiæ te non astrinxeris ? Quidquid enim non est creatura, hanc non potest ex natura sua esse, hanc tamen potentiæ non refugit. Et quod diximus, Argum. Casa diffinitur, continens non astrictum infinitum, sicut non diffinitur ens infinita ingenio mente. Sed peccatum mortale ratione infinitatis continet ens, et non mensuratum, infinitum, et non mensuratum potentiæ actibus, quibus astringitur : Ergo peccatum mortale in ratione offensæ est infinitum infinitate quadam, quæ non conflat ex D. Thoma citato. Maior vero fundatur. Tum quia ex illis rationibus non potest physice continere ens, nisi finita physice : Ergo nec efficit mortaliter infinita continere potens, nisi actuali voluntate. Tum, quia offensa efficit necessitatem ad æternas pœnas ; peccatum excedere in eo genere in quod tali excessu est æterni ; efficitur genere suo infinitum esse, cum vehiclo in eodem genere.

Confirmatur. Ens enim quod diffinitur in Tractatu de Incarnatione, contra Scotum, latitudinem Casæ continet, et valorem impulsivum finitionis inde resultantis, quidquid vitalitatis ad id sufficiens pro esse limen generationis infinitum. Ergo ens finitum a genitum non potest mortaliter infinitum argui in peccato mortali infinitatem impulsivæ in ratione offensæ. Atqui (fabulæ) hujusmodi ens in peccato mortali infinitum in ratione D. Thomæ, ad genus suum ut impulsivum patet : Ergo in ratione offensæ gravitatis impulsivæ infinitum. 5

Respondent Adversarii, Ad hoc ut peccatum mortale possit finitum continere, sufficit ut sit quidquid infinitum impulsivum in genere moris, sed sufficiens ad finitum capiendum ad offensas mortiferas creaturis.

Sed contra primo. Eadem ratione dici potest, ad hoc ut finitum Christi genitum in Casa Christi sufficiens pro capienda incarnationis infinitia, non requiri vitalitatem ad infinitum infinitum, sed sufficere quod contineat valorem infinitum superiorem ad offendam Deo literam. Sed hoc a fortiori communiter negatur, mirantibus etiam contra Scotum, et quo Dispositio, inter valorem finitum Christi Christi, et valorem infinitum pro culpa incarnationis infinita, quid datur. Ergo hæc Scotalis communis Theologorum doctrina negatur.

Contra secundo. Diversitas physica physicè continentur in casa, non sufficit quod illa ut sic finita sufficiens ad genitum, sed requiritur necessitas quod physice infinita sufficiat continere, effectum hoc termino in divina omnipotentia, non colligitur ex quo infinitus, sed finitus quod genitus in ordine superiori ad res omnes creabiles continuit : Ergo parum et nihil mortaliter infinitum continere in ratione culpæ, nisi quod illa de ordine superiori, sed non finito existat. Quod est contra D. Thomam citatum.

Potest adhuc probari conclusio alii termino, quam immediate infinito Thomas pro quibus, sed

Potentia enim Dei non diffinitur genere, sed differentiis ultimis ipsius. Sensus enim est, quod genus non est magis de ratione potentiæ, sive actus ad quod extenditur potentia, quam differentiæ ultimæ. Sensus autem est, quod nihil est extra omnem potentiam, quod non sit sub potentia Dei, ut dicit Philosophus, quia Deus omnia potest. Et in diffinitione actus, inquit, quid enim infinitum præst, dum tu potentiæ te non astrinxeris ? Quidquid enim non est creatura, hanc non potest ex natura sua esse, hanc tamen potentiæ non refugit. Et quod diximus, Argum. Casa diffinitur, continens non astrictum infinitum, sicut non diffinitur ens infinita ingenio mente. Sed peccatum mortale ratione infinitatis continet ens, et non mensuratum, infinitum, et non mensuratum potentiæ actibus, quibus astringitur : Ergo peccatum mortale in ratione offensæ est infinitum infinitate quadam, quæ non conflat ex D. Thoma citato. Maior vero fundatur. Tum quia ex illis rationibus non potest physice continere ens, nisi finita physice : Ergo nec efficit mortaliter infinita continere potens, nisi actuali voluntate. Tum, quia offensa efficit necessitatem ad æternas pœnas ; peccatum excedere in eo genere in quod tali excessu est æterni ; efficitur genere suo infinitum esse, cum vehiclo in eodem genere.

Confirmatur. Ens enim quod diffinitur in Tractatu de Incarnatione, contra Scotum, latitudinem Casæ continet, et valorem impulsivum finitionis inde resultantis, quidquid vitalitatis ad id sufficiens pro esse limen generationis infinitum. Ergo ens finitum a genitum non potest mortaliter infinitum argui in peccato mortali infinitatem impulsivæ in ratione offensæ. Atqui (fabulæ) hujusmodi ens in peccato mortali infinitum in ratione D. Thomæ, ad genus suum ut impulsivum patet : Ergo in ratione offensæ gravitatis impulsivæ infinitum. 5

Respondent Adversarii, Ad hoc ut peccatum mortale possit finitum continere, sufficit ut sit quidquid infinitum impulsivum in genere moris, sed sufficiens ad finitum capiendum ad offensas mortiferas creaturis.

Sed contra primo. Eadem ratione dici potest, ad hoc ut finitum Christi genitum in Casa Christi sufficiens pro capienda incarnationis infinitia, non requiri vitalitatem ad infinitum infinitum, sed sufficere quod contineat valorem infinitum superiorem ad offendam Deo literam. Sed hoc a fortiori communiter negatur, mirantibus etiam contra Scotum, et quo Dispositio, inter valorem finitum Christi Christi, et valorem infinitum pro culpa incarnationis infinita, quid datur. Ergo hæc Scotalis communis Theologorum doctrina negatur.

Contra secundo. Diversitas physica physicè continentur in casa, non sufficit quod illa ut sic finita sufficiens ad genitum, sed requiritur necessitas quod physice infinita sufficiat continere, effectum hoc termino in divina omnipotentia, non colligitur ex quo infinitus, sed finitus quod genitus in ordine superiori ad res omnes creabiles continuit : Ergo parum et nihil mortaliter infinitum continere in ratione culpæ, nisi quod illa de ordine superiori, sed non finito existat. Quod est contra D. Thomam citatum.

Potest adhuc probari conclusio alii termino, quam immediate infinito Thomas pro quibus, sed

IV.

Finis naturalis potest concludi ad reparatum.

Demum finalem potest concludo hoc dictum 1. 2. 3. ibi declaratur : *Potentia enim Dei non* *genus diffinit, sed differentias ultimas ipsius ; et* *non est aliquid extra omnem potentiam, quod* *non sit sub potentia Dei, ut dicitur in tertio* *Metaphysicæ.* Et in diffinitione actus, inquit, *quid enim infinitum præst, dum tu potentiæ* *te non astrinxeris ? Quidquid enim non est* *creatura, hanc non potest ex natura sua esse, hanc* *tamen potentiæ non refugit.* Et quod diximus, Argum. Casa diffinitur, continens non astrictum infinitum, sicut non diffinitur ens infinita ingenio mente. Sed peccatum mortale ratione infinitatis continet ens, et non mensuratum, infinitum, et non mensuratum potentiæ actibus, quibus astringitur : Ergo peccatum mortale in ratione offensæ est infinitum infinitate quadam, quæ non conflat ex D. Thoma citato. Maior vero fundatur. Tum quia ex illis rationibus non potest physice continere ens, nisi finita physice : Ergo nec efficit mortaliter infinita continere potens, nisi actuali voluntate. Tum, quia offensa efficit necessitatem ad æternas pœnas ; peccatum excedere in eo genere in quod tali excessu est æterni ; efficitur genere suo infinitum esse, cum vehiclo in eodem genere.

Confirmatur. Ens enim quod diffinitur in Tractatu de Incarnatione, contra Scotum, latitudinem Casæ continet, et valorem impulsivum finitionis inde resultantis, quidquid vitalitatis ad id sufficiens pro esse limen generationis infinitum. Ergo ens finitum a genitum non potest mortaliter infinitum argui in peccato mortali infinitatem impulsivæ in ratione offensæ. Atqui (fabulæ) hujusmodi ens in peccato mortali infinitum in ratione D. Thomæ, ad genus suum ut impulsivum patet : Ergo in ratione offensæ gravitatis impulsivæ infinitum. 5

Respondent Adversarii, Ad hoc ut peccatum mortale possit finitum continere, sufficit ut sit quidquid infinitum impulsivum in genere moris, sed sufficiens ad finitum capiendum ad offensas mortiferas creaturis.

Sed contra primo. Eadem ratione dici potest, ad hoc ut finitum Christi genitum in Casa Christi sufficiens pro capienda incarnationis infinitia, non requiri vitalitatem ad infinitum infinitum, sed sufficere quod contineat valorem infinitum superiorem ad offendam Deo literam. Sed hoc a fortiori communiter negatur, mirantibus etiam contra Scotum, et quo Dispositio, inter valorem finitum Christi Christi, et valorem infinitum pro culpa incarnationis infinita, quid datur. Ergo hæc Scotalis communis Theologorum doctrina negatur.

Contra secundo. Diversitas physica physicè continentur in casa, non sufficit quod illa ut sic finita sufficiens ad genitum, sed requiritur necessitas quod physice infinita sufficiat continere, effectum hoc termino in divina omnipotentia, non colligitur ex quo infinitus, sed finitus quod genitus in ordine superiori ad res omnes creabiles continuit : Ergo parum et nihil mortaliter infinitum continere in ratione culpæ, nisi quod illa de ordine superiori, sed non finito existat. Quod est contra D. Thomam citatum.

Potest adhuc probari conclusio alii termino, quam immediate infinito Thomas pro quibus, sed

IV.

Finis naturalis potest concludi ad reparatum.

Demum finalem potest concludo hoc dictum 1. 2. 3. ibi declaratur : *Potentia enim Dei non* *genus diffinit, sed differentias ultimas ipsius ; et* *non est aliquid extra omnem potentiam, quod* *non sit sub potentia Dei, ut dicitur in tertio* *Metaphysicæ.* Et in diffinitione actus, inquit, *quid enim infinitum præst, dum tu potentiæ* *te non astrinxeris ? Quidquid enim non est* *creatura, hanc non potest ex natura sua esse, hanc* *tamen potentiæ non refugit.* Et quod diximus, Argum. Casa diffinitur, continens non astrictum infinitum, sicut non diffinitur ens infinita ingenio mente. Sed peccatum mortale ratione infinitatis continet ens, et non mensuratum, infinitum, et non mensuratum potentiæ actibus, quibus astringitur : Ergo peccatum mortale in ratione offensæ est infinitum infinitate quadam, quæ non conflat ex D. Thoma citato. Maior vero fundatur. Tum quia ex illis rationibus non potest physice continere ens, nisi finita physice : Ergo nec efficit mortaliter infinita continere potens, nisi actuali voluntate. Tum, quia offensa efficit necessitatem ad æternas pœnas ; peccatum excedere in eo genere in quod tali excessu est æterni ; efficitur genere suo infinitum esse, cum vehiclo in eodem genere.

Confirmatur. Ens enim quod diffinitur in Tractatu de Incarnatione, contra Scotum, latitudinem Casæ continet, et valorem impulsivum finitionis inde resultantis, quidquid vitalitatis ad id sufficiens pro esse limen generationis infinitum. Ergo ens finitum a genitum non potest mortaliter infinitum argui in peccato mortali infinitatem impulsivæ in ratione offensæ. Atqui (fabulæ) hujusmodi ens in peccato mortali infinitum in ratione D. Thomæ, ad genus suum ut impulsivum patet : Ergo in ratione offensæ gravitatis impulsivæ infinitum. 5

Respondent Adversarii, Ad hoc ut peccatum mortale possit finitum continere, sufficit ut sit quidquid infinitum impulsivum in genere moris, sed sufficiens ad finitum capiendum ad offensas mortiferas creaturis.

Sed contra primo. Eadem ratione dici potest, ad hoc ut finitum Christi genitum in Casa Christi sufficiens pro capienda incarnationis infinitia, non requiri vitalitatem ad infinitum infinitum, sed sufficere quod contineat valorem infinitum superiorem ad offendam Deo literam. Sed hoc a fortiori communiter negatur, mirantibus etiam contra Scotum, et quo Dispositio, inter valorem finitum Christi Christi, et valorem infinitum pro culpa incarnationis infinita, quid datur. Ergo hæc Scotalis communis Theologorum doctrina negatur.

Contra secundo. Diversitas physica physicè continentur in casa, non sufficit quod illa ut sic finita sufficiens ad genitum, sed requiritur necessitas quod physice infinita sufficiat continere, effectum hoc termino in divina omnipotentia, non colligitur ex quo infinitus, sed finitus quod genitus in ordine superiori ad res omnes creabiles continuit : Ergo parum et nihil mortaliter infinitum continere in ratione culpæ, nisi quod illa de ordine superiori, sed non finito existat. Quod est contra D. Thomam citatum.

Potest adhuc probari conclusio alii termino, quam immediate infinito Thomas pro quibus, sed

Respondetur arithmeticam non posse constitui, sed esse ita in scientiis non loquendum, ut quasi pugnent; nihilominus in artibus est huiusmodi, ita ut prima arithmetica valorem regulæ. Ergo patiens quamvis grauius offendat non augetur autem meritis ad incrementum primæ odiosæ inhibitionis augendæ, ut peccatum offensa in infinitum dignitatis, quia est Deus, ita quia est vilissimum et non multæ & grauidæ complectitur materiæ in illo merito.

3.54 Ad secundum primo Advertendo, negando consequentiam, & probando, & aliquando haec tangendo melliflui mihi quod fidicet dignitas perfectionalitatis naturalis (propriam) pugnare ad falsa humana, cum non sit causa non operatiua, nec relata ad ipsum subiectum actus per se, sed ratio formalitatis actus per se, & absoluta per se, absque non pertinentia intrinseca ipsius actus.

Sed contra Perfectæ fidei quitas tam ingredientis quam offendentis, quam in perfectionis dignitatem pertinet ad hoc formalitas. Ergo talis formalitas Perfectionis est ita intrinsecus pertinens ad perfectionem, quod ea positiua non habita falsificatur, & ne mere extrinsece habeat, secundo, si peccatum ipsum actus falsificatum, tanquam omnino vnum per rationem formalitatis ingredientis & offendentis in hoc intrinsecum, & ad vnum falsificatum ex illis habet intrinsecum, & ad vnum falsificatum ex illis dignitas quidem potest considerari, primum vel consummatum, & per accidens, a homine ad illum relatum, prout denigratur per offensam, quamobrem v.g. si quis generat aliquem de Regali illius offendentis, non ex eadem ratione habet secundo potest habere formaliter & per se, si quis offendeat Regem cognitum ut talem, concipiam eius dignitatem Regiam cognitam, & talis dignitas vere intrinsece pertinens, seu positiue existans in gratiosissimo Rege, ex quo ratio formalis boni & vltimi finis non habetur. Deo, prout considerat per peccatum mortale, ad ea, quæ sequuntur, relicta vel per se, quandoquidem bonum, quatenus est finis, intrinsecum dignitatis Dei, & dicitur creatura; consequenter sit peccatum habeat grauitate dum intrinsece tollatur ista ratio.

3.55 Contra secundum, hoc dignitas positiua, & talis formalitas prime intrinseca ad decorum faciendum, ipsa qua positiua ipsius actus intrinseca vbi ab eo non quod existentiæ in complementum indiget, adæquatum ipsius actus ens & perfectum & per consequens formale gradum tollere, cum ab ipsa per extrinsecum pertinentia ex intrinseca determinatione ipsius actus ad ipsum ut finem tollatur ipsa talis ratio, & quia ipsa ratio finis, quæ est ratio formalis, non habetur ex ipsa positiua dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

3.56 Ad quod dicendum aliud dicimus, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad primum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quartum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quintum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sextum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad septimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad octavum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad nonum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad undecimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad decimumnonum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumquintum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumsextum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumseptimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumoctavum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad vigesimumnonum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumprimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumsecundum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumtertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumquartum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumquintum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumsextum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumseptimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumoctavum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad tricesimumnonum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumprimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumsecundum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumtertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumquartum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumquintum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumsextum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumseptimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumoctavum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quadragesimumnonum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumprimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumsecundum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumtertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumquartum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumquintum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumsextum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumseptimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumoctavum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad quinquagesimumnonum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumprimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumsecundum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumtertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumquartum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumquintum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumsextum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumseptimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumoctavum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad sexagesimumnonum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad septuagesimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad septuagesimumprimum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad septuagesimumsecundum dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ.

Ad septuagesimumtertium dicendum, quod ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta ex grauitate intrinseca ipsius offensæ, quia ipsa ratio finis ultimi non habetur ex ipsa dignitate, tanta quanta est, sed tanta

infinitam simplicitatem in genere moris. Ergo à fortiori potest poni, non tantum infinitas, sed infinitatem moralis, tali simpliciter, sed definitam ab intrinsecè in genere physico, genere ac motivo Christi, & divinæ offensæ comment.

Ad 1. ex. sed quod infinitum ex quatuor Sententiarum, circumstantiis D. Thomam complectitur quidem infinitatem peccati cum intrinsecè minus bonitatis, sed non modum infinitum intrinsecum modo infinitatis alterius: unde ex hoc colligi nequit, peccatum ex finitæ offensa ob circumstantiam infinitum esse, finitum, sicuti ipsa vitæ bonitas.

168 Objectio secunda: Malitia moralis peccati mortalis est finita. Ergo & gravitas offensæ. Probatur Consequentia: Gravitas offensæ peccati est longitudo, ac ejus malitiæ moralis, & in fundatum; unde quo major est malitia moralis, eò major est offensa: Ergo si malitia moralis peccati est finita, gravitas offensæ moralis erit finita ellectique.

Respondeo: aliqui gravitatem offensæ non fidelegati ad malitiam peccati, ex parte conversionis ad obiectum diuinum (ego), sed ex parte averfionis à Deo: licet enim (inquiunt) hic priorinatione finita sit, sub tamen ratione ens infinitum.

Sed hæc fallitur supponit falsum: Peccatum enim sub ratione aversionis, non est distinctum formaliter & intrinsecè: sed tantum secundum & & secundum quid, eò quòd à bono infinito averfitur: sicut enim conversio peccati non tendit in Deum ut ultimum finem, extrinsecè & secundum quid tantò intrinsecè, quòd actus peccati tendunt sub ratione finis: Ergo & malitia, & Deum converti, quæ intrinsecè unita; ita & per eadem potest magis & magis recedere, & averti, quæ ratio magis & magis recedere.

169 Malitia peccati præterea, concedo Antecedens, nego Consequentiam. Ad cujus probationem dicimus Magnum, inter finem & gravitatem offensæ discrimen esse: finis enim est objectum actus ad cujus malitiam relativa, nego Subjunctum distributivè concedo Majorem. Et nego dari infinitam Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur fusius: Sicut in actu charitatis Christi (ex. gr. exercitio) ex absolutâ bonitate malitia (qui enim conducat ad meritum) & valor particularis, ex quo actus ille complete quatenus meritorius, quia vel eli ipsa bonitas finitas ex objecto, vel eli illam loquitur effective, fecundus finem intrinsecum eli, quia finis intrinsecus adhuc finitus est ens subjectum finemque, ab illa tamen effective vim recipiens: ita hic dicimus gravitatem offensæ finitam ex objecto, finitam ex effectu finitam, quia vel illam ex malitia finitæ ex objecto, vel ab illa effective loquitur gravitas autem ipsa ex parte finis intrinsecus, eli simpliciter infinita, quam malitia finita, quia non requirit ad illam effectivè, ardimmenus, fed solum subjectivè illum pertingit ut in actu effectivo, ut ipsum ordine gravitatis simpliciter immane constituat. Sicut ergo non vitat illa charitas ex parte finis intrinsecus ab actu charitatis Christi ut finita, ergo & valor ejus meritorius finitus eli ita nec illa. Malitia moralis peccati mortalis eli finita: Ergo & gravitas offensæ, loquendo de gravitate peccati, feu debitum ex ea formaliter finita.

167 Objectio tertia: Adhæc charitas actus infinitam Dei bonitatem attingit non contingit tamen ullum malum infinitum attingere: Ergo illa peccatum mortale, in ratione offensæ attingat perfonam infinitæ dignitatis, & beatitudis, non tamen ejus offensa infinita gravitate ponenda eli infinita.

Respondeo concedo Antecedens, negando 170 Consequentiam, & paritatem: ratio autem disparitatis pars est ipse dicta: Nam bonitas actus charitatis ad illum elevantis comparatur ut objectum primum actus, offensa comparatur ad illum ut objectum formale motivum, & ut objectum ad ultimatum pertinens: in hoc autem fubjectum ab obiecto differt quòd illud eli ens, ad quod ordinatur, hoc autem eli illud in quod ordinatur. Sicut ergo bonitas actus charitatis, & ejus objectum, fed per commensurationem ad complementum, & perfectionem, & objectum divinæ bonitatis ad charitatem, quem terminat, infinitum eli gratiæ non tamen effentiæ: Dei tamen bonitas malitiæ ad offensa gravitatem infinitam implicitet, licet infinita eli gratiæ, peccatum Christi abhominabile thearchicè, & bonum Verbi hypostaticum reflexivè, conferibile, & eorum meritorium, & beatificabile, ex ejus complemento infinitum, non tamen ejus bonitas contra Scotum & ejus discipulos offendibile. Ex quo intelligo, quòd perfectio formalis Verbi, subjectiva eli aliquis, quæ habituantem Christi eli actum, eli in genere moris tanta, tam alta perfectio, & tam infinita modo imperfecto, quòd fubjectum conhaurire nequit. Deus eli subjectum divinæ offensæ effentiæ quæ non infinita, habet rationem formæ moralis tantæ effectivæ gravitatis. Ubi inter actum charitatis, & actum peccati mortalis in ratione offensæ, & ejus fœrmen reperitur; conflent in eo quòd ubi inter actum charitatis, & actum peccati mortalis formæ moraliter denominans, fed tantum objectum terminans: fed in forma denominans conflituens, & offenfio comparatur, & ideò ubi inter illas formas fatur ens virtualiter diviso ut fic infinitas; ideò ut terminans ad personam infinitam tant. fed ideò ut denominans, tanquam denominatione à forma infinita, & immediata formaque.

Ad 1. ex. nego hæc duobus fequi, effentiam peccati mortalis tam non mortalem, fed etiam peccatum non mortale esse. Sed hoc absolutum eli. Ergo &c. Sequela probatur: Nam peccatum, per quod actus moralis effenda, non tollit mortalitat, fed etiam non tollit mortalitatem. Ergo actus, qui non denominantur, & conflituuntur peccatum mortale non tollunt, infinitas, infinitas gravitatis, malitiam deletum, feu non illum tollunt mortalitatem, fed etiam physicè infinitum eli.

Nego hæc duo, quia ad illa non eli antiqua probationem dico, quod ad aliquid physice in esse moris, non fufficit illud conferri per formam physicè infinitam, fed etiam requiritur, ut illa forma ei physicè unitus ex forma: & quia Deus dignè ut forma gravitatis offenfæ, non tantum illi physicè unitus, fed etiam moraliter, illam non infinitè, fed moraliter tantum infinitam conflituit.

Si autem queras, quid fit unitus formam moraliter? Dicimus physicè? Respondet Suarez: ubi folum moraliter, eli, fe unitus licet physicè non infinitus, attingat tamen fecundum potentiam, fecundum eli objectum primarium, & ultimum

Virum quidam homo in primo instanti sua rationis vsus ratione sua naturali, absque vlla reuelatione, cognoscit, peccata per homicidium, & furtum esse grauiter mala, an non?

§. I.

Quid sit tam primum, quam vltimum in hac re.

1 NOrandum primo. Quid tam sit quæstionis. 174
Vocabulum, quo quidam vti sit ad duorum, quæ inter se conferuntur, comparationem, & quidem ita, vt ea, quæ magis perfectum est nomen, in quo habeat facultatem expedita ad distinguendum, & demonstrandum se nouerit, is ille dicatur mouale. Hæc vero facultas, aut constat quam modo, quando aliquis ita se habet, vt sine mora, aut remotione, possit eum contingere postea sibi obiectum se præparare, & libi applicare, dum non adest, vt videre, & audire. Si tamen, in quibus, & humilia, qui tantum in genere morum nihil vere differunt, aut discernunt.

Notandum secundo. Quod quando quæritur, 175
an puer in primo instanti sui rationis vsus teneatur ex virtute naturali nouum aliquod opus facere, vbi non intelligitur aliquid vnum in se finis physicum, & omnino indeliberabile, fatendum est, quod hoc indiget ad id. Cum enim ibi non habeatur, & nouum obiectum, & nouum principium, quod ab ipso deliberabile sit, & deliberatum, quod tam ex parte obiecti, quam ex parte principij, quod ab ipso deliberatum sit, non videtur dictum in eo puero tale opus, quod ab ipso deliberatum sit, & quod ab ipso deliberabile sit, & quod ab ipso deliberatum sit, & quod ab ipso deliberatum sit, & quod ab ipso deliberatum

dubium, an ad illam adimplendam exigatura- A sint hæ libertates pollicere meruisse? Dico, neque Deus tum morale dominium in eas exercet: si autem tales libertates per electionem boni humani, seu per propensionem voluntatis cum relatu rationem, & decentiam eas debitam, ut exigit dictus pater? Ergo ex principiis dati relationis homo meretur, implicitè latens, fe in Deum conversione, & dominio illius se figendo, obtinendo eo quod bonum in ordine & conformitatem.

Confirmatur amplius: Angelus adhibito fine illi præcepto dignitatis Dei, & conveniendi fe in illum, primo attingit tam libertatis, quod hæc libertas ipsa illum attingat, & quod per illam, cum modo initi attingat: ergo tum ex rectitudine naturali, tum ex debito illum attingendi, & diligendi, & in Deum conversere, eo modo quo in illa erant tunc capaces, illi, explicitè vel implicitè, fe ipsum subiiciendo, & ordinando ad Deum, pote cui ratione retinere hoc potuit, quo quod ejus rationem retinere potuit, ubi plenè exercet dominium in voluntatem, & ejus continuo libera, tenetur fe conformare illi dominio, & primum assensum, primum voluntatis motum illi consecrare. Ex fine autem naturali continuato erit, quod tale creatura author, pro exercitio beneficij erga ab illa ex tunc beneficiandi pendentem, vique primi libertatis ad creatæ illi naturæ capacis, finem, quo illum in lege Moysis præceptive fuit offerre, quod non recognita ea natura, & omni fragum primitias.

Probatur secundo confectio rationis quam in fimus, ex Scoto, Durando, & aliis, c. 6. dist. 28. expendit Caietanus, fi quod primo occurrit homini dominium illum creaturæ habere, quod rari de facto, hoc eft, ad quem finem is reatque 378 Dico primo, Tenetur omnino pœnam, quam- primum ad illum attingit, & quod per illum, cum pœnitentiæ motum illi se in Deum conversere, & ad debitum finem ea pro modo suo ponere, hoc Tomasbile, an & omnes qui Discipuli, milies ex- cepto: Tamclare enim & tam manifeste inhæc ignaffimus, Dodore ingenito, & tam frequenter inculcat illam terminum, ut merces à Thomaffe- rum facile eam ignoraverit, quin, qui ab ejus veftigio hæc in parte receffit. Eandem invenitam tenent Asbelatus fuper cap. 1 r. Matth. cp. 7.29. Dionysius Carthusianus in dict. c. 6. & omnes Beliverfitatis fpeculo morali, Navarra tum manuali cap. 27. num. 7. Tolletus Tom. 1. Summæ cap. 2. num. 3. Vegas Trident. lib. 3. cap. 42. & plures alij, quos refertur Caietanus Salmanticenfes cap. 2. c. dub. 1.

379 Probatur primo concludo: Statim atque lex divina Dei fecerit promiffa, & mandata, quæ acceptare, & illi fe fubjicere; ex quibus primò propositur illa ex Evangelica, ubique verita- tem tale legis fuffecerit cognoscit, omnino ex- plicitè illam, & propositam viæ te cognitam primam, quam ex tunc & ultra illam, & ejus latitiæ peccat, ut fatis communiter docent Thomaffinus tractatus de legibus. Sed homo in primo dicto motu naturalis rationis, per dictum fyndereſis, & homo naturalis rationis instrumentum à Deo ita naturaliter, & ordinatè constitutus fe ipsum non, & præterendum unà ac delectabilem finem SS. Patres, præfertim Cyrillus, illi jungi 1. Illumque autem humanæ naturæ in hoc ordinem, intelligit de illuminatione inprimis illa tinuo tenetur, quia cum primò incipit vivere ut homo: Ergo is eo inftanti tenetur homo talis gi- & fubjecto fe deferere hoc bonum humanæ ratio- & rationi conformi, quod eft virtualiter & implicitè in primo conversione, & motu illi intrinfecus oblinuum.

380 Confirmatur: Cum Deus primo hominem pra- dificio modo illuminat; collendendo eum ingens naturalem, quo modo ut illi dominium morale quod habet in illum, ejusque poffidendum, humanæ voluntatis ex cuncipi debeat: Ergo tenetur ex tunc fui voluntate amplecti tam le- gem, & ejus obedientia fe fubmittere, non non

ponit in homine deliberationem circa finem. A
inque manet, ut quod primo occurrit homini bene
agenti finis naturalis, illi deliberate de-
fertur.

182 Dico primo, cognitionem primo occurren-
tem homini, in primo naturalium, non esse deli-
berate discernendo inter bonum & malum
appetitum.

Sed contra. Veniæ ad alternationis, non est
hominem discernere inter bonum & malum in
actibus; sed relative ad finem, discernit
quid in homine & malum fini tanquam fini con-
trarium. Ergo primo occurrit homini illi fini
alterum, deliberate primo occurrat illi infra-
ri tanquam non fit homini profectorium.

183 Dico secundo, si est bona alterum. Ergo pri-
mum quod illi occurrit, non est deliberate de fe-
ipso, non deliberate mihi de fine, sed de me-
diis.

Sed contra; Licet homo sit finis ultimus extra
se, non tamen est ultimus sed intermedius,
& per consequens fit habere medium respectu
illi. Ergo non fit finis ultimus omnino
creaturarum; unde ex quo homo est finis ul-
timus, ibi primo occurrit deliberatio de fi-
ne, ibi primo occurrit deliberatio de fi-
ne, ibi primo occurrit deliberatio de fi-
ne

festivis, cùm debet suscipi Baptismus, vel Eucha- A ristia, vel dum instat tempus martyrii, aut magnum aliquod beneficium a Deo recipitur) non sit præceptum, sed duntaxat consilium.

189 Solùm potest esse difficultas circa ultimam sententiam, quam docet Thomas Sanchez lib. 2. summæ cap. 35. ubi rejectis aliis dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc solùm obligare, cum graves odii Dei tentationes instant, & periculum illis succumbendi adest, nisi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum insufficientem esse demonstrant Salmanticenses loco supra citato, num. 5. Primò quia (inquiunt) obligatio ad actum, quæ est præcisè ratione tentationis casu occurrentis & urgentis, non est obligatio per se, sed per accidens; B sicut per accidens & non per se est quod talis tentatio tunc occurrerit, & aliâ viâ superari non possit: tempus autem quod quærimus non est illud, in quo præceptum dilectionis Dei urgeat per accidens, sed in quo obliget per se, quia certum est assignandum esse aliquod tempus hujus per se obligationis. Secundò quia talis obligatio debet esse communis omnibus adultis, & omnes illos constringere, sicut ipsum præceptum commune est, & omnibus imponitur: Sed illa occasio in qua urgent graves odii Dei tentationes, & periculum illis succumbendi, non est communis omnibus adultis; plurimi enim sunt, qui toto vitæ tempore C nullis hujusmodi tentationibus vexantur: Non igitur hac viâ assignatur sufficiens tempus prædictæ obligationi.

190 Ex his intelliges, D. Thomam non adinvenisse aut excogitasse novum præceptum, dum puerum pervenientem ad usum rationis asseruit teneri ad se convertendum in Deum, sed solùm determinasse & declarasse tempus, quo primum & antiquissimum omnium mandatorum, scilicet charitatis præceptum, obligare incipit, nempe primum instans morale usûs rationis & libertatis; in quo instanti magis hoc præceptum urgere, quàm aliâ quacumque occasione vel tempore assignabili, quis non videat? *An forsitan periculosam navigationem tunc homo non aggreditur? Vel parum refert recentem testam bono liquore & odore imbuere? Vel tunc non magnum instat tentationis periculum, quando Adversarius noster Diabolus circuit quærens tenellam ovem quam devoret?* ait eleganter illustrissimus D. de Marinis Avenionensis Archiepiscopus. Nec obstat, si hujus ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem subeundam idonea: nam facilius est puero talem conversionem seu dilectionem in illo instanti elicere, quando nulla adest indispositio ex aliquo peccato personali relicta, quàm eo transacto, ubi talis indispositio possit voluntatem retardare. Unde suaviùs egisse videtur divina providentia, restringendo tale præceptum ad primum instans, E quàm si ulterius illud distulisset. Addo quod puer ad annos discretionis perveniens, non tenetur se convertere in Deum, nisi juxta illuminationem & notitiam de Deo quæ tunc ipsi communicatur; ita ut si notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; si implicita, ad implicitum tantùm teneatur, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti.

191 Dico secundò: Quamvis præceptum dilectionis Dei omnes ad rationis usum pervenientes per se obliget ad formalem & explicitam in Deum, ut authorem & finem supernaturalem, conversionem; per accidens tamen multi excusantur ab impletione hujus præcepti, quantum ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis: nemo autem excusatur ab ejus obligatione, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti in communi virtualiter contentum.

Hæc conclusio conciliat sententias Capreoli 192
& Cajetani supra relatas: nam quando Capreolus asserit ad impletionem prædicti præcepti requiri amorem explicitum Dei, etiam ut authoris & finis supernaturalis, loquitur de obligatione quæ per se oritur ex vi præcepti: quando verò Cajetanus & alii Thomistæ communiter docent ad ejus adimpletionem sufficere amorem Dei, ut finis naturalis, implicitè contentum in ipso amore & electione boni honesti, & in proposito vivendi secundùm rectam rationem, loquuntur de eo quod per accidens in multis accidit, qui propter ignorantiam invincibilem ab obligatione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, excusantur. Hoc præmisso,

Probatur prima pars conclusionis: Præceptum diligendi Deum obligat omnes homines, 193
ex quo habent rationis & libertatis usum, seu in primo instanti morali usûs rationis & libertatis, ut præcedenti conclusione ostendimus. Sed suppositâ elevatione naturæ humanæ ad ordinem & finem supernaturalem, tale præceptum jubet amorem formalem & explicitum Dei ut authoris & finis supernaturalis, cùm illum ut talem per fidem cognoscamus: Ergo per se & ex vi præcepti dilectionis Dei, puer ad annos discretionis perveniens, tenetur ad amorem explicitum & formalem Dei, ut authoris & finis supernaturalis.

Confirmatur: Supposito quod amor explicitus 194
Dei ut authoris supernaturalis aliquando sit debitus, ut omnes supponunt, rationes à nobis factæ sufficienter convincunt, opportunissimum tempus talis obligationis esse prædictum instans, nullumque succedere in toto vitæ spatio magis vel æquè opportunum: Ergo &c. Dixi autem, *supposità elevatione naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem*: quia si homo sine tali elevatione, & in statu naturæ puræ conderetur, præceptum diligendi Deum solùm comprehenderet amorem ejus naturalem, & ad supernaturalem nequaquam se extenderet.

Quod autem multi ab obligatione hujus præ- 195
cepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, per accidens excusentur, ut asserit secunda conclusionis pars, manifestum est: quia multi sunt, qui in primo instanti usûs rationis non cognoscunt Deum explicitè, etiam ut authorem naturalem, sed laborant pro tunc ignorantia ejus invincibili, ut patet in illis qui sunt educati in sylvis, vel apud barbaras nationes, qui nihil unquam audiverunt aut cognoverunt de Deo: Sed nemo potest explicitè amare quod explicitè non cognoscit, cùm nihil sit volitum, quin præcognitum: Ergo multi propter ignorantiam invincibilè excusantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorē explicitum Dei, etiam ut finis naturalis; & plures adhuc, quantùm ad amorem Dei ut finis & authoris supernaturalis. Non tamen excusantur omnes: quia multi sunt, ex iis præsertim qui inter Catholicos & animarum salutis studiosos nutriuntur, qui antequam ad annos discretionis perveniant, plura audiunt & apprehen-

dunt

dunt de Deo, & de articulis noſtræ fidei quibus A ſufficienter inſtruuntur, ut in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, per irradiationem luminis fidei vel ſyndereſis, efforment verum & explicitum de ipſo Deo judicium, etiam ſupernaturale, ex quo ad limitem ejus amorem expreſſum & formalem excitentur; qui proinde non excuſantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut authoris ſupernaturalis. Unde D. Thomas hic art. 6. ait quod puer ad annos diſcretionis perveniens, tenetur Deum diligere, *ſecundùm quod in illa ætate eſt capax*: quia ſolùm ad id tenetur juxta notitiam quæ tunc ipſi communicatur, atque adeò ſi notitia fuerit explicita, tenebitur ad explicitum amorem; ſi verò implicita, ad implicitum: ſicut etiam ſi habeat notitiam Dei ut finis duntaxat naturalis, ſolùm adſtringetur ad hujus amorem; ſi verò ut finis ſupernaturalis, tenebitur quoque ad amorem illius finis. B

196 Tertia pars concluſionis, quod ſcilicet nemo excuſetur ab obligatione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti in communi virtualiter contentum, probata manet ex dictis aſſertione præcedenti; ibi enim oſtendimus, omnibus hominibus in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, manifeſtari per dictamen rationis, ſeu lumen ſyndereſis, bonum honeſtum, & obligationem amplectendi ipſum, ſequendique legem naturalem, C quæ tunc quoad prima ipſius præcepta & principia oſtenditur & intimatur: neque cenſetur completum tale inſtans, quouſque totum hoc cum plena advertentia & deliberatione innoteſcat. Unde Cyrillus, ut ſupra vidimus, hunc locum Joannis, *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligit de illuminatione, ſeu manifeſtatione boni honeſti, quæ fit in prima inſtanti uſûs rationis, in quo Deus per lumen naturale intellectûs, & per dictamen ſyndereſis, movet & excitat hominem (qui in illo inſtanti moraliter ingreditur in hunc mundum, & viam vitæ moralis ſeu rationis incipit) ad vivendum honeſtè, & conformiter ad rectam rationem. In quo et- D iam ſenſu Chryſoſtomus homil. 60. in Matth. hæc verba Matth. 20. *Exit mane conducere operarios in vineam ſuam*, interpretatus eſt: nam per *primum mane* intellexit initium diei humanæ libertatis, quod eſt primum inſtans uſûs rationis, in quo Deus conducit operarios in vineam ſuam, quia tunc homines ad rectè & honeſtè vivendum excitat.

197 Denique hæc veritas adeò clara & manifeſta eſt, ut ipſi etiam Ethnici eam agnoverint: nam apud Latinum Poëtam decantatam habemus litteram Pythagoræ diſcrimine ſectam bicorni, quæ humanæ vitæ ſpeciem præ ſe ferre videtur, & ad rationis uſum, venienti puero utramque viam E virtutis & vitii demonſtrare. Conſtat etiam ex ipſis antiquorum fabulis, quod puerulo Herculi obviam ierunt duæ matronæ, virtus & voluptas, & unaquæque ipſum allicere conata eſt. Similia apud Authores prophanos invenimus, quæ connaturalitatem dictaminis & præcepti à ſyndereſi ſignificat, & homini ad uſum rationis quamprimùm pervenienti, manifeſtè declarant. Ergo nullus ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti virtualiter incluſum, ratione ignorantiæ invincibilis excuſari poteſt; licet multi ab adimpletione præcepti dilectionis, quantùm ad amorem Dei formalem & explicitum, per accidens excuſentur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

COntra præcedentes aſſertiones plura objiciunt Recentiores, quæ ſoluta manent ex dictis. Dicunt in primis præceptum illud ſe convertendi in Deum in primo inſtanti uſûs rationis, neque in Scriptura, neque in SS. Patribus contineri, ſubindeque gratis & ſine ullo fundamento eſſe à D. Thoma excogitatum. Addunt nimis durum videri, aſtringere pueros præcepto adeò oneroſo in illa adhuc tenera ætate, in qua plerique nullam Dei notitiam habent. Subjungunt, nullum eſſe virum doctum & timoratæ conſcientiæ, qui ſolicitus ſit an impleverit hoc præceptum, & qui de ejus omiſſione in confeſſione ſe accuſet. Dicunt etiam, ſequi ex noſtra ſententia, quod pueri baptizati ferè ſemper amittant gratiam, dum primùm perveniunt ad uſum rationis; cùm nulli vel pauci ſint, qui tunc adimpleant tale præceptum. Denique dato quod tale præceptum exiſteret, parvuli ad uſum rationis pervenientes poterunt ignorantiâ illius invincibili laborare, cùm multi viri docti, oppoſitæ ſententiæ adhæ- rentes, illud invincibiliter ignorent, dum probabiliter non adeſſe opinantur: Ergo ratione talis ignorantiæ poterunt ab ejus impletione excuſari. 198

Hæc ſunt præcipua adverſæ ſententiæ fundamenta, quæ ut dixi, ſoluta manent ex dictis. Oſtendimus enim præceptum illud, de quo agimus non eſſe novum, nec à D. Thoma excogitatum, ſed maximum habere fundamentum in Scriptura, & SS. Patribus: præſertim cùm Scriptura & Patres toties nobis enuntient præceptum diligendi Deum ſuper omnia, in quo hoc implicitè continetur; imò ab eo diſtinguitur, ſed ſolùm determinat tempus in quo illud incipit obligare, ut ſupra annotavimus. Quod ſi Theologorum diſputationi, arbitrio, & judicio relinquitur determinare tempus, in quo obligat præceptum charitatis; indeque factum ſit ut nullus ex Theologis vel etiam Caſuiſtis inveniatur, qui ſuam ſententiam quoad hoc prodere non audeat, ut ſupra vidimus apud Tamburinum, qui decem varias Authorum opiniones circa hoc recenſet: cur ſimiliter non licebit Theologorum Principi & Coriphæo, ſuam circa hoc proferre ſententiam, ac determinare tempus quo tale præceptum poſitivum obligat, nimirum primum inſtans morale uſûs rationis, quo (ut ſupra oſtendimus) nullum in toto vitæ decurſu magis vel æquè oportunum dari poteſt? 199

Patet etiam ex ſupra dictis, præceptum iſtud non eſſe nimis oneroſum & aſperum; cùm per illud puer ſolùm teneatur ſe convertere in Deum eo modo quo poteſt., ſeu ut loquitur S. Doctor, *ſecundùm quod in illa ætate eſt capax*, & juxta notitiam quæ tunc ſibi communicatur, ut in ſecunda concluſione fusè declaravimus. Addo quod tunc pertinet ad Authorem naturæ, manifeſtare & intimare hujuſmodi obligationem, tanquam præceptum omnino primum, & initium cæterorum præceptorum, totiuſque ordinis practici, ut inde 200

homo per deliberationem & discursum rel. qua A præcepta naturalia deducat.

Ad id quod additur de viris doctis & timoratæ conscientiæ, dicendum est plures ex illis violationem hujus præcepti non examinare aut confiteri, quia cum Adversariis probabilius existimant non dari tale præceptum; quilibet autem potest tutâ conscientiâ sequi illam sententiam quam judicat probabiliorem, licèt opposita sit tutior, ut in dissertatione Theologica de probabilitate ostendimus. Addo cum Cajetano, sufficere in communi confiteri de occultis, intendendo de omnibus.

Ad aliud quod subjungitur, neganda est sequela: nam multi sunt pueri inter fideles nutriti & B baptizati, ac probis moribus imbuti, qui reipsa tale præceptum adimplent, & ad Deum explicitè, vel saltem implicitè, in instanti morali usûs rationis se convertunt. Quod Cajetanus hic art. 6. ex ipsa natura charitatis in baptismo infusæ colligit: *Videtur mihi* (inquit) *quòd quia amor Dei non est otiosus, charitas infusa baptizato infanti exit in actum in primo actu naturali, sicut de Angelo dictum fuit, & quod statim occurrenti seipso ut deliberabili, infusa fides deliberandi sollicitudinem faciat, ad præsentandam bonum honestum cooperando, inclinans ad hoc intellectum, & consequenter charitas inclinet, appetitum ad honestum prosequendum. Et licet hoc videatur verum ut in pluribus, non oportet tamen sic esse in omnibus, ut solùm propter libertatem, sed propter complexionem, & malam assuetudinem ante annos discretionis. Unde fit quod pars sensitiva magis moveat ad assueta delectabilia mala, quam fides & charitas ad honestum. Propter quod non parvi refert, ut assuescat puer ad audienda spiritualia & honesta: determinatur enim habitus fidei infusus, ex proposito, ex auditu, & charitas illum sequitur.*

203 Denique ad illud quod dicitur de ignorantia invincibili prædicti præcepti, respondetur quod licèt aliqui viri docti tale præceptum invincibiliter ignorare possint, non tamen pueri ad primum instans discretionis pervenientes. Ratio discriminis est: quia pueris ad instans discretionis pervenientibus illud ab Authore naturæ pro D illo instanti practicè & in actu exercito oppositur, mediante dictamine synderesis, ita clarè & evidenter, ut non relinquatur eis locus dubitandi: semel autem hac propositione ab authore naturæ factâ, & cum tali instanti moraliter aut paulò post finitâ, opus est ad novam illius præcepti cognitionem acquirendam, uti ratiocinatione & discursu, qui à passionibus, vel rationibus dubitandi aliunde insurgentibus sæpe obnubilatur. Ex quo fit quòd non solùm plures viri docti, de existentia illius præcepti dubitent, sed etiam quòd nos ipsi, qui veram tenemus sententiam, minori firmitate & certitudine ei modò assentiamus, quàm in instanti morali usûs rationis: tunc enim cognitio naturalis, utpote innixa evidenti lumini, omni formidini & rationi dubitandi locum præcludebat; modò verò discursus, per quem eandem veritatem assequimur, deficiente illo lumine, ieu dictamine synderesis, ab Authore naturæ immisso, solùm confert eam ut probabilem, & cum aliqua saltem parte formidine, ut recte observarunt Salmanticenses ubi supra num. 22.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

HOc argumentum potest sic breviter & clarè 204 proponi. Si quilibet homo primò perveniens ad usum rationis teneretur se convertere in Deum, deberet ipsi dari auxilium sufficiens ad talem conversionem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major patet: nam obligatio inexecutabilis ad aliquem actum stare nequit absque auxilio sufficienti ad illum: cùm Deus neminem obliget ad id quod est ei impossibile, & nullus peccet in eo quod vitare non potest. Minor verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Si quilibet homo ad annos discretionis perveniens, haberet auxilium sufficiens, quo posset se convertere in Deum, vel illud esset quoad substantiam & entitatem supernaturale, vel naturale? Neutrum dici potest: Ergo &c. Major patet, Minor quo ad utramque partem suadetur. Et primò quod tale auxilium non esset supernaturale, videtur certum: Tum quia auxilia supernaturalia non dantur omnibus, sicut nec fides, cujus illuminatio tenet primum locum inter auxilia ordinis supernaturalis, ut ostendimus in tractatu de prædestinatione. Tum *Disp. 1. etiam* quia si quilibet homini ad usum rationis *art. 5.* pervenienti daretur auxilium supernaturale, ut *§. 4.* in Deum se converteret, nullus esset infidelis negativè: quod tamen est contra S. Thomam 2. 2. qu. 10. art. 2. ubi docet dari in illis hominibus, ad quorum aures prædicatio Evangelii non pervenit, infidelitatem negativam, seu ignorantiam invincibilem mysteriorum fidei. Sequela probatur: Ille dicitur infidelis negativè, qui nihil unquam audivit de mysteriis fidei, nec ullam habet cognitionem aut illustrationem supernaturalem: At si quilibet homo ad usum rationis perveniens, haberet in voluntate auxilium supernaturale, ut posset se convertere in Deum, nullus esset qui non haberet in intellectu aliquam illustrationem & cognitionem supernaturalem: Ergo nullus esset infidelis negativè. Major patet. Minor etiam videtur certa: nam cùm voluntas in omnibus sequatur ductum intellectûs, & judicium ejus practicum, repugnat quod aliqua illius affectio vel motio ad supernaturalem ordinem pertineat, nisi istius illuminatio eundem ordinem attingat, subindeque quod detur auxilium physicum supernaturale in voluntate, nisi præcedat ex parte intellectûs auxilium morale, etiam supernaturale, seu aliqua illustratio & cognitio supernaturalis.

Deinde quod auxilium illud, de quo est quæ 205 stio, non possit esse entitativè & quoad substantiam naturale, eadem facilitate potest ostendi: Nam (præterquam quod, ut dicemus in tracta- *Disp. 1.* tu de gratia, homo in natura lapsa non potest ex *art. 4.* viribus naturæ diligere Deum ut authorem & finem naturalem, dilectione efficaci, qualis debet esse amor de quo loquimur) ex hoc sequeretur, hominem ex viribus naturæ posse se disponere ad gratiam & justificationem: Sed hoc est Pelagianum: Ergo &c. Sequela patet: nam D. Thomas hic art. 6. docet quod si puer perveniens ad usum rationis, seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati: ex quo infert peccatum veniale non posse esse in aliquo cum solo originali,

nali, ut infrà patebit : Ergo si puer ex solis viribus naturæ, & cum auxilio entitativè & quoad substantiam naturali, possit in Deum se convertere, seu in debitum finem se ordinare, poterit ex ijsdem viribus naturæ ad gratiam justificantem se disponere.

205 Nec valet si dicas, inter illum actum & infusionem gratiæ, mediare aliquod auxilium supernaturale, quo puer priùs tempore vel naturâ quàm justificetur, & consequatur remissionem originalis peccati, illuminatur interiùs à Deo de rebus fidei, & se convertit in Deum ut authorem supernaturalem; ac proinde gratiam & justificationem non correspondere viribus naturæ, & conversioni naturali in Deum, sed auxilijs gratiæ, & conversioni supernaturali. Non valet (inquam) quia ex hoc sequitur quòd saltem prima illa vocatio ad fidem, & auxilium illud supernaturale, correspondeant viribus naturæ, seu conversioni naturali, subindeque, quòd facienti quod in se est viribus naturæ, Deus infallibiliter conferat saltem auxilia gratiæ : nam ideò tale auxilium supernaturale, seu prima illa vocatio ad fidem, illi puero confertur, quia ex viribus naturæ se convertit in bonum honestum, & in Deum ut finem naturalem. Hoc autem communiter negant nostri Thomistæ in Tractatu de gratia, ubi docent non dari certam & infallibilem connexionem gratiæ, vel auxiliorum ejus, cum aliquo actu elicito viribus solius naturæ, nihil gratiæ ibi concurrente : unde S. Thomas infrà qu. 109. art. 6. ad 2. & ad Roman. 10. lect. 3. axioma illud, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, intelligit de illo qui facit quod in se est, adjutus gratiæ auxilijs, non verò ex solis viribus naturæ. De quo plura diximus in Tractatu de prædestinatione. *Disp. 1. art. 3.*

207 Ex his ergo patet nodus præsentis difficultatis, & quàm difficile sit in charibdim vel in scyllam non incidere : si enim dicatur actû dilectionis Dei, ad quem omnes tenentur in instanti usûs rationis, elici ex solis viribus naturæ, sequitur quòd ex viribus naturæ homo possit se ad gratiam disponere. Si verò alteramus, ad talem conversionem & dilectionem hominem indigere auxilio & viribus gratiæ, supplentis virium naturalium defectum in aliud inconveniens non minus grave & in scyllam non minus periculosam incidimus : nam fateri tenemur non dari infideles purè negativè, nullique illuminationem interiorem de mysterijs fidei, quæ primum tenet locum inter auxilia ordinis supernaturalis, à Deo in prenam peccati originalis denegari : cujus oppositum docet D. Thomas hoc loco citato, & nos in Tractatu de prædestinatione iusè ostendimus. *Disp. 1. a. 5. §. 4.*

611 Huic difficili argumento respondent aliqui ex nostris Thomistis, auxilium quod datur cuilibet homini ad usum rationis pervenienti, ut se convertat ad Deum, esse entitativè & quoad substantiam supernaturale. Ut autem cum hoc salvent dari infideles negativè, distinguunt duplex auxilium supernaturale ; unum quod est tale ex suo objecto, cujusmodi est illud, quod datur ad credendum mysterium Trinitatis v. g. vel ad se convertendum explicitè ad Deum ut authorem supernaturalem : aliud, cujus entitas est supernaturalis ex modo tantùm, quia non datur ad eliciendum aliquem actum supernaturalem, sed ad subveniendum infirmitati naturæ per peccatum debilitatæ, & ad reddendam illam completè potentem ad eliciendum aliquem actum naturalem, quem in statu sanitatis & integritatis ex propriis viribus elicere poterat : & hujusmodi (inquiunt) est illud auxilium, quod datur homini in statu naturæ corruptæ, ad conversionem in Deum ut ultimum finem naturalem. Unde per hoc evacuare putant difficultatem argumenti propositi, & duo illa inconvenientia suprà adducta devitare : ex eo enim quòd tale auxilium est supernaturale ex modo, habetur quòd homo ex solis viribus naturæ non potest se disponere ad gratiam sanctificantem, vel ad ejus auxilia : ex eo verò quòd non est supernaturale ex objecto, stare potest cum infidelitate negativa, quia illud habens non debet habere in intellectu revelationem de mysterijs fidei, vel alicujus objecti supernaturalis cognitionem.

209 Hæc solutio, quam aliqui Recentiores plurimùm extollunt & magnificant, sicut subtilitate non caret, ita nec difficultate. Primò, quia ut aliquid dicatur quoad substantiam & entitatem supernaturale, non sufficit quòd superet vires naturæ infirmæ, sed oportet quòd excedat virtutem cujuslibet naturæ inferioris ad Deum, ut docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia : Ergo ex eo quòd dilectio efficax Dei ut authoris & finis naturalis, superet vires naturæ infirmæ, & per peccatum debilitatæ, non sequitur auxilium collatum puero ad annos discretionis pervenienti, ad se convertendum implicitè in Deum ut authorem & finem naturalem, esse quoad entitatem & substantiam supernaturale, sed solùm esse speciale intra ordinem naturæ.

Deinde, Cùm specificatio actûs ab objecto desumatur, difficile intelligi potest, quomodo illuminatio, data puero in instanti usûs rationis, sit quoad suam entitatem & speciem supernaturalis, & nihilominus nullum objectum supernaturale attingat, & Deum ut finem & authorem solùm naturalem respiciat.

Nec valet si dicas, Quòd licèt lumen illud puero in eo instanti collatum, explicitè solùm Deum ut authorem naturalem respiciat, implicitè tamen tendit in ipsum ut authorem supernaturalem. Ex hoc enim manifestè sequitur, nullum dari infidelem negativè; subindeque illos Authores incidere in illud inconveniens, quod maximè vitare cupiunt. Sequela probatur : Sola cognitio implicita de rebus fidei, sufficit ad tollendam infidelitatem negativam : Ergo si quilibet homo ad usum rationis perveniens, habet cognitionem implicitam Dei ut authoris supernaturalis, nullus erit infidelis negativè. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi expressè docet Cornelium ante instructionem Petri, & nondum ei manifestatâ Evangelij prædicatione, non fuisse infidelem negativè; quia juxta Scripturam erat acceptus Deo, & consequenter habebat gratiam & fidem, sine quibus impossibile est placere Deo ; qui verò habet habitum fidei, non est infidelis negativè, cùm infidelitas sit carentia fidei : Atqui ex eodem S. Doctore ibidem Cornelius ante talem instructionem non habebat fidem explicitam, sed tantùm implicitam : Ergo sola cognitio implicita de veritatibus supernaturalibus tollit infidelitatem negativam.

Confirmatur : Si Cornelius obijsset ante instructionem Petri, & ante cognitionem explicitam de rebus supernaturalibus, fuisset salvatus, quando quidem erat justus & acceptus Deo, ut ait Scri-

Digitized by Google

Scriptura : Ergo cùm nulli infideli pateat aditus A
ad regnum cœlorum, verè propter solam cognitionem implicitam erat fidelis ; subindeque talis cognitio omnem infidelitatem etiam negativam excludit. Hâc ergo solutione rejectâ,

210 Melius ac solidius respondetur, quòd licèt auxilium efficax ad conversionem in Deum ut authorem naturæ, sit entitative, & quantùm ad substantiam supernaturale, non tamen auxilium pure sufficiens. Ratio discriminis est, quia auxilium efficax dat actu agere ; sufficiens verò confert solùm potentiam ad agendum : quàmvis autem in statu naturæ lapsæ actualis conversio in Deum ut authorem naturæ nunquam ponatur sine auxilio gratiæ (eò quòd talis conversio non possit stare cum originali peccato, neque illud auferri sine gratia) potentia tamen ad se convertendum in Deum ut authorem naturæ stare potest, etiam in statu naturæ lapsæ, sine auxilio gratiæ, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis, ut communius docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia. Ex quo patet solutio ad primam probationem in contrarium : nam quando Thomistæ docent in Tractatu de gratia, hominem in statu naturæ lapsæ non posse diligere Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, sine gratia, non loquuntur de potentia antecedente, & ab actu separata; hanc enim dicunt hominem habere sine gratia, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis, sed B
de potentia consequente & applicata ad actum, C
seu cum illo conjuncta, quæ sine auxilio efficaci ordinis supernaturalis, applicante potentiam ad agendum, stare nequit ; cùm repugnet hominem, in statu elevationis ad finem supernaturalem, actu & de facto se convertere in Deum ut authorem & finem naturalem, nisi etiam simul se convertat in ipsum ut finem & authorem supernaturalem, ut in eodem Tractatu de gratia ostendemus.

211 Ex quo etiam patet solutio ad secundam probationem : cum enim fieri nequeat, quòd in adimpletione actuali suprà dicti præcepti (quæ secundùm se & divisim considerata fieri posset viribus naturæ) non admisceantur de facto auxilia super- D
naturalia disponentia ad gratiam, non sequitur hominem ex solis viribus naturæ se disponere ad gratiam, vel gratiam justificationis, aut aliqua supernaturalia auxilia, dari infallibiliter facienti quòd est in se ex solis viribus naturæ, sed solùm ex auxilio gratiæ. Unde directè S. Thomas locis citatis docet, axioma illud, *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, debere intelligi de illo, qui facit quod in se est, adjutus gratia. Et hic art. 6. ait quòd *si puer perveniens ad usum rationis, seipsum ordinaverit in debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati* : nunquam enim contingit, quòd puer ad annos discretionis perveniens seipsum ordinet in debitum finem, & con- E
vertat in Deum ut authorem naturæ, nisi etiam seipsum ordinet & convertat in Deum ut authorem & finem supernaturalem, & mediante istâ conversione se disponat ad gratiam sanctificantem, quæ remittit seu delet peccatum originale ; unde sequitur peccatum venialenon posse in aliquo cum solo originali reperiri, ut

§. sequenti patet.

§. IV.

Aliud specialiter expenditur.

DIco tertio : Impossibile est quòd peccatum veniale sit in aliquo cum solo originali. Ita S. Thomas eodem art. 6. sæpe citato, ubi id probat duplici ratione.

Prima, quæ habetur in argumento *sed contra*, 212
sumitur ab inconvenienti, quod sequeretur ex adversa sententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non esset locus in quo puniri posset : nam in limbo puerorum pro solo originali puniuntur homines : ad purgatorium non descendunt nisi animæ quæ in gratia decedunt, ut illo igne purgatæ in cœlum conscendant : ad infernum verò propter solùm peccatum mortale actuale homines detruduntur.

Nec valet quod aliqui dicunt, pertinere ad 213
divinam providentiam res ita disponere, ut non permittat eum, qui habet peccata venialia cum solo originali, mori in tali statu, quousque aut justificetur, aut aliquod mortale committat : sicut non permittet peccatorem prædestinatum mori, quoadusque à peccato mortali exeat, neque justum reprobum, quoadusque in illud incidat. Non valet (inquam) nam præterquàm quod hoc videtur gratuitum & irridetur à pluribus, non evacuat vim argumenti, nec vitat prædictum inconveniens : illud enim non sistit in eo tantùm, quòd anima cum peccato originali & veniali ab hac vita discedens, non inveniat tunc receptaculum in futura, in quo puniri possit : sed etiam in eo, quòd detur aliquis status hominis in hac vita, cui in futura nullus locus correspondeat, ad quem homo ipse secundùm præsentem justitiam, & juxta merita in quibus invenitur, sit destinatus; quod sanè absurdissimum est. Nam si inter alios status hujus vitæ, quos de lege communi possibiles admittimus, nullus est qui sibi non vendicet certum locum in futura, ad quem quotquot habent talem statum, ex quo sunt in illo, adeòque ante mortem, destinentur ; cur dicemus dabilem esse illum quem adversarij volunt, nempe hominis habentis peccatum veniale cum solo originali, si in eo existentibus, quatenus in eo sunt, nullus locus in altera vita correspondeat, ad quem secundùm præsentem justitiam destinentur?

Quod potest confirmari & illustrari exemplo, 214
quod ab ipsis Adversarijs adducitur. Licet enim ad divinam providentiam pertineat res ita disponere, ut non permittat peccatorem prædestinatum mori, antequàm gratiam recuperet, nec justum reprobum, antequàm eam amittat ; tamen dum sunt in hac vita, unusquisque ratione status in quo est, habet aliquem locum sibi correspondentem in illa, in quo puniri aut præmiari possit : nam justus quandiu talis permanet (sive alias prædestinatus, sive reprobus sit) ex vi status, & secundùm præsentem justitiam, destinatus est purgatorio vel cœlo : peccator verò (sive aliàs reprobus, vel prædestinatus) dum peccator est, & secundùm præsentem justitiam, interno Ergo similiter, esto quòd spectet ad divinam providentiam res ita disponere, ut non permittat eum qui habet peccata venialia cum solo originali, mori in tali statu ; si tamen hic status sit possibilis, debet in eo existentibus, quatenus in eo sunt, ac secundùm præsentem justitiam, assignari in alia vita

ali-

aliquis locus, qui ipse corrigendus sit: quod tam à Dn. illa allegatio negetur, ac obtendatur non leve argumentum eſſe, ſimulnodi ſtatum eſſe impoſſibilem, & peccatum veniale non poſſe in eiuſmodi caſu ſolo originale reperiri.

2.14 Secundo ratio quam S. Doctor habet in corpore articuli, quem citauit, poteſt ſic proponi. Si in nouiſimo poſſet reperiri peccatum veniale cum ſolo originali, ſolum hoc conueniret cum primum ſtatum in ratione & libertate, vel in quodlibet alio, in quo eſſet impoſſibile infantem ſolo originali mori. Sed conſequens eſt falſum: Nullum ex his duo poteſt. Ergo &c. Maior patet à ſimiliter: ſi non ratione libertatis. Minor vero probatur quantum ad ſingula membra. Et primo enim quoad primum poſſit conuenire homini ante primum infans ratio rationis manifeſtum videtur: quia homo poſſit peccare veniale, cum eſt rationis & libertatis particeps: ſed ante primum infans nullo modo rationis & libertatis particeps, nec liberum eſt compos, ut de ſe conſtat: Ergo licet ante illud infantes deſtituti ſint ratione & libertate, non eſt capax peccati mortalis; ita nec venialis. Quòd ſecundo non poſſit eſſi impoſſibile in primo ſtatu peccatum veniale liberale, vel immediate poſſit reperiri, patet: Pure in primo infantis nulo rationis aut libertatis, aut peccat mortaliter: Ergo cum poteſt eſſe infanti, vel immediate poſſit reperiri in ipſo peccatum veniale cum ſolo originali, ſatisfactio pure non eſt impoſſibilis: contingeret pure gratiam remittendam originalis peccati: Si vero peccet mortaliter, peccatum venialeeſt poſſibile communiter: non erit cum ſolo originali. Antecedo vero probatur ex obiectis potentiarum abſtentibus: Nam ſi ſint ſufficientes dimitti, pure in primo infanti nulo rationis tenetur ſuo obiecto ſeruire conuenire in Deum, vel explicite, vel ſaltem implicite: ſtudiumque hoc præcipitum, eo ipſo in nodum infanti peccato originali mortaliter, ſi non ſint ſufficientes, eo ipſo infanti dico Deo; quia amor Dei ſupra omnia non eſt compoſſibile cum hac culpa, ſeut reuipſo nata ab mortali, ut ſupra oſtendimus à 2. verò abſtinere omittere, peccat mortaliter peccatum veniale: Ergo pure in primo infanti nulo rationis ait ſufficiatur, ait mortaliter peccat.

2.15 Hanc rationem D. Thomas aliquibus mutatis eſt tenuit contrarie Adversarii. In primis obiicit, Ratio in homine non expeditur omnino ſubito: Ergo ſubito non poteſt in homine ratio tollitur, priuilegio perueniat ad vſum imperfectum & temperatum, quam ad plenum & perfectum: Ergo cum imperfecta deficiente ſufficiat ad peccatum venialiter, ut pater in motibus conſequentibus primi ſecundi (unde prueri peccata venialia ex genere vel ex leuitate materiæ, adminuta à Theologis alia, quæ venialia dicuntur ex defectione regulæ deficiente) & perfecte deficientibus, ut ſupra declarauimus; non poteſt in homine ratio ſubito tollitur, ita, ut non habeat primum & perfectum discurſum, ſeu rationis & libertatis vſum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos: ſubito denique peccatum venialeeſt cum ſolo originali: ergo etiam in eo inſtanti poteſt.

Confirmatur & explicatur hoc magis. Imbecillitas doctrina eſt apud Theologos, quod delectatio carnalis ſubita mortalis (quæ in ſomno habitum eſt peccatum, quia tota ſuper ſtatu ratione & libertate eſt ingens, & in vigilia eſſet mortale peccatum) inter ſomnum & vigilam eſt tantum peccatum venialeob imperfectum vſum rationis & libertatis, quia ſubito à ſomno ſic adeſt tanta libertas, quæ ad peccatum mortale ſufficiat: ſicut eſt de vigilante ex ebrietate vel ex amentia. Similiter ergo cùm puer paulò antequam ad primum infans moralis vſus rationis & libertatis perueniat, ſic quaſi inter ſomnum & vigilam libertatis & vſus rationis, ſed non ſufficiens ad peccatum mortale, ſed ſufficiens ad peccatum veniale.

Ad argumentum reſpondeo, dico Antecedens, negando Conſequentiam. Et ad probationem dico cum Cicerone Lucullo 2. de finibus, num. Quid ſiet ad peccandum requiritur mens libera, ſana, & ſui compos, non ebria, non furioſa? Ita ad peccandum venialiter? non tamen ſufficit libertas, quia non peccatur ſine libertate: ſed ſufficit libertas quantumcumque ſuper ſtatum mum, qua ſtatu ad ſuper ſtatum liberum non eſt. Unde cùm pure ante primum infantem moralis vſus rationis & libertatis deficiant, eſt ferè aliquem tum imperfectum libertatis & rationis habere poſſe, tamen non ita exacte eſt peccandi venialiter. Et quia pure reſpondeo ad confirmationem, & dico primum quod propoſuimus primum infantis vſus rationis, in hominem inter ſomnum & vigilam conſiſtit, tantum reperitur illi omnino libertatis & rationis, cum plenè deficiendi, ſicut non plenè & perfectè expectum, ſed aliquatenus imperfectum: ſtatu in ſubiecto in habitu illum eſſe, & in actu primus ſecundi peccandi venialiter, non autem mortaliter.

Addunt Carmelitæ Salmanticenſes hic dubia 2.3. quod eſt ſi omnes actus in primo aliquando infantis moraliter ſint imperfecti, ſicut pueri perfectum vſum rationis, hactenus eſt libertas ſufficiat quamdiu imperfectus eſt? Et ſol non moraliter: quia cùm, ob imperfectum ſimum, non poſſit ante perfectum vſum rationis cognoſcere non debeantur ea vel diſſimulanda, quæ debent agge, ante illud tempus eſt incapax omnis moralitatis, quia tunc deficit ratio, quæ moralitatem conſtituit, fabricque exigitur agentis moralis aliquam conſonantiæ & diſſonantiæ à lege naturæ: nec cùm ad peccandum venialiter ſufficiat libertas ad operandum indeliberate, non ſolum phyſica, ſed etiam moralis, ut ſic peccatum venialeſit actus humanus & moralis, poterunt primum infantis moraliter vſus rationis non poteſt peccare venialiter: ſed ſolum ſecundo, ſeu ſecundum aliquem ſtatum.

Secundò reſpondent Adversarii ſed erat- 2.4
tendam eandem rationem D. Thomæ, quòd eſt ante infans moralis vſus rationis negetur pure peccare venialiter, libertate ſufficiente in eo infanti, antequam vel aliquibus præceptum Decalogi Dei, vel ſaltem naturæ legis detur de- inſuper quia etiam illud infans non ſit mathematicum & omnino indiviſibile, ſed moralis, claudatus in aliquod tempus ſpatium, & tantum tal præceptio ſit non ille infanti; vel in eo tempuſculo ſimplicitate, poteſt aliquid tempuſculi ſcimus ad peccandum venialiter, etiam cum plena adverſenia, antequam ut prædixi illud infantis, illud ſuimum quod ab initio illud infantis moralis vſque ad terminum excludit decurſi? & ſimilia illa incremento ſuccurrunt non poteſt ad loqui verbum oriolum, ſic leve mendatum

proferre, aut vanam aliquam cogitationem admittere?

220 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano, quod licet instans, pro quo urget præceptum dilectionis Dei, non sit mathematicum, sed morale, subindeque includat tempus sufficiens ad deliberandum tam de alijs rebus, quam de adimpletione præcepti se convertendi in Deum, debet tamen puer uti tempore illo ad deliberandum concesso, ut quamprimò possit, deliberet de seipso, & de ordinatione sui in bonum honestum: unde si non quamprimò potest, deliberet, eo ipso peccat mortaliter, retardans voluntariè adimpletionem præcepti: sicut peccaret non adimplendo illud, statim ac deliberationem perficeret. Porrò, qui in illo tempore necessario ad deliberandum diverteret attentionem ad verbum otiosum, vel mendacium proferendum, vel ad aliquid simile agendum, hoc ipso retardaret voluntariè deliberationem quæ instat, & per consequens præcepti adimpletionem. *Cum enim* (inquit Cajetanus) *virtus unita fit major seipsâ dispersâ, & à majori virtute citius fiat aliquid, quàm à minori, cæteris paribus, consequens est ut citius deliberet non divertens: sic per hoc qui ad aliud aspicit vanè, non quàm citò potest, deliberat, libere suam vim minuens; & sic rursus est omissio præcepti, divertendo, & non quàm citò potest deliberando. Et quámvis non teneatur ante terminum deliberationis eligere, tenetur tamen ante illum nullum impedimentum apponere charitati, & propterea apponendo peccat mortaliter ante terminum; sicut de deliberatione operans non dans ante instans quod terminasset deliberationem, peccat omissione.*

221 Addo cum Salmanticensibus, quòd cùm in illo instanti morali Author naturæ tunc speciali dictamine, in intellectu pueri causato, obligationē adimplendi tale præceptum illi intimet, eumque per talem cognitionem urgeat ad deliberandum de seipso in ordine ad debitum finem, vel nullo modo, vel non nisi ex industria & datâ operâ, potuit puer ad aliud cogitandum diverti; & ideò si quæ tunc diversio fieret, vel ad dicendum mendacium, vel ad aliquid aliud, per quod deliberatio illa retardaretur, jam non quasi ex subreptione aut semiplena tantùm advertentia incidens, damnaretur ad solam culpam venialem, sed ut habita ex animo, & datâ operâ imputaretur ad mortalem.

222 Objicies ultimò: Etsi puer in instanti usûs rationis adimpleat supradictum præceptum, & se ipsum ordinet ad bonum honestum, aut explicitè convertat in Deum ut authorem & finem naturalem, non tamen necesse est ut in eo instanti justificetur, subindeque à peccato originali mundetur, sed potest ejus justificatio differri, saltem per aliquod breve tempus, in quo proinde dabitur locus, ut puer ante ipsam justificationem venialiter peccet, etiamsi nihil mortale committat: Ergo ruit præcipuum fundamentum, cui ratio D. Thomæ innititur. Consequentia patet ex suprà dictis. Antecedens probatur: Primò, quia ad justificationem non sufficit amor Dei præcisè, ut finis naturalis, sed requiritur amor finis supernaturalis, qui est à charitate. Secundò, quia ad justificationem requiritur etiam cognitio mysteriorum, quæ fides credit, ut docetur in Tractatu de justificatione, & de fide: Sed hanc cognitionem pueri non semper habent in primo instanti usûs rationis, quia illa non habetur nisi per instructionem, juxta illud Apostoli ad Roman. 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* plurimi autem sunt pueri nostræ nationis, qui nihil unquam de mysterijs intrinsecè habent à quo illa sciant, ut patet de plurimis qui apud gentiles & infideles, ubi nulla fulget lux Evangelij, nutriuntur. Ergo illi, etiam in instanti usûs rationis prædicta præceptum adimpleant, & se in bonum honestum, aut in Deum ut authorem naturæ convertant, non tamen statim justificantur, sed post tempus, in quo de mysterijs fidei instruantur, ut ea possint credere.

Confirmatur ex D. Thoma quæst. 14. de verit. artic. 11. ubi proponens sibi hunc casum, nempe quòd aliquis nutritus in sylvis, vel apud barbaros, ubi nihil de nostra fide audiret, sequeretur per omnia ductum naturalem rationis in appetitu boni, & fuga mali, subindeque adimpleret præceptum, de quo agimus, non ait fore justificandum in eodem instanti, sed expectandum potius quousque Deus vel speciali revelatione manifestaret illi prædicta mysteria, vel mitteret illuc prædicatorem, à quo instrueretur. *Si aliquis* (inquit in resp. ad 1.) *taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni & fuga mali, certissimè tenendum est, quòd ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Actorum 10.* Sed ut prædicator mittatur, & illuc perveniat, & perveniens instruat puerum, necessarium est tempus & dilatio aliqua, ut de se patet. Ergo puer ille sequens ductum naturalis rationis in appetitu boni, & fuga mali, subindeque adimplens præceptum, de quo agimus, non statim justificaretur, sed ejus justificatio toto eo tempore differretur. 223

Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum est, puero prædictum præceptum adimplenti infallibiliter à Deo conferri gratiam & charitatem, per quam justificatur: nam cùm efficax conversio in Deum ut finem ultimum naturalem, sit incompossibilis cum aversione ab ipso Deo ut fine supernaturali, fieri nequit ut puer infectus originali culpâ, quæ est aversio ab isto fine, eliciat talem conversionem, nisi simul aut priùs ab originali culpa mundetur, atque adeò nisi gratia & charitas ibi concurrant, saltem ut removentes illam aversionem, conversionem istam prohibentem. 224

Ad secundam probationem dico, quòd ad justificationem non est necessarium necessitate medij cognoscere, & credere explicitè omnia objecta & mysteria fidei, sed tantùm aliqua. Quæ autem illa sint, disputant Theologi 2.2.qu.2. art.8. ubi Bannez dubit.2. satis probabiliter censet, sufficere si credatur explicitè illud, quod ait Apostolus ad Hebræos 11. nempe quòd Deus est, & sperantibus in se remunerator est: undè hanc cognitionem explicitam habent pueri, qui adimplent præceptum, de quo agimus, & se convertunt in Deum in primo instanti usûs rationis. Nec obstat quòd illi interdum nihil audierint de Deo, & de ejus providentia, alijsque mysterijs, necessitate medij ad justificationem credendis, si quę illa sint, nec aliquem habeant, à quo de illis instruantur: Nam si Deus suâ infinitâ misericordiâ, conferat auxilium efficax ad implendum præceptum puero ita se habenti, Deus per seipsum immediatè illi 225

mani

manifestabit interiùs quæcunque explicitè sub prædicta necessitate credenda sunt: neque specialior aut magis extraordinaria censeri debet hæc providentia, quàm illa misericordia & voluntas absoluta conferendi tali puero auxilium efficax ad implendum præceptum. Verba autem Apostoli, *Quomodo credent ei quem non audierunt?* intelligi debent juxta communem & regularem providentiam, juxta quam Deus hâc interiùs manifestatione uti non vult.

226 Ad confirmationem ex authoritate D. Thomæ desumptam, respondetur primò, S. Doctorem non dicere determinatè, puerum illum in sylvis vel apud barbaras gentes educatum, & sequentem ductum naturalis rationis in appetitu boni, & fuga mali, subindeque implentem præceptum, de quo agimus, esse per prædicatorem fidei, quem Deus ad eum dirigeret, instruendum de mysteriis, necessario necessitate medij ad justificationem credendis, sed vel hoc modo, vel à solo Deo interiùs illuminante, seu infundente lumen fidei ad credendum, & objecta credibilia simul proponente; quod fieri potest in eodem instanti, quo puer ille adimplet præceptum, & se convertit in Deum, subindeque in eodem instanti potest à peccato originali mundari, cum sola proprietate naturæ & causalitatis, quæ inter gratiam justificantem & actus ad ipsam proximè disponentes reperitur, de qua in materia de justificatione.

227 Secundò respondeo cum Alvare, Gonzale, & aliis Thomistis, quòd instructio illa pueri in sylvis nutriti, & sequentis ductum naturalis rationis in appetitu boni, & fuga mali, pro qua D. Thomas ad prædicatorem externum recurrit, non est instructio indispensabiliter necessaria ad justificationem, aut de illis mysterijs, quæ necesse est credere necessitate medij ad primam gratiam obtinendam, sed de alijs, sine quibus explicitè creditis potest conferri talis gratia; sicut est mysterium Trinitatis, Incarnationis, Mortis, & Resurrectionis Christi, & alia hujusmodi, ad quæ addiscenda & explicitè credenda tenetur homo quàm primùm potest necessitate præcepti, imò, ut multi volunt, necessitate medij omnino requisiti ad salutem & gloriam obtinendam. Unde recursus ille ad externum prædicatorem, supponit puerum ad quem instituendum mittitur, esse jam justificatum, & per internam illustrationem de mysteriis ad justificationem necessariò credendis à Deo instructum & illuminatum; & solùm à D. Thoma requiritur, ut talis puer in fide plenius instruatur; sicut patet exemplo Cornelij, quo ibidem utitur: Cornelius enim, quando ad eum missus est Petrus, erat jam justificatus, & habebat fidem & gratiam: *Alioquin ejus operatio non fuisset accepta Deo, cui sine fide nullus placere potest*, ut ait idem S. Doctor 2.2. qu. 10. art. 4. ad 3. subdens: *Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestatâ Evangelij veritate: unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.*

TRACTATUS SEXTUS

DE LEGIBUS.

Ad quæstionem 90. D. Thomæ, usque ad 109.

PRÆFATIO.

NOLVI (AMICE LECTOR) *ut in nostra Theologia, velut integro corpore, hanc de legibus partem desiderares, quam ego sæpiùs in plurimis Theologis desideravi, quos prope exleges dixerim, quòd hanc de legibus tractationem prætermiserint; quibus utilius nihil ad humanæ vitæ officia instituenda, aut necessarium magis esse potest; quæ, ut Tullius voluit, instar nervorum & sanguinis per membra effusi, Rempublicam servant; imò & quibus universa hæc rerum omnium series regitur & constat. Neque enim singulis solùm hominibus, aut rebus publicis impositas esse leges existimandum est; cùm ipsa rerum, elementorum, cælorumq; compages, quam universum & mundum dicimus, ita positu servatisq; legibus constet, ut verissimè dici possit, quod de rebus publicis Aristoteles scripsit, earum salutem in legibus constitutam esse. Cùm Deus prima mundi fundamenta jaceret, & immensam hanc corporum molem, velut extensâ lineâ, ut loquitur Scriptura, metiretur, legimus positam legem aquis ne transirent fines suos: nec aliud mensura, numerus, ponduſque rerum significant, quàm æternam illam legem, quæ omnia in ordinem cogit, res ad suos fines dirigit, ac rebus modum imponit. Quid enim putes iratum turbatumque mare demulcere, ut quidam dixit, retardare, aut frangere, dum immensis aquarum voluminibus, quas procellæ tempestatesque sonoræ excitant & impellunt, naufragium terræ minatur? Hâc impressâ littori scriptaq; lege coercetur, eamq; legem veritum, ut è Patribus quidam dixit, mare pronum in littore, curvatisq; fluctibus, termini positorem adorat. Sed quid de cælorum motibus, varietate temporum, immutabili ordine recurrentium dicam? Vtinam tam obtemperaret homo legi sibi insitæ, quàm res inanimes & solius Dei imperij capaces, positis sibi legibus parent. Nec verò ita suo arbitrio hominem relictum esse censendum est, ut nullus eum natura doceat legibus, honesta, virtuti & rationi consentanea prosequi, & prava devitare. Habet homo* innatam nec ignotam sibi legem, *inquit Bernardus, quæ facienda & prosequenda demonstrat, & quæ his contraria prohibet. Hanc legem Tullius summâ eloquentiâ explicuit, & ut Lactantio referenti visum est, pene divinâ voce depinxit.* Est quidem (*inquit Tullius*) vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando à fraude deterreat. Huic legi nec prorogari fas est; neq; derogari aliquid licet; nec tota abrogari potest. Nec verò per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus: nec est quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, & alia nunc, alia posthac: Sed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & sempiterna & immutabilis continebit: unusque erit communis quasi magister & imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, & lator. *Hæc sane egregia lex naturæ, impressa mortalium omnium animis, explicatio & commendatio. Verùm præter eam naturæ legem vel inditam homini rationis capaci, vel impressam creaturis, omnis sensûs & rationis expertibus; alias inter homines à sapientibus promulgari leges necesse fuit, ad societatem hominum tuendam, ad instituendum regimen, ad suum cuique jus servandum, & improborum hominum petulantiam coercendam. Nam quod probos attinet, justo non est lex posita, & ut Aristoteles inquit,* politus & liberalis homo, ita animo affectus est, ut sibi lex esse velit. *Etenim nihil sæpiùs de his naturali lege statuitur, quæ in variis casibus, negotijs, causisque accidunt, de quibus sententia ferenda est: nec præterea omnium hominum arbitrijs permittendum fuerat, ut de his rebus statuerent, & judicium ferrent, cùm solent varijs affectibus duci, à quibus in eadem re, non eadem sæpiùs judicia proficiscerentur. Rectè enim T. Livius dixit,* hominem esse à quo impetres, ubi jus, ubi injuria; esse gratiæ locum, esse beneficio; & irasci & ignoscere posse: inter amicum & inimicum discrimen esse. *Igitur constituenda leges erant firmæ, immutabiles, quibus in causa pari, eadem vel supplicia, vel præmia decernerentur. Vnde legem dixit idem historiarum scriptor,* rem surdam & inexorabilem esse, salubriorem, meliorem que inopi, quàm potenti, nihil laxamenti ac veniæ habere, si modum excesseris. *Sed quid de divinis legibus statuendum? An non præter eas leges, quibus homines ad civilem duntaxat vitam ducendam instituuntur, quasi re potiores habent*

3. Rhet. Iob. 28. Prov. 8.

Lib. de diligendo Deo. Lib. 6. instit.

Lib. 4. Ethic. c. 8.

Lib. 2.

Digitized by Google

bent & duces Philoſophos : aliæ conſtitutæ ſunt leges quibus docerentur ea quæ ad divinum cultum pertinent, & ad æternam beatitudinem promoverentur? Sanè non omnia legibus conſtarent & regerentur, niſi Religio ſuas leges haberet, quibus & veri numinis cultum doceret, & illæſam ſanctitatem tueretur. Quare duplicem hominibus legem Deus olim promulgavit, ſuaque Religionis partem præcipuam fecit. Alteram veterem, quæ penè oblivione deletam naturalem, in memoriam hominum, uſumque revocaret : alteram gratiæ, quæ imperfectã veterem perficeret, & vacuam impleret : alteram, quâ Iudæi, ut ſervi timore ; alteram, quâ Chriſtiani, in libertatem filiorum vindicati, amore regerentur. Egregiè enim Auguſtinus dixit, facili diſcrimine utramque legem diſtingui, timore & amore. Enim vero quod perennitatis argumentum à Iudæis exiſtimatum eſt legem in lapidibus ſcriptam, ut apud Romanos æreis tabulis ad perpetuitatem leges incidebantur ; verius inflexum legis veteris rigorem demonſtrabat. Vix enim alia durior, rigidiorq; lex eſſe potuit, quàm quæ tot ceremonijs eos quibus lata fuerat, baptiſmatibus, cæteriſq;, ut vocat Apoſtolus, legis juſtitijs onerabat, ut importabile jugum dici potuerit ; & quæ tot victimarum ſanguine ſancita eſt, ut penè dixerim, quòd de Draconis cuiuſdam legibus Ariſtoteles dixit, ſcriptam ſanguine videri potuiſſe. Sed ejuſmodi lex eſſe debuerat impoſita ſervis, qui niſi verberibus meliores non ſunt. Verùm facilior legi veteri ſanctiorq; lex nova, filijs non impoſita, ſed data ſucceſſit ; quæ ſcripta in cordibus tota gratiâ & amore conſtat, amore regit, amore ſervatur, & cùm ultima ſit omnium abſolutiſſima, cui nihil deſit, præter cæteras, quatuor dotes habet, quæ in humanis legibus ac veteri deſiderabantur, quas ſumma eloquentia Vates explicat, ut D. Thomas advertit. Immaculata *eſt, quòd nihil prævum aut jubeat, aut permittat.* Convertens animas, *quòd nedum externos hominum motus, ſed internos etiam, intimoſq; animi ſenſus regat.* Teſtimonium fidele, *quòd nulli errori obnoxia ſit.* Sapientiam præſtans parvulis; *quòd ad æternam beatitudinem hominem vocat & promoveat. Hæc legum omnium officia & dotes : unde manifeſtum ſit, rerum omnium, naturæ, hominum, rerum publicarum, ac Religionis ſalutem, in legibus conſtitutam eſſe.* 1.2.qu. 91.art. 4

Non putabam (Amice Lector) *me tam multa de legibus præfationis loco dicturum ; ſed duntaxat volueram parumper in limine te ſiſtere, ne te magis impellere, quàm ducere in hanc tractationem viderer. Sed nihil eorum prætermittere potui, ut probarem quod ex Philoſopho à me propoſitum initio fuerat, rerum omnium ſalutem, in legibus ſitam eſſe, legibus totius univerſi ordines conſtare. Sed hoc ſaltem commodum reportabo, ut totius tractationis ſynopſim & partitionem delineaverim. Diſputationibus enim quas inſtitui, tractationem omnem abſolvam; & naturam, munera, dotes legum, hoc ordine, in communi, æterna, naturali, humanæ, divina, veteris, & novæ explicabo.*

DISPUTATIO PRIMA.

De Lege in communi.

Ad quæst. 90. D. Thomæ, & duas sequentes.

CUm juxta Apostolum ad Roman. 6. peccati cognitio per legem habeatur, ipsumque peccatum legis transgressio sit, ad perfectiorem Tractatûs de peccatis intelligentiam, tractationem de legibus subjungimus. Et quia recta doctrinæ methodus exigit, ut ab universalibus ad particularia descendamus, primò agendum de lege in communi, deinde varias ejus species exponemus.

ARTICULUS I.

Vtrùm lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1 NOtandum primò, Hoc nomen *lex*, dici, vel à legendo, eò quòd homo in ipsa legit quod illi agendum vel omittendum est, aut quia leges olim scripto tradebantur, ut ab omnibus legerentur, ut Isidorus ait lib. 2. Etymol. cap. 10. Vel ab eligendo, ut Cicero lib. 1. de legibus censet, quia ipsa lex est regula eligendorum. Vel juxta D. Thomam hic art. 1. Cassiodorum, & Damascenicommentatorem, lib. 4. fidei, cap. 23. à ligando, *quia per eam ligantur subditi ad ipsius observantiam*, ut ait S. Doctor. Vel, ut loquitur Cassiodorus apud prædictum Damasceni commentatorem, *eò quòd animos nostros liget, suisque teneat obnoxios constitutis*. Et hæc etymologia fundamentum habet in Scriptura, in qua leges sæpiùs ab hoc effectu ligandi, vincula appellantur. Psal. 2. *Dirumpamus vincula eorum.* Jeremiæ 2. *A sæculo confregisti jugum meum, rupisti vincula mea, & dixisti: Non serviam.*

2 Notandum secundò ex Sylvestro, verbo *Lex*, num. 1. hæc nomina lex, jus, statutum, aut constitutio, idem significare. Dicitur enim jus, quatenus ostendit unicuique tribuendum esse quod suum est. Dicitur statutum, quia stabile & firmum debet esse ad omnes. Dicitur constitutio, quatenus plurium consilium & consensus debet præcedere & concurrere ad stabiliendam legem. Denique dicitur lex, quatenus per eam ligantur subditi ad ipsius observantiam.

3 Notandum tertiò, Nonnulla esse, quæ nonnisi impropriè leges appellantur, cujusmodi est naturalis inclinatio & impulsio appetitûs sensitivi ad malum, quæ ad Roman. 7. vocatur lex peccati; & naturalis aquarum necessitas à Deo imposita ne transeant fines suos, Proverb. 8. *Quando appendebat fundamenta terræ, & legem ponebat aquis, ne transirent fines suos*, id est, quando ponebat causas, quibus intra certos terminos aquæ continerentur. Demum A lex accipitur lato modo pro norma seu regula quarumcunque actionum tam intellectûs, quàm voluntatis, ut cùm dicimus leges Dialecticæ & Grammaticæ. De lege sic latè & impropriè accepta, non agimus in præsenti, sed illam in propria & stricta acceptione, prout est regula & mensura actuum humanorum, consideramus.

Demum existentiam seu necessitatem legum, 4
ut certam & manifestam supponimus; eam enim insinuat ipsa natura creaturæ intellectualis, quæ cùm non possit esse sibi regula moralium operationum, necessariò eget aliquo superiore, à quo certâ lege & normâ in suis operationibus dirigatur, ne à fine, ad quem creata est, aberret. Cùm enim ipsa natura defectibilis sit, & à fine honestatis ad quem inclinat, deflectere possit, necessaria ei est aliqua lex, quæ illam per certam normam ad suum finem dirigat. Quæ ratio non solùm demonstrat necessitatem legis naturalis ad finem B naturalem consequendum, sed multò magis necessitatem legis supernaturalis ad finem supernaturalem obtinendum; nam cùm hic sit altior, & humanæ menti naturaliter ignotus, homo non potest ad illum pertingere, nisi & altiori lege dirigatur, & auxilijs supernaturalibus adjuvetur. Eadem ratio probat, in omni statu legem necessariam fuisse creaturæ intellectuali, cùm in omni statu maneat subjecta Deo, & dirigibilis in ordine ad aliquos saltem actus, quibus finem suum naturalem vel supernaturalem consequatur.

Potest etiam legum necessitas ac utilitas ipsâ experientiâ comprobari, cùm constet nullam Rempublicam absque legibus stare posse; alioquin adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia scelera, quæ statim Rempublicam funditus evertunt, impunè grassarentur, juxta illud vulgatum Augustini: *Remotâ justitiâ* (quæ per leges potissi- 3. de civ. mùm statuitur) *quid sunt regna nisi magna latrocinia?* C Cui etiam consonat illud Isidori lib. 5. Etymologiarum vel Originum cap. 20. *Facta sunt leges, ut humano metu humana coërceatur audacia, tutaq; fit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidatio supplicio refrænetur nocendi facultas.* Quare meritò ait Aristoteles 3. Rhetoricorum, Reipublicæ salutem in legibus constitutam esse.

Huc revocari possunt quædam legis encomia, quibus ejus necessitas & utilitas optimè declaratur. Nam lege 1. ff. de legibus sic dicitur: *Lex est commune præceptum, virorum prudentium consultum, delictorum correctio, communis Reipublicæ sponsio.* Dicitur etiam lex mens & consilium æquitatis, virtutum adhortatrix, vitiorum expultrix, justitiæ lumen ac columen, mentis lucerna, & regula actionum humanarum. Demum, ut ait Augustinus lib. de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia acquireretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

His

gitized by Google

3 His ſuppoſitis, quantùm ad nomen, & neceſſitatem, atque exiſtentiam legis, ut ipſius quidditatem & eſſentiam declaremus, inquirimus, an lex eſſentialiter ad intellectum vel ad voluntatem pertineat, & cujus ex illis potentiis actus exiſtat? In cujus difficultatis reſolutione tres reperio Theologorum ſententias. Alii enim cenſent, legem ad voluntatem pertinere, alii ad intellectum, alii ad utramque potentiam. Primum docent Alphonſus à Caſtro lib. 1. de lege pœnali cap. 1. Joannes Medina Codice de oratione quæſt. 2. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 5. num. 24. ubi legem in Principe exiſtentem ait eſſe actum ipſius voluntatis juſtæ & rectæ, quo velut inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum. Secundùm aſſeritur à D. Thoma hic art. 1. & ab omnibus ejus Diſcipulis, quos ſequuntur Vazquez, Valentia, Azorius, & alii. Tertiam denique ſententiam, in utroque actu intellectûs & voluntatis eſſentiam legis conſtituentem; tuentur Gerſon Alphabeto 2. de poteſtate Eccleſiæ, conſiderat. 13. quæ eſt de origine juris & legum, Gregorius Ariminenſis in 1. diſt. ultimâ quæſt. unicâ, & Beccanus in Tractatu de legibus cap. 1.

§. II.

Sententia D. Thomæ præfertur.

DIco igitur, lex, quantùm ad ſuam ſubſtantiam, conſiſtit in actu intellectûs, ſed præſuppoſitivè, & de connotato, importat actum voluntatis.

6 Prima pars eſt D. Thomæ hîc art. 1. ubi illam probat primò, in argumento *ſed contra*, ex eo quod ad legem pertinet præcipere & imperare; Sed hoc eſſentialiter pertinet ad intellectum, ut oſtenderat ſuprà qu. 17. art. 1. ubi ſic ait: *Imperare eſt eſſentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: Sic autem ordinare per modum cujuſdam intimationis eſt rationis.* De quo fusè in Tractatu de actibus humanis. *Diſp. 11. art. 3.*

Deinde in corpore articuli ſic diſcurrit: Lex nihil eſt aliud, quàm regula quædam & menſura humanorum actuum, ſecundùm quam inducitur quis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: Sed regulare & menſurare actus humanos, ad rationem pertinet: Ergo lex quantùm ad ſuam ſubſtantiam eſt aliquid rationis. Minor patet, Majorem verò ſic oſtendit. In unoquoque genere id quod eſt principium, eſt menſura & regula illius generis; nam unitas quæ eſt principium numeri, eſt menſura omnium numerorum; & motus primi cœli, qui eſt primus in genere motuum, eſt menſura omnium motuum corporum inferiorum: Sed ratio eſt primum principium actuum humanorum: Ergo regulare & menſurare actus humanos, ad rationem pertinet.

7 Poteſt inſuper ſuaderi concluſio hac ratione: Eſſentiale eſt legi obligare ſubditum ſibi ad agendum vel omittendum aliquid; unde, ut ſuprà ex D. Thoma, & Caſſiodoro dicebamus, lex à ligando dicitur: Sed ſola voluntas ſuperioris non obligat ſubditum, quantumcumque cognoſcat illum, donec ipſi intimetur: Ergo ratio legis non in actu voluntatis, ſed in præcepto aut intimatione intellectûs conſiſtit. Major conſtat, Minor etiam eſt certa, etſi enim aliquis ſciat voluntatem Principis ſui eſſe ut faciat aliquid, non tenetur facere, quouſque ſibi intimetur. Item Religioſus non tenetur facere voluntatem ſui ſuperioris ante intimationem. Contrà verò, ſi aliquid præcipiat ſuperior, etiam ſi non habeat voluntatem ut ponatur in executione, tenetur ſubditus exequi; ſicut Abraham, inſtante præcepto Dei, tenebatur filium Iſaac ſacrificare, licèt Deus non haberet voluntatem efficacem, ut ſacrificaretur.

His addi poſſunt plura Scripturæ loca, quibus lex nomine lucis ſignificatur: Pſalm. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui.* Pſalm. 18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos:* Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux.* Item Chaldaice lex dicitur *Vraieta*, à verbo *Vr*, quod eſt illuminare, quaſi ejus munus ſit lucere, ſplendeſcere, & illuminare: Sed lumen ac illuminatio ad intellectum pertinent, cùm illuminatio in ſpiritualibus, nihil aliud ſit, quam veritatis manifeſtatio, juxta illud ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur lumen eſt:* Ergo lex, quantum ad ſuam ſubſtantiam ad intellectum pertinet. Unde Auguſtinus lib. 1. de libero arbit. cap. 6. legem definit, *rationem ſummam, cui ſemper obtemperandum eſt.* Et Cicero lib. 1. de legibus, legem naturalem ſic deſcribit: *Lex* (inquit) *eſt ratio ſumma inſita in natura, quæ jubet ea quæ facienda ſunt, prohibetque contraria.*

8 Quod verò lex præſuppoſitivè & de connotato importet actum voluntatis, ut ſecunda pars concluſionis aſſerit, manifeſtum eſt: Tum quia proprium eſt legis movere ſubditos ad aliquid agendum: Solus autem intellectus abſque voluntate non poteſt movere. Tum etiam, quia lex non pertinet ad intellectum ſpeculativum, ſed ad practicum, & conſiſtit, ut oſtendemus articulo ſequenti, in actu imperii: Sed actus imperii, licèt elicitivè, & quantùm ad ſubſtantiam, ſit ab intellectu, ſupponit tamen & connotat actum voluntatis, à quo efficaciam & vim movendi participat, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 17. art. 1. Ergo licèt lex quantùm ad ſuam ſubſtantiam ad intellectum pertineat; præſupponit tamen actum voluntatis, illumque de connotato importat. Unde ſi nihil aliud velint Gregorius, & Beccanus, aliique Authores, qui legem ad intellectum & voluntatem pertinere exiſtimant, à veritate non aberrant; ſi verò intendant, legem ſubſtantialiter & ex æquo ad voluntatem & intellectum ſpectare, falſum aſſerunt, cùm repugnet unum ſimplicem actum eſſe elicitivè & quoad ſubſtantiam à duabus potentiis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjiciunt in primis Adverſarii aliqua Scripturæ teſtimonia, in quibus lex Dei appellatur voluntas Dei: Pſalm. 39. *In capite libri ſcriptum eſt de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei.* Pſalm. 102. *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filiis Iſrael voluntates ſuas*, id eſt leges & præcepta ſua. Et 2. Machab. 1. *Det vobis cor omnibus ut colatis eum, & faciatis ejus voluntatem*, id eſt legem ejus ſervetis. 9

Leges quoque civiles dicuntur eſſe placita Principum, Inſtitut. de jure naturali, gent. & civili §. *Conſtat*, ibidemque §. *Sed & quod* dicitur: *Quod Principi placuit, legis habet vigorem.* Et Auguſtinus lib. 4. de civit. Dei cap. 6. *Arbitria* (inquit) *Principum pro legibus erant.* Demum Ariſtoteles in Rhetorica ad Alexandrum, cap. 1. 2. affirmat

legem esse communem civitatis consensum. Et Cicero lib. 1. de legibus docet legem ab electione dictam esse. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed ad voluntatem.

10 Verùm ad hæc facilè respondetur cum Magistro Soto lib. 1. de justitia quæst. 1. art. 1. illa testimonia non convincere legem esse actum voluntatis elicitivè, & quantùm ad substantiam, sed solùm illum præsupponere, & connotare; subindeque illa probare quidem secundam partem nostræ conclusionis, sed non impugnare primam. Lex ergo Dei in Scriptura sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei supponit, vel quia est signum illius; nam inter signa voluntatis divinæ, quæ recenset D. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 12. unum est lex seu præceptum. Interdum verò leges divinæ in Scriptura Dei judicia appellantur Psalm. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia sua non manifestavit eis*; quia consistunt formaliter in actu intellectus intimante & denuntiante Dei voluntatem. Idem dicendum ad alia testimonia, lex enim electio, vel arbitrium Principis appellatur, quia arbitrium & electionem Principis sequitur, cùm scilicet præcipitur quod Princeps elegit & decrevit.

11 Objiciunt secundò: Munus legis est movere subditos ad rectè operandum, seu ad eliciendam operationem ipsi conformem: Sed movere ad exercitium operationis in ordine ad aliquem finem, spectat ad voluntatem, ut docet D. Thomas suprà quæst. 9. art. 1. idque convincit ipsius ratio, nempe quia objectum voluntatis est finis, qui est primum principium in agendis: Ergo lex ad voluntatem pertinet.

12 Respondeo, munus legis esse movere subditos ad rectè operandum, non quomodocumque, sed intimando, & loquendo, quod est proprium intellectus, non autem voluntatis, cui solùm convenit movere per modum impellentis, & quantùm ad exercitium actus.

13 Objiciunt tertiò: Ferre legem est actus justitiæ legalis, cùm lex ordinetur ad bonum commune, quod à justitia legali respicitur: Sed justitia legalis est virtus in voluntate residens: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

14 Respondeo negando Majorem, nam condere legem non est actus justitiæ legalis, sed prudentiæ politicæ aut regalis; unde divina Sapientia Proverb. 8. ita de se loquitur: *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Prudentia tamen politica vel regalis, quæ leges habet condere, actum justitiæ legalis bonum commune intendentis præsupponit. Unde lex essentialiter & formaliter ad intellectum pertinet, licèt cõnotet ordinè ad voluntatem, ejusque actum præsupponat, ut in secunda parte conclusionis declaravimus.

15 Objiciunt quartò: Lex nihil aliud est, quàm regula quædam & mensura humanorum actuum, ut suprà dicebamus: Sed regulare humanos actus, pertinet ad voluntatem, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 105. ubi asserit voluntatem divinam esse primam regulam, quâ actiones humanæ regulari debent, voluntatem verò Prælatorum esse secundam regulam participatam à prima: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

16 Respondeo quod voluntas divina est prima regula humanorum actuum, ut dirigitur à ratione divina, & non aliàs, ac proinde ratio primæ regulæ humanorum actuum competit per se primò rationi divinæ, & participativè rationi creatæ; A unde etiam voluntas Prælatorum non dicitur secunda regula actuum humanorum, participata à prima, nisi prout dirigitur a ratione creata; & sic intelligendus est D. Thomas loco citato, cùm docet voluntatem divinam esse primam regulam actuum humanorum, & voluntatem Prælatorum secundam regulam, participatam a prima.

Objiciunt quintò Authores tertiæ sententiæ, 17 existimantes legem ad intellectum & voluntatem ex æquo pertinere, D. Augustinum, qui lib. 22. contra Faustum, cap. 27. legem æternam definiens ait, esse aut rationem, aut voluntatem divinam.

Verùm hoc frivolum est, nam S. Doctor di- 18 cens, legem æternam esse intellectum aut voluntatem Dei, B non intendit illam ex æquo pertinere ad utramque potentiam, sed ad unam vel aliam, disjunctivè, volens consulto ab his opinionibus abstinere, quia nihil ad suum propositum conducebant. Loco verò suprà citato libri primi de libero arbitrio, determinans ex professo hanc quæstionem, quam in libris contra Faustum indecisam reliquerat, legem definit, rationem summam, cui semper obtemperandum est, subindeque eam ad solùm intellectum quoad substantiam pertinere, manifestè declarat.

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

C EX dictis colligitur contra Lorcam, & quos- 19 dam alios Recentiores, legem non constitere essentialiter in actu judicii practici intellectus, sed in actu imperii, seu potiùs in aliquo per ipsum constituto.

Pro intelligentia hujus corollarii breviter explicandus est ordo actuum intellectus & voluntatis, qui ad legis constitutionem intervenit. Unde sciendum est, quod legislator cognoscens bonum commune, quod maximè in pace & tranquillitate Reipublicæ consistit, intendit hoc bonum, & ex ejus intentione statim sequitur consultatio de mediis quibus illud assequatur, quæ consultatio est actus intellectus practici, qui dicitur eubulia, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 51. D art. 1. & 2. Deinde sequitur judicium intellectus practici, quod est terminus consilii, & nihil est aliud quàm sententia intellectus approbantis hoc medium præ illo, pro quo actu dirigendo ponitur alia virtus in intellectu, adjuncta prudentiæ, quæ dicitur synesis, ut tradit idem S. Doctor ibidem art. 3. Postea sequitur electio voluntatis, quâ elegit medium quod judicatur convenientius in ordine ad assecutionem finis, pro qua eliciendo ponuntur virtutes morales in voluntate, & in appetitu sensitivo. Denique sequitur alius actus intellectus, qui dicitur imperium practicum, quo per modum ordinationis & intimationis intellectualis, Princeps efficaciter præcipit subditis id E quod convenientius judicavit & elegit ad bonum Reipublicæ consequendum: pro quo actu ponitur prudentia, ut constat ex D. Thoma 2. 2. quæst. 47. præcipuè, art. 8. Dicimus ergo legem non consistere in actu illo judicii practici intellectus, qui antecedit electionem. Ratio est, quia ut suprà dicebamus ad legem pertinet præcipere: Sed judicium de aliquo faciendo salvatur sine præcepto: Ergo lex non pertinet essentialiter ad actum judicii qui antecedit electionem, sed ad actum imperii qui electionem subsequitur.

Confirmatur: De ratione legis est obligare subdi-

Digitized by Google

subditum ad aliquid agendum, ut patet ex suprà dictis: Sed in judicio intellectûs practici non includitur hæc obligatio, nam optimè stat Principem judicare esse conveniens ut subditus aliquid operetur, taleque judicium innotescere subdito, & tamen ex vi illius non obligari, dum non accedit intimatio quâ ei præcipitur ut illud operetur: Ergo lex non consistit essentialiter in actu judicii practici, antecedente electionem, sed in actu imperii ad illam subsecuto, quo Princeps ordinat subditum ad aliquid agendum, intimando, vel denunciando.

20 Dixi autem, *vel potiùs in aliquo per ipsum constituto*, quia licèt lex constituatur per ipsum actum imperii, in eo tamen non consistit formaliter, sed in aliquo ab imperio formaliter distincto, & ab ipso originato, nimirum in quodam dictamine aut verbo practico ipsius actûs imperii, ut docet Conradus hic art. 1. dicens: *Lex est aliquid rationis sicut dictamen ejus, ab ipsa & in ipsa existens subjectivè tanquam terminus actus intelligendi practici, scilicet imperii.* Et infrà circa solutionem secundi: *Lex* (inquit) *pertinet ad actum rationis practicæ, tanquam ejus dictamen & verbum practicum.*

21 Id etiam colligitur ex D. Thoma hic art. 1. ad 2. ubi ait quod sicut in operationibus externis est distinguere operationem & operatum per ipsam, sicut ædificatum ab ædificatione distinguitur; ita in actibus intellectûs tam practici, quàm speculativi distinguuntur actio & terminus productus per illam, ut in intellectu speculativo terminus primæ operationis est definitio, secundæ verò est enuntiatio, & tertiæ argumentatio: in practico autem sunt propositiones & dictamina practica, quæ fiunt per actiones practicas intellectuales, de quorum numero est lex, quæ est quoddam constitutum per actum rationis, nimirum quoddam dictamen practicum, seu verbum dictatum per actum imperii.

22 Ratio etiam id suadet: Lex enim habet se ad intellectum & ejus actum, sicut idea se habet ad intellectum artificis & artem, utraque enim est mensura, regula, & exemplar; illa quidem morum, ista verò rerum per artem faciendarum. Sed ideo est terminus mediâ arte in intellectu productus: Ergo & lex erit terminus medio imperio productus, & verbum practicum illius.

23 Confirmatur: Lex est in intellectu Principis non tantùm subjectivè, sed etiam objectivè, tanquam cognitum in cognoscente, Princeps enim dum legem profert, ad eam attendit, & ipsam cognoscit: Ergo non est actus intellectûs practici, sed potiùs ipsum verbum practicum, & terminus conceptionis practicæ, & imperii, quo Princeps subditos ordinat ad aliquid faciendum.

ARTICULUS II.

Verùm de ratione legis sit, quod ad commune bonum ordinetur, quod sit perpetua, & quod pro communitate feratur?

§. I.

Triplici conclusione hæc triplex difficultas resolvitur.

24 Dico primò: De ratione legis est, quod sit propter bonum commune. Ita docuit Plato lib. 1. de legibus, ubi ait, *leges condendas esse publicæ pacis gratia*, & Cicero, qui similiter lib. 1. de legibus dicit *constituendas esse leges publicæ salutis causâ*. Idem docet Isidorus lib. 5. Etymologiarum, ubi ait quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*, juxta illud duodecim Tabularum, *Salus populi, suprema lex esto*. Item S. Basilius homil. 12. in principium Proverbiorum, non longè ab initio, dixit leges debere esse ad consequendam in communi bono utilitatem, & non ad privata commoda respicientes. Ibidemque addit, in hoc tyrannum à Rege differre, *quòd ille sua ipsius quomodocumque & undecunque respicit, ac tuetur; hic subditis consulere tantùm quærit.* Et Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. initio: *Tyrannus* (inquit) *suam, Rex subditorum utilitatem spectat.* Demum omnes Theologi & Juristæ in eo conveniunt, de ratione & substantia legis esse, ut pro bono communi feratur. Unde lex naturalis tendit de se ad bonum commune totius naturæ humanæ; leges divinæ positivæ, tendunt omnes ad Dei gloriam, & communem hominum utilitatem, juxta illud Isaiæ 51. *Lex à me exiat, & judicium meum in lucem populorum requiescet.* Leges quoque humanæ, tam civiles, quàm Ecclesiasticæ, referuntur reipsa & omnino referri debent ad bonum commune, & ad illud esse utiles; alioquin feruntur invalidè, & verè leges non sunt; nam potestas ferendi leges non est data hominibus, sive à Deo, sive à Republica, nisi propter bonum commune.

Eandem veritatem demonstrat S. Thomas hic 25
art. 2. duplici ratione. Prima sic breviter ac perspicuè à Conrado proponitur: Lex est in intellectu practico circa illa quæ sunt ad finem: Ergo debet reduci & regulari per prima principia intellectûs practici: Sed primum principium in practicis est ultimus finis & beatitudo: Ergo lex omnis regulari debet & reduci ad ultimum finem seu beatitudinem, quæ est commune bonum; Unde lex naturalis ordinatur ad beatitudinem naturalem, quæ est bonum commune sibi proportionatum; lex verò supernaturalis, ad beatitudinem supernaturalem; civilis autem ordinat cives in beatitudinem politicam civitatis aut regni, quæ est bonum sibi proportionatum, maximèque in tranquillitate & pace Reipublicæ consistit.

Dices contra hanc rationem: Lex essentialiter 26
pertinet ad intellectum, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo non respicit bonum commune ut ultimum finem. Consequentia videtur manifesta, ultimus enim finis non respicitur nisi à voluntate, cùm sit ejus objectum.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Non respicit ultimum finem, sub ratione boni, concedo, sic enim pertinet ad voluntatem. Sub ratione veri, dirigendo scilicet & imperando in ordine ad illud, nego consequentiam, hoc enim proprium est intellectûs.

Secunda ratio D. Thomæ est: Lex ordinat ho- 27
minem ad debitum finem illius: Sed debitus finis hominis est felicitas seu bonum commune: Ergo lex essentialiter respicit bonum commune. Major constat ex ratione præcedenti, Minor sic probatur à D. Thoma. Quælibet pars ex natura sua ordinatur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum: Sed homo est pars totius communitatis perfectæ: Ergo per se ordinatur ad totam communitatem: At hæc tota communitas per se ordinatur ad suam felicitatem & commune bonum, cùm respiciat illud ut propriam perfectionem sibi proportionatam, & finem ab proprium: Ergo de primo

ad

Digitized by Google

ad ultimum, homo ordinatur ad bonum commune, illudque ex propria natura respicit.

28 Demum suaderi potest conclusio hoc discursu: Potestas legislativa, quæ est in Principe, respicit essentialiter bonum commune: Ergo & lex. Consequentia patet, nam actus cujuscumque potentiæ non potest exire à ratione formali potentiæ cujus est actus. Antecedens probatur: Omnis potestas condendi leges quæ est in Principibus, vel est à Deo, vel à populo; Si à Deo, constat omnem conferri propter bonum commune, cùm Deus tale bonum præcipuè intendat. Si à populo, idem patet, nam sicut illam conferunt omnes, ita eo fine & animo conferunt, ut ad publicum ipsorum bonum exerceatur, non verò ut ad privatum ipsius Principis commodum referatur. Unde in Concilio Toletano 8. cap. 10. præcipitur, *ut qui eligetur in Regem, juret non prospicere propriis juris commodis, sed providere patriæ, gentique suæ.*

Confirmatur: Inter causam efficientem seu moventem, & finalem, debet esse proportio: At qui leges non conduntur nisi ab iis qui præsunt multitudini, quique sunt superiores quolibet particulari homine, in ea multitudine contento: Ergo in bonum commune totius multitudinis dirigi debent.

Dico secundò, de ratione legis est esse stabilem & permanentem, ac durare & obligare quoadusque revocetur, subindeque esse aliquo modo perpetuam.

29 Colligitur ex cap. ultimo *de officio legati*, ubi dicitur statutum legati habere vim legis & perpetuò durare. Unde doctores communiter hoc discrimen ponunt inter præceptum ab homine datum, per modum præcepti personalis, & latum per modum legis seu constitutionis, quòd purum præceptum expirat per mortem præcipientis. *Mandatum*, Cod. *l. Mandati*, non verò lex, seu statutum, quia lex non moritur, ut notant Abbas & alii in caput *Irrefragabili*, §. *Cæterùm*, de officio Ordinarii.

30 Patet etiam hæc veritas inductione, nam lex æterna, cùm in mente divina existat, perpetua est & immutabilis. Similiter lex naturalis, quæ participatio est æternæ, perpetuò durat. Lex etiam divina, tam vetus, perpetua fuit, constanter omnes obligando usque ad adventum Christi; quàm nova, quæ duratura est usque in finem mundi: Ergo etiam leges humanæ, quæ imitari debent, quoad fieri potest, naturalem & æternam, ex quibus deducuntur, debent esse permanentes & stabiles, ut sint convenientes humanæ gubernationi communitatis, quæ postulat stabilitatem & uniformitatem. Unde leges dicuntur esse quasi fundamenta Reipublicæ, quibus nixa hæret, & veluti vincula & funiculi, quibus constricta, firma, ac fixa in cæpto bono perseverat. Hinc Cicero orat. pro Cluentio, leges, nervos ac sanguinem Reipublicæ appellat, atque quod sicut corpora nostra sine sanguine & nervis subsistere nequeunt, ita nec Respublica sine legibus.

31 Porro triplici respectu lex perpetua dicitur: Primò respectu ferentis, quia durat, illo licèt amoto, vel mortuo; non enim expirat lex per mortem ejus à quo fuit lata, ut dicitur cap. ultimo *de officio legati*, suprà citato; alioquin magna fieret in Republica legum humanarum mutatio, non sine magno ipsius detrimento. Secundò respectu eorum quibus imponitur lex, quia non solùm præsentes obligat, sed etiam quotquot erunt imposterùm partes illius communitatis. Tertiò, respectu ipsius legis, quia talis est, ex intentione & modo quo fertur, ut semel lata, semper duret, donec vel abrogetur, vel ejus materia ita mutetur, ut justa esse desinat.

Dico tertiò, lex debet ferri pro tota communitate. 32

Patet hæc conclusio, nam in hoc differt lex à præcepto, quòd præceptum uni, lex omnibus imponitur, quatenus illud ad privatam directionem partis, hæc ad publicam gubernationem Reipublicæ ordinatur. Unde l. 1. ff. *de legibus*, sic dicitur: *Lex est commune præceptum.* Et l. *Jura*, eodem titulo: *Jura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur.* Et l. *Leges sacratissimæ* C. eodem titulo: *Leges sacratissimæ, quæ constringunt hominum vitas, ab omnibus intelligi debent, ut universi, præcepto earum manifestius cognito, vel inhibita declinent, vel permissa sectentur.*

Ratio etiam suffragatur, Tum quia lex est principalis actus prudentiæ politicæ, vel regalis, quæ per se primò respicit bonum totius Reipublicæ, vel communitatis. Tum etiam, quia lex debet esse perpetua, ut conclusione præcedenti declaravimus: At nulla persona est perpetua pro statu præsenti, pro quo maximè leges necessariæ sunt: Ergo lex non imponitur uni privatæ personæ, sed communitati, quæ perpetua est, quatenus durat per continuam successionem. 33

Hanc doctrinam confirmat universalis legum inductio: nam lex æterna ad omnes creaturas legis capaces se extendit; lex naturalis, quæ æternæ legis participatio quædam est, omnes ligat; lex positiva divina, tam vetus, quàm nova, pro capacitate personarum, earumque exigentia, ad omnes lata est: Ergo eadem ratio est de quavis alia lege. 34

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem: Multæ sunt leges, quæ privatum bonum respiciunt, ut lex naturalis de tuenda propria vita, lex eleemosynæ, lex correctionis fraternæ, lex confessionis sacramentalis, quæ salutem supernaturalem pœnitentis respicit, & idem est de legibus aliorum Sacramentorum. Demum privilegium veram habet rationem legis, dicitur enim privata lex in cap. *Privilegium* dist. 3. & tamen respicit bonum particulare alicujus personæ, illius scilicet in cujus favorem conceditur: Ergo non est de ratione legis ad bonum commune ordinari. 35

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, nam aliud est loqui de materia proxima circa quam versatur lex, aliud de motivo formali propter quod versatur circa talem materiam; cùm enim lex regula humanorum actuum, sicut in actibus humanis illa duo distinguimus, ita in lege ea distinguere debemus. Lex ergo naturalis de tuenda propria vita, respicit bonum privatum personæ particularis, ut materiam proximam circa quam versatur, habet tamen bonum commune pro motivo, quod per se primò respicit; cùm enim quilibet homo sit pars naturæ humanæ, & pars per se ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum, fit quod bonum cujuslibet hominis in particulari per se ordinetur ad 36

bonum

Digitized by Google

bonum totius naturæ humanæ ; unde author & conservator totius naturæ, cujus interest respicere tale bonum, rectè præcipit, ut quilibet conservet propriam vitam, ut conservetur bonum totius naturæ, quod non nisi in individuis potest subsistere. Idem cum proportione dicendum de aliis præceptis in objectione recensitis, nam licèt præceptum eleemosynæ, & correctionis fraternæ, respiciant bonum privatum particularis personæ, ut materiam proximam, tamen id totum ordinant in bonum commune, ad quod pertinet ut pauperes alantur, ne pestes aut furta grassentur in Republica, & quod vitia emendentur, quæ sunt contra bonum commune naturæ rationalis. Similiter licèt leges sacramentorum, & aliæ supernaturales, ad bonum particulare ordinentur, ut ad materiam proximam, hoc tamen totum est in ordine ad bonum commune, quod per se primò respiciunt; ordinantur enim ad cultum Dei ultimi finis, & ad perducendos homines, qui illis legibus utuntur, ad Deum ultimum finem supernaturalem, qui est bonum commune totius naturæ humanæ, ut ad illum elevatæ, non quidem communitate generis aut speciei, sed communitate finis in quo omnes homines communicant, ut ait D. Thomas hic art. 2. ad 2.

37 Ad id quod subditur de privilegio, respondent aliqui, privilegium non habere rationem legis propriè dictæ, sicut nec præceptum, vel sententiã judicis. Sed quidquid sit de hoc, de quo infrà, hoc dato, consequentia neganda est. Licèt enim privilegium respiciat bonum privatum alicujus personæ, ut materiam proximam, hoc tamen cedit in bonum commune, quod aliqui sint privilegiati, propter strenuè facta in obsequium Reipublicæ, ut alii accendantur ad promovendum bonum commune, per opera studiosa & ardua.

38 Objicies secundò : Leges positivæ exigentes tributa, veræ leges sunt, & tamen non respiciunt bonum commune, imò multoties illud videntur destruere, sed privatam Regis commoditatem: Ergo non est de ratione legis, quod bonum commune respiciat.

39 Respondeo, leges tributorum respicere privatam Regis commoditatem, ut materiam proximam, sed hanc ordinare ad Reipublicæ fœlicitatem, ut nimirum Rex per vectigalia thesaurum acquirat, quo Respublica in bello defendatur, & in pace conservetur.

40 Objicies tertiò contra secundam conclusionem : Lex vetus duravit solùm usque ad adventum Christi, & multæ sunt leges humanæ, quæ successu temporis mutantur : Ergo non est de ratione legis quod sit perpetua : præsertim si sermo sit de legibus humanis, quia homines legem ferentes, cùm sint mortales, non possunt obligare in perpetuum.

41 Respondeo, legem veterem fuisse perpetuam pro eo statu pro quo lata fuit, nam quandiu per Evangelicam, ad quam ut ad perfectiorem disponebat, revocata non fuit, semper obligabat. Quod ut meliùs percipiatur, Notandum est, quod perpetuitas quæ legi adscribitur non est positiva, scilicet quæ semel lata, nunquam mutari possit, sed negativa, ut quandiu consuetudine, vel contentu & voluntate Principis non revocatur, semper obligandi vim obtineat; hæc enim perpetuitas sufficit ad distinguendam legem à præcepto, quod non modò negativè, sed etiam positivè temporale est, durans tantum ad vitam præcipientis, nisi A expressè confirmetur ab habente potestatem. Ex quo patet, quod leges etiam humanæ ex natura sua sunt perpetuæ, tametsi successu temporis voluntate Principis revocari possint.

Nec obstat quod homines legem ferentes sint mortales, nam leges Ecclesiasticæ feruntur authoritate Christi, qui non moritur, & hanc potestatem contulit Ecclesiæ : Civiles verò feruntur authoritate Reipublicæ, quæ similiter non moritur; nam illa jus suum transtulit in eos quos constituit gubernatores & legislatores.

Objicies quartò contra tertiam conclusionem: 42
In jure Canonico distinguunt Canones legem privatam à publica, & hanc quidem volunt imponi communitati, illam verò privatæ personæ, B Cod. *licet*, de Regularibus, & Cod. *Duæ sunt*, 19. quæst. 2. Idemque traditur in jure Civili. Nam Institut. *de jure naturali, gentium, & civili*, §. *sed & quod*, dividuntur leges Principis, in generales, quæ omnes tenent, & personales, *quæ nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc Princeps vult. Nam quod alicui ob meritum indulsit, vel si quam pœnam irrogavit, vel si cui sine exemplo subvenit, personam non transgreditur* : Ergo de ratione legis non est, quod feratur pro tota communitate.

Respondeo Canones citatos, per legem privatam, intelligere votum ex speciali inspiratione Spiritus sancti factum, vel ipsam inspirationem, quæ lex impropriè dicitur & analogicè, eò quod C scribatur in corde, & impellat, vel obliget, ut lex. Instituta verò loco citato, per legem personalem intelligunt eam, quæ fertur in favorem aut in pœnam alicujus personæ, & successorum : vel cujus executio ad illam pertinet. Sed non negant fieri communitati respectivè, id est pro illis, ut membris communitatis, & in commune bonum, saltem mediatè, quatenus, ut jam supra dixi, expedit communi bono merita aliquorum & excellentiam privilegiis donari, ut alii accendantur ad bonum Reipublicæ promovendum per opera ardua & studiosa.

§. III.

D

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, hæc tria, præceptum, sententiam, & privilegium, non habere veram 43 rationem legis. Triplex enim inter simplex præceptum & legem reperitur differentia. In primis enim licèt præceptum possit imponi toti communitati, hoc tamen non exigit necessariò, sed potest imponi personæ particulari; lex verò semper communitatem personarum respicit necessariò, ut in tertia conclusione ostensum est. Secundò, præceptum expirat morte vel amotione imponentis, etiam si absolutè & sine limitatione imponatur, lex autem non expirat morte legislatoris, E cùm ex natura sua perpetua sit, ut in secunda conclusione declaravimus. Tertiò, præceptum potest imponi à quocunque superiori, lex verò ferri nequit nisi ab eo qui à Deo vel à Republica habet potestatem legislativam.

Similiter sententia differt à lege, licèt aliquid de illa participet; Lex enim est ipsa ordinatio superioris, sententia verò potiùs est applicatio & executio legis circa privatam personam & eventum, quàm legis impositio. Unde D. Thomas infrà quæst. 96. art. 1. ad 1. sic ait: *Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem*

legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt sententiæ, quæ pro jure habentur. Participat verò aliquid de lege, inquantum habet perpetuitatem, sicut illa, nec expirat morte aut amotione ferentis sententiam. Cujus ratio est, quia sententia habet vigorem in virtute legis, & sic est perpetua, sicut illa. Verum est tamen, quod ad ferendam sententiam non requiritur suprema potestas legislativa Principis, sed inferior Judex, per authoritatem derivatam ab illo, potest eam ferre, ut ex usu constat. Et ratio est, quia sicut in artificialibus disponere formam domûs pertinet ad architectum, applicare tamen illam inducendo eam in aliquam singularem materiam, dolando scilicet ligna & aptando lapides, spectat ad inferiores artifices: sic in moralibus, ad Principem, qui est architectonicus regiminis, pertinet disponere formas legum ad bonum commune procurandum; applicare verò illas ad singulares casus & personas, ad particulares Judices attinere potest.

Demum lex à privilegio differt, quia lex semper respicit pluralitatem personarum, & bonum commune Reipublicæ; privilegium autem potest respicere particularem personam, & illius bonum particulare. Unde privilegium ex Isidoro lib. 5. Etymol. cap. 8. dicitur quasi privata lex, seu lex privatorum. Convenit autem cum lege in hoc quod est perpetuum, sicut illa. Quia verò exemptionem a lege, seu exceptionem legis, solùm facere potest ille qui legem condere potest, hinc fit quod privilegium in concedente, supremam potestatem legislativam requirat, sicut ipsa lex in condente.

ARTICULUS III.

Apud quos resideat potestas legislativa?

44 Dico primò, condere legem civilem, solùm pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui curam habet multitudinis; sive sit unus, ut in imperio monarchico; sive sint multi, ut in imperio democratico. Ita D. Thomas hîc art. 3. ubi rationem affert, quia lex primò & principaliter ordinatur ad bonum commune, ut art. præcedenti ostensum est: Sed ordinare aliquid in bonum commune, pertinet ad communitatem, vel ad eum qui ejus curam habet; quia sicut pars respicit bonum particulare ut finem sibi proportionatum & proprium, ita tota communitas bonum commune: Ergo condere leges civiles, solùm pertinet ad multitudinem vel ad eum qui præest multitudini & habet curam illius.

Dices, Conditor legis debet esse superior ei quem lege suâ obligat: Sed Respublica non est superior sibi: Ergo non potest condere leges quæ ipsam obligent.

45 Respondeo, Rempublicam dupliciter posse considerari, uno modo quatenus gerit vices Dei, à quo omnis potestas ferendi leges descendit, juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt:* alio modo ut est gubernabilis in ordine ad bonum commune. Primo modo considerata, est legislativa, secundo autem modo spectata, est susceptiva legis; quia primo modo est quodammodo superior ad seipsam secundo modo consideratam, quoad sufficit ut sit legislativa. Potestque id explicari & illustrari exemplo satisfactionis Christi Domini; nam in Christo idem est suppositum quod satisfacit, & cui exhibetur satisfactio, sed satisfacit, inquantum humanum, & fit ei satisfactio inquantum divinum, sicque est superius ad seipsum primo modo consideratum. De quo fusiùs in Tractatu de Incarnatione.

Ex his intelliges, potestatem legislativam im- 46
mediatè & jure naturæ residere in communitate, in Rege verò, aut quolibet alio habente potestatem condendi leges, mediatè solùm & jure humano: cùm enim potestas condendi leges civiles, non possit commodè a tota communitate exerceri per seipsam, transferri solet ad unum, qui sit caput morale communitatis, & Princeps supremus reliquorum omnium, si monarchicum regimen instituatur, vel in paucos, & optimos, si aristocraticum: vel in plures, & plebeios, si democraticum.

Sed advertendum est, tale jus dupliciter trans- 47
ferri à Republica in alium, proximè scilicet & remotè: proximè quia aliquando Respublica immediatè eligit aliquem ad supremum regimen; remotè verò, ut quando aliquem eligit in Regem, pro se & suis successoribus; tunc enim in successores dicitur transferre remotè suam potestatem, quia non immediatè eligit illos, sed mediante illorum progenitore.

Dices, Apostolus ad Roman. 13. ait: *Non est po-* 48
testas nisi à Deo, & qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: Ergo Reges & Principes habent potestatem legislativam immediatè à Deo, non verò à communitate seu Republica.

Confirmatur: Si Reges acciperent suam potestatem à regno, sequeretur regnum esse supra Regem: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud.

Ad instantiam respondeo, verba illa Apostoli 49
significare solùm potestatem Regum & Principum esse à Deo in radice, quatenus Deus, qui est author naturæ, & omnium bonorum naturalium, dedit hominibus potestatem & jus submittendi se alteri, & constituendi sibi superiores.

Ad confirmationem nego sequelam, Reges enim supposità electione purè & simpliciter monarchicâ, fiunt superiores regno, licèt ab ipso regiam potestatem accipiant, quia scilicet regnum ei se liberè subjecit. Quemadmodum, quando quis alteri se liberè subjecit, aut vendit in servum, fit illi inferior, quamvis potestas quam hero tradit, oriatur ab ipsius voluntate.

Dico secundò in Ecclesia Catholica esse pote- 50
statem condendi leges, quibus omnes fideles obligentur.

Hæc conclusio est certa de fide, & definita in Concilio Constantiensi, ubi proscribitur error Wiclephi talem potestatem Ecclesiæ denegantis; constatque ex traditione Ecclesiæ, quæ à temporibus Apostolorum usque nunc, in omnibus Concilis aliquas leges & canones statuit, ad componendos mores fidelium.

Ratio etiam suffragatur: Nam, ut suprà dice- 51
bamus, in omni Republica bene instituta, est potestas imperandi quæ utilia sunt ad ejus conservationem, & prohibendi quæ sunt nociva: Sed Ecclesia est Respublica Christiana rectè instituta à Christo: Ergo illi non deest facultas condendi leges necessarias vel utiles ad componendos fidelium mores. Quamvis enim dederit Christus suis fidelibus legem Evangelicam, hæc tamen lex multa continet in universali, quæ debent determinari per legem Ecclesiasticam, vel quantùm ad

Digitized by Google

ad modum, vel quantùm ad tempus, ut constat in præceptis de receptione sacramentorum.

Dico tertiò, potestatem condendi Canones & leges Ecclesiasticas, apud Summos Pontifices, & Concilia legitimè congregata residere.

52 Prima pars patet ex illo Matth. 16. *Quodcunque ligaveris super terram &c.* Ubi Christus Dominus immediatè per scipsum contulit D. Petro & ejus successoribus potestatem regendi Ecclesiam: Sed præcipuum vinculum regiminis est lex: Ergo immediatè contulit illi potestatem condendi leges. Simi iter Joan. 21. Christus verbis illis *Pasce oves meas*, D. Petro & successoribus ejus contulit potestatem pastoralem, quæ est potestas regendi Ecclesiam, & condendi leges ad ejus regimen necessarias. Unde hoc versatur discrimen inter Summos Pontifices & Principes seculares, quod isti, ut suprà dicebamus, a Republica potestatem legislativam recipiunt, illi verò eam non habent ab Ecclesia, sed à Christo immediatè. Unde in cap. *Novit*, de judiciis, sic loquitur Pontifex de pontificia authoritate: *Cùm non humana constitutioni, sed divinæ innitatur; quia potestas nostra non ex homine, sed ex Deo est.*

53 Quod verò etiam apud Concilia legitimè congregata resideat authoritas condendi leges Ecclesiasticas, manifestum est, quia illa Concilia repræsentant totam Ecclesiam, in qua, ut præcedenti conclusione ostendimus, est potestas condendi leges quibus fideles obligentur. Unde in Concilio Apostolorum, quod primum omnium fuit, hæc lex lata est, Act. 15. *Ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione.*

54 Episcopi etiam possunt in suis Diœcesibus quas expedire judicaverint leges condere, quæ constitutiones synodales, vel statuta Episcoporum appellantur, hocque etiam extra Synodum, ut colligitur ex cap. *Si quis* de majorit. & obed. Capitula verò Ecclesiarum, licèt aliqua decreta, quæ & actus capitulares vocãtur, efficiant, statuta tamen aut leges condere nequeunt, sine consensu aut commissione Episcopi aut Papæ. De quo vide Sylvestrum verbo Lex, qu. 4. Similiter Prælati Religionum habent quidem jus præcipiendi, sed non leges condendi, quod tantùm penes Congregationes generales, seu Capitula generalia residet.

ARTICULUS II.

Vtrum promulgatio sit necessaria, & essentialis legi?

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

55 Dico primò, ut lex obliget in actu secundo, aliqualis ejus promulgatio necessariò requiritur. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hic art. 4. ubi sic discurrit: Lex se habet per modum regulæ & mensuræ actuum humanorum, quam homines sequi debent, eique suas actiones conformare: Sed id præstare nequeunt, nisi eis lex innotescat, neque lex eis potest innotescere, nisi per promulgationem: Ergo ut lex obliget, aliqualis ejus promulgatio necessariò requiritur.

56 Confirmatur: Lex sumpta naturâ sua est quid dirigens & illuminans, ut constat ex dictis art. 1. At quod omnino latet, & est in pectore Legislatoris re-

A conditum, non potest dirigere & illuminare: Ergo lex nondum cognita non potest officium legis exercere, & obligare subditos in actu secundo. Unde *L. leges* Codice de legibus, sic dicitur: *Leges sacratissimæ, quæ constringunt hominum vitas, intelligi ab omnibus debent.*

Confirmatur amplùs, quia cùm voluntas non possit ferri in incognitum, sequeretur homines obligari ad impossibile, si tenerentur legem servare ante sufficientem illius promulgationem.

Advertendum tamen est, me ex industria in 57
conclusione dixisse, ut lex obliget in actu secundo, *aliqualem ejus promulgationem* necessariò requiri; quia promulgatio non requiritur æqualiter in
B omnibus legibus, sed diversimodè, juxta naturam cujuslibet; nam ut omittamus legem æternam & naturam, de quibus suo loco dicemus, lex divina positiva non eget tam solemni promulgatione, sicut lex humana; aliquando enim lex divina promulgatur solâ internâ revelatione, ut multis Prophetarum contigit; aliquando per solam externam propositionem, factam à Deo, sine aliqua solemnitate, quâ ratione Christus Dominus promulgavit suam legem Apostolis; aliquando verò per aliqua signa externa, cum solemnitate quadam; & hoc modo lex Mosaica promulgata fuit in monte Sina, & lex Evangelica in die Pentecostes. Lex tamen humana semper debet promulgari per signa externa, cum aliqua solemnitate, &
C sic obtinuit usus tam in Republica sæculari quàm Ecclesiastica. Ratio verò hujus differentiæ est, quia cùm Deus legis divinæ institutor, sit supremus Dominus simpliciter & omnibus modis, potest modo quo voluerit intimare legem & obligare ad ejus observantiam: homo verò qui non habet tam supremum dominium, id non potest, sed cùm agat veluti duplicem personam, publicam scilicet & privatam, Princeps sic debet proponere legem, ut ex modo proponendi significet se proponere illam ut Principem condentem legem, & non ut particularem personam: hoc autem non fit nisi adhibitâ aliquâ solemnitate publicâ, id significante: Ergo lex humana semper
D promulgari debet per signa externa cum aliqua solemnitate. Utrum verò sufficiat ad hujusmodi solemnem promulgationem quod denuntietur in curia Principis, an verò requiratur quod denuntietur in singulis provinciis regni, diœcesibus, aut civitatibus, dicemus infrà disp. 4. cum de lege humana agemus.

Dico secundò promulgatio non est de essentia legis, aut ratio formalis illius, sed duntaxat conditio necessariò requisita, ut actualiter obliget sibi subditos. Est contra Medinam, Montezino, Vazquem, & alios, existimantes promulgationem esse de essentia legis, & rationem ejus formalem ingredi. Pro qua sententia Andreas Duvallius citat S. Thomam hic art. 4. sed immerito,
E cùm S. Doctor ibidem oppositum doceat, ut constabit ex mox dicendis.

Probatur ergo primò conclusio ex D. Thoma 58
hic art. 4. ubi asserit promulgationem esse applicationem legis ad illos qui per illam obligantur: Sed applicatio alicujus rei supponit rem jam constitutam in sua ratione formali: Ergo promulgatio supponit legem jam constitutam in sua ratione formali, & sic non est ratio formalis illius, sed duntaxat conditio necessariò requisita ut actualiter obliget.

Confirmatur: Ita se habet, ut ait S. Doctor, pro- 59

Digitized by Google

mulgatio legis ad legem, ſicut applicatio menſu- A
ræ ad menſuram : Sed applicatio menſuræ ad menſuratum, ſupponit menſuram in ſua ratione formali conſtitutam, ut patet inductione in omnibus menſuris : Ergo etiam promulgatio legis eam ſupponit in ſua ratione formali conſtitutam, ſubindeque ejus eſſentiam vel rationem formalem non ingreditur.

60 Probatur ſecundò concluſio ratione : Lex eſt actus prudentiæ exiſtentis in Principe, ut conſtat ex dictis art. 1. Sed tota ratio formalis hujus actûs ſalvatur ante actualem promulgationem factam ſubditis : Ergo & tota eſſentia legis. Probatur minor : Actus prudentiæ eſt actus intellectûs practici dictantis aliquid eſſe faciendum : Sed ante actualem promulgationem ſalvatur hujuſmodi B
dictamen : Ergo &c.

61 Probatur tertiò : Lex in pectore Legislatoris recondita, nondum promulgata, apta eſt ad inducendam obligationem: Sed talis aptitudo ſufficit ad eſſentiam legis, nam res per aptitudinem & actum primum, ut docent Philoſophi, definiuntur, & non per actum ſecundum, qui modò eſt, modò verò non eſt: Ergo tota eſſentia & definitio legis ſalvatur, ante ipſius promulgationem.

62 Ut iſta concluſio magis illuſtretur, & Adverſariorum argumenta faciliùs dilui poſſint : Notandum primò, conditionem requiſitam ad aliquam rationem formalem eſſe in duplici differentia. Alia enim eſt purè accidentalis, & merè C
extrinſeca, quæ proinde à Deo ſuppleri poteſt, ſicut approximatio agentis ad paſſum. Alia eſt intrinſeca & eſſentialis, quæ à Deo ſuppleri non poteſt, & modus intrinſecus vocari ſolet, qualis eſt apprehenſio ſeu cognitio in objecto voluntatis, bonum enim eſt ratio formalis talis objecti, apprehenſio verò eſt conditio, adeò tamen neceſſaria, ut bonum non poſſit, etiam de potentia abſoluta, terminare actum voluntatis, niſi ſit apprehenſum, juxta illud Auguſtini : *Inviſa amare poſſumus, incognita nequaquam.* Cùm ergo dicimus in concluſione, promulgationem eſſe conditionem neceſſariò requiſitam, ut lex obliget in actu ſecundo, loquimur de conditione hujus ſecundi ge- D
neris, ſeu intrinſeca & eſſentiali, non verò de purè extrinſeca & accidentali.

63 Notandum ſecundò, quod ſicut in calore ignis duo poſſumus conſiderare, nempe quod ſit calefactivus, & quod actu calefaciat : primum autem convenit illi eſſentialiter, ſecundum verò accidentaliter ; primum antecedenter ad actualem applicationem, ſecundum non niſi poſt illam: ſic in lege conſiderare poſſumus, & quod ſit obligativa in actu primo, ut ita dicam, & quod actualiter obliget. Primum eſt illi eſſentiale, eique convenit ante actualem promulgationem, ſecundum accidit ei, cùm ſit actus ſecundus reſpectu primi, & non convenit ei, niſi poſt promulgationem. E
Dicimus ergo in concluſione, quod ſicut applicatio non eſt ratio formalis, neque conditio ut calor ignis ſit calefactivus, bene tamen eſt conditio ut actu calefaciat : ita promulgatio non eſt ratio formalis, imò nec conditio ut lex ſit obligativa in actu primo, ſubindeque non ingreditur illius eſſentiam, ſed totam illam ſupponit, ſicut applicatio caloris, ſupponit totam eſſentiam caloris, eſt tamen conditio ut actualiter obliget ſibi ſubditos; cum hac differentia, quod applicatio caloris poſſit ſuppleri à Deo, quia eſt tantùm conditio accidentalis ; promulgatio verò non poteſt ſuppleri ab illo, quia eſt conditio eſſentialiter requiſita, cùm requiratur per modum propoſitionis objecti voluntatis, quæ cùm ſit appetitus rationalis, id eſt ſequens ductum rationis & cognitionem intellectûs, non poteſt ferri in incognitum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Ad revocationem legis non requiritur promulgatio: Ergo nec ad ejus conſtitutionem. 64

Reſpondent aliqui, negando conſequentiam & paritatem, quia (inquiunt) plura requiruntur ad conſtruendum, quàm ad deſtruendum. Sed hæc ſolutio diſplicet, nam licèt ut plurimum plus requiratur ad ædificationem, quàm ad deſtructionem, hoc tamen non ſemper eſt verum, ſed contingit aliquando, totum quod requiritur ad conſtitutionem, requiri ad deſtructionem; maximè quando modus deſtructionis eſt ejuſdem rationis ac modus conſtitutionis, ut contingit quando una lex revocatur per aliam. Imò contingere poteſt, id quod ſufficit ad conſtitutionem, non ſufficere ad deſtructionem, ut patet in matrimonio, in quo conſenſus utriuſque conjugis ſufficit ad conſtitutionem matrimonii, non verò ad ejus diſſolutionem. Unde meliùs reſpondetur, negando Antecedens, dum enim lex non revocatur per ſolemnem promulgationem, cenſetur moraliter perſeverare cum ſua prima & legitima promulgatione, & conſequenter obligare in actu ſecundo; ſicut dum valor monetæ non revocatur revocatione ſolemni, intimatâ ſubditis, moraliter loquendo cenſetur manere, ut conſtat ex uſu.

Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Gratianus cap. *In iſtis* diſt. 4. ſic ait: *Leges inſtituuntur, cùm promulgantur* : Ergo ante promulgationem non ſunt, ſubindeque promulgatio pertinet ad rationem formalem earum. 65

Confirmatur ex D. Thoma hic art. 4. dicente quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur : Ergo ante promulgationem non habet rationem formalem legis. Conſequentia patet, quia ad rationem formalem legis pertinet vis ad obligandum, unde lex à ligando dicitur, ut idem S. Doctor art. 1. aſſerit.

Confirmatur ampliùs, quia in definitione legis 66
quam tradit S. Thomas hic art. 4. ad calcem corporis articuli ingreditur promulgatio, ut conſtabit ex infrà dicendis: Ergo illa pertinet ad rationem formalem legis, nam definitio debet explicare rationem formalem rei, ſicut explicat illius eſſentiam.

Ad objectionem reſpondeo authoritate illâ Gratiani ſolùm probari, quod per promulgationem ſolùm inſtituuntur leges completè, tanquam per conditionem, quantùm ad vim obligandi in actu ſecundo, non verò tanquam per rationem formalem & quidditativam.

Ad primam confirmationem ſimiliter dicendum, quod quando D. Thomas ait quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur, ſolùm intendit, legem ante promulgationem non habere vim obligandi in actu ſecundo, quia promulgatio, licet non ſit de eſſentia legis, aut ratio formalis illius, eſt tamen conditio eſſentialiter requiſita, ut lex actualiter obli-

get

Digitized by Google

get sibi subditos, ut in secunda conclusione diximus. Unde quando dicitur, quòd ut lex habeat vim obligandi in actu secundo, requiritur ut promulgetur, ly *ut* reduplicat tantùm conditionem intrinsecam, non verò rationem formalem; sicut quando dicitur, quòd ut bonum habeat vim movendi voluntatem in actu secundo, requiritur ut cognoscatur, illique per intellectum proponatur, particula *ut* exprimit solùm conditionem intrinsecam, non verò rationem formalem objecti motivi voluntatis. Ex quo patet ad secundam confirmationem, in definitione enim alicujus non solùm potest ingredi id quod se habet ut ratio formalis, sed etiam id quod se habet per modum conditionis intrinsecæ; sic enim in definitione fidei ingreditur obscuritas. & in definitione objecti voluntatis, apprehensio intellectûs. Sic ergo D. Thomas definiens legem, non solùm quantùm ad rationem formalem illius, sed etiam ut est in esse completo obligandi in actu secundo, posuit in ejus definitione promulgationé, quæ est modus intrinsecus illius ut obligantis in actu secundo.

67 Objicies tertiò: Si promulgatio non esset de essentia legis & ratione formali illius, sed duntaxat conditio, sequeretur quòd ante promulgationem lex humana obligaret subditos, quomodocumque eis innotesceret: Sed hoc dici nequit, ut omnes fatentur: Ergo nec illud, Sequela Majoris probatur. Si promulgatio non sit de essentia legis, lex humana ante promulgationem habebit totam suam essentiam & rationem formalem: Ergo quomodocumque illa innotescat, obligabit subditos, cùm vis obligandi sit inseparabilis à ratione formali legis.

Nec valet si dicas, Quòd licèt lex humana ante promulgationem habeat omnem suam rationem formalem, deest tamen ei applicatio, quæ fit per promulgationem, & sic non habet vim obligandi. Nam semel constitutâ lege per suam rationem formalem, sufficienter applicatur per notitiam ejus, quomodocumque habeatur, cùm applicatio ad nihil aliud requiratur, nisi ut lex veniat in notitiam subditorum.

68 Respondeo negando sequelam Majoris, & ad ejus probationem, approbo responsionem datam, & ad illius impugnationem dico, quòd ut lex humana obliget in actu secundo, debet innotescere & applicari subditis, non per quamcumque notitiam, sed per notitiam legi humanæ proportionatam: hæc autem solum habetur, cùm Princeps illam proponit, non ut persona privata, sed ut persona publica, subindeque cùm eam facit intimare cum aliqua solemnitate; unde si alio modo innotescat, illa notitia non sufficit ad obligandum,

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

69 EX dictis colligitur legem sic rectè definiri à D. Thoma hic art. 4. in calce corporis articuli: *Lex est quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.* Quam definitionem elicit S. Doctor ex quatuor articulis hujus quæstionis, in quibus totam legis essentiam declarat. Nam in primo ostendit, quòd sit ordinatio rationis. In secundo, quòd debeat respicere bonum commune. In tertio, quòd debeat ferri ab eo qui curam habet communitatis. In quarto denique, quòd debeat esse ab eo promulgata. Nihil verò aliud ad essentiam legis requiritur.

Occasione solutionis ad tertium, art. 4. hujus quæstionis, ubi S. Doctor ait, quòd *promulgatio præsens ad futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper legem promulgat*: quærunt hîc aliqui, an sit de ratione legis, quòd sit scriptis mandata?

Sed breviter respondeo negativè: Id enim constat primò ex Aristotele 10 Ethic. cap. ultimo, ubi sic ait: *Scripta ne sint, an non scripta leges, interesse nihil videtur.* Secundò ex jure civili Instit. de jure naturali, gentium, & civili, §. *Sed & quod constitutum est*, ubi sic dicitur: *Quodcumque constituit Imperator per epistolam, vel cognoscens decrevit, legem esse constat.* Ubi dividit decretum à scriptura, & utrumque legem esse affirmat. Tertiò, ex jure Canonico: nam in cap. *Consuetudo*, dist. 1. dicitur, *non refert quòd lex scripturâ an ratione consistat, quoniam ratio legem commendat.* Id demum variis exemplis suaderi potest: Nam in statu innocentiæ præceptum de non edendo cibo vetito, quod Deus primis parentibus imposuit, scriptum non erat, ut ex cap. 2. Geneseos constat; & tamen illud veram rationem legis habebat, cùm non tantum primos parentes, sed eorum etiam posteros, si in statu innocentiæ permansissent, obligaret. Lex etiam Decalogi, quæ præcepta naturalia (unico dempto, quod est de sabbatho observando) continet, & quæ propterea in lege naturæ obligabat, non fuit scriptis mandata, nisi post duorum annorum millia, nempe cùm Moyses legem illam, quam in duabus tabulis lapideis, digito suo Deus conscripserat, scriptis consignavit. Similiter lex Evangelica veram haberet rationem legis, tametsi non esset scriptis mandata, per hoc solùm quòd verbotenus esset à Christo instituta & promulgata, & in cordibus hominum, id est, in eorum memoria, scripta maneret, juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum, & in cordibus eorum scribam eam.* Quod ponderans Apostolus ad Hebræos 8. & 10. asserit, hanc esse prærogativam novi testamenti, ut non atramento, sed spiritu in cordibus hominum scribatur. Unde, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 42 art 4. Christus Dominus doctrinam & legem suam non scripto, sed verbo tradidit, eaque multo tempore obligavit, spatio scilicet octo annorum, antequàm litteris mandaretur, ut docent Theophylactus in præfatione in Matthæum. Irenæus lib. 3 contra hæreses cap. 1. & Chrysostomus homil. 1 in Matthæum. Denique, Consuetudo vim legis habet, ex communi Jurisconsultorum axiomate: & tamen non solet, nec debet scribi, saltem à Legislatore, aliàs rationem consuetudinis non haberet: Ergo non est de essentia legis, quòd sit scriptis mandata.

Verum tamen est quòd ad melius esse, & ut suavis ordo constituendi legem observetur, oportet illam scripto tradi, quia cùm ex natura sua sit stabilis, immobilis, & perpetua, connaturaliter petit illum modum ad sui consistentiam, quo melius immobilitas & perpetuitas illius conservetur, & tenacius ac firmius memoriæ hominum infigatur: hic autem modus est scripturæ, ut de se patet, & docet S. Thomas verbis suprà relatis, quibus ait, quòd *promulgatio præsens ad futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper legem promulgat*:

Ergo &c.

ARTICULUS V.

Quænam sit legis divisio?

70 LEx generaliter dividitur in divinam & humanam: Lex divina est illa, quæ à Dei authoritate immediatè vim habet, licèt ejus promulgatio non fiat à Deo immediatè, sed interventu Angeli, vel hominis. Cujusmodi sunt lex vetus à Deo tradita Moysi per Angelos, & per eum promulgata, & lex Evangelica à Christo lata, & partim per seipsum partim per Apostolos publicata. Lex humana est illa, quæ fertur immediatè humanâ authoritate, licèt à Deo acceptâ. Primus verò inter homines legislator fuit Moyses apud Hebræos, Phoroneus apud Græcos, Trismegistus apud Ægyptios, Solon apud Athenienses, Lycurgus apud Lacedæmones, & Numa Pompilius apud Romanos.

71 Lex divina subdividitur in æternam, naturalem, & positivam, quia lex Dei spectari potest vel ut ab æterno concepta, vel ut impressa cujuslibet hominis intellectui, vel ut publicâ promulgatione manifestata. Lex verò divina positiva, in veterem & novam subdividitur. Prima est illa, quam Deus dedit Moysi, per ministerium Angelorum, in monte Sinai, & per Moysen populo Israëlitico. Secunda ea est, quam tulit Christus, noviteslamenti author, & partim per seipsum, partim per Apostolos promulgavit. Sicut autem vetus triplicis generis præcepta continebat, nempe moralia, cæremonialia, & judicialia; sic nova etiam triplicia præcepta complectitur, nempe fidei, Sacramentorum, & motuum, ut fusius exponemus infrà cùm de lege nova disseremus.

72 Lex humana in Ecclesiasticam & civilem subdividitur. Illa fertur potestate Ecclesiasticâ, ut Papæ, & Conciliorum; ista potestate sæculari, ut Regum & Imperatorum. Prima jus Canonicum, altera jus Civile appellatur.

73 Corpus juris Canonici dividitur in decretum & decretales. Decreti collector & ordinator est Gratianus Monachus Ordinis S. Benedicti, qui post veteres canonum & decretorum collectores, ingens illud opus contexuit & composuit, partim ex Summorum Pontificum decretis, partim ex canonibus Conciliorum, partim ex dictis & sententijs Sanctorum Ecclesiæ Patrum. Hoc autem opus correctum & editum fuit authoritate Gregorij XIII. Summi Pontificis.

Decretum verò in tres partes dividitur. Prima pars continet distinctiones centum & unam, in quibus de jure divino & humano, deque his quæ ad mores componendos, quæque ad disciplinam Ecclesiasticam spectant, tractatur. Secunda continet causas triginta sex, & quælibet causa in varias quæstiones distribuitur. Causæ autem trigesimæ sextæ inseritur Tractatus de pœnitentia, qui distinctionibus quinque perficitur. Tertia denique pars decreti, quæ agit de consecratione, quinque distinctiones complectitur.

Quod attinet ad decretales, quo nomine propriè significantur rescripta seu Epistolæ Summorum Pontificum ad petentium preces aut relationes emissæ, eæ fuerunt collectæ authoritate Gregorij IX. Summi Pontificis per S. Raymundum, Ordinis Prædicatorum, ipsius Capellanum, & Pœnitentiarium, & divisæ in quinque libros.

A Quoties autem decretales simpliciter allegantur, Gregorianæ per excellentiam intelliguntur.

His quinque libris decretalium Gregorij additus est sextus liber decretalium a Bonifacio VIII. Summo Pontifice, quem librum ideò sextum nuncupari voluit. Hoc Bonifacij volumen quinque libros comprehendit.

Sunt & aliæ constitutiones seu decretales, quæ authorem habent Clementem V. Fuerunt autem editæ & publicatæ ab ejus successore Joanne XXII. solentque appellari Clementinæ, & divisæ sunt in quinque libros.

Clementinis adjunctæ sunt ab eodem Joanne Papa constitutiones viginti, quæ *Extravagantes* B appellantur, quasi vagæ & excurrentes extra prædictos decretalium libros.

Denique sunt aliæ constitutiones à diversis Romanis Pontificibus editæ, quæ *Extravagantes communes* inscriptæ sunt, & quinque libros continent.

Assignat autem Gratianus a dist. 14. usque ad 20. sex principia seu fontes, ex quibus totum jus Canonicum ruitur, seu derivatur, nimirum Scripturam sacram, Traditiones, quæ ab Apostolis tanquam ab Evangelij præconibus promulgatæ sunt; Canones Apostolorum, qui tantæ authoritatis non sunt, quantæ sunt Traditiones; Decreta Summorum Pontificum, & Conciliorum generalium; Concilia particularia, Summi Pontificis calculo confirmata; & Epistolas Decretales Summorum Pontificum. C

Librorum verò juris Civilis ab Imperatore Justiniano collecti, ordo & divisio est hujusmodi. 74
Justinianus cùm animadverteret jus Romanum, quod civile per excellentiam appellatur, in immensam & confusam molem excrevisse, statuit illud certis & brevioribus finibus concludere. Erant autem ante ipsius tempora tres Codices, quibus continebantur leges & constitutiones anteriorum Imperatorum, Gregorianus, Hermogenianus, & Theodosianus, ex quibus unum confecit, quem de suo nomine nuncupavit. Peracto Codice Justinianus animum adjecit ad veterum Jurisconsultorum volumina, quorum infinitam D prope multitudinem, & in duo millia librorum dispersam, coarctavit ac digessit in quinquaginta libros, qui ideò libri digestorum appellantur, vel Pandectarum, ducto nomine à græcis vocibus, *πᾶν δέχεσθαι*, hoc est, totum capio, quia universam veteris jurisprudentiæ scientiam continent. Deinde, ut haberent legum cupidi adolescentes facilem & simplicem viam, quâ progredi possent ad ampliſſimam juris scientiam, Justinianus componi curavit quatuor Institutionum libros, ut essent totius juris elementa atque principia. Sed quoniam priori illi Codici pleraque deesse videbantur, Justinianus alium auctiorem & emendatiorem edidit, quem vocavit Codicem repetitæ prælectionis; & hic est Codex quem habemus, & quo utimur. Denique, idem Imperator varias constitutiones, quas deinceps Imperij sui tempore promulgavit, in unum librum redegit, & has constitutiones modò Novellas, modò Authenticas appellamus. Ergo totum jus civile constat & compositum est, ex Codice, qui duodecim libris absolvitur, & quinquaginta libris Digestorum seu Pandectarum, ex quatuor libris Institutionum, & unico libro Novellarum.

ARTI-

Digitized by Google

ARTICULUS VI.

Officia, effectus, & actus legis breviter exponuntur.

75 DIco primò: Duo esse præcipua legis officia, nempe dirigere, & obligare.

Prim pars patet: Nam de ratione mensuræ & regulæ est quòd sit directiva mensurati & regulati: Sed lex est mensura & regula actuum humanorum, ut constat ex dictis art. 1. Ergo est directiva hominum, eisque ostendit quid agere vel omittere debeant, quam ob causam vocatur lux Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux.* Et Psal. 118. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis.*

Secunda etiam manifesta est, lex enim à ligando dicitur, *quia per eã* (ut ait S. Thomas) *obligantur subditi ad ejus observantiam.* Vel, ut loquitur Cassiodorus, *eò quòd animos nostros liget, fuisq; teneat obnoxios constitutis.* Hæc autem obligatio, vel oritur ex ipsa rerum natura, si lex naturalis est; vel ex potestate & voluntate superioris, si positiva est.

76 Dico secundò, Præcipuus legis effectus est facere bonos subditos. Ita S. Thomas hic qu. 92. art. 1. ubi hanc rationem affert: Lex tendit ut faciat subditos obedientes sibi: Ergo ut eos faciat bonos, cùm subditorum propria virtus, per quam fiunt boni, consistat in eo quòd benè obediunt legi, sicut propria virtus Principis est, ut benè subditis imperet.

Porrò, Lex facit subditos bonos, vel simpliciter, vel secundùm eam rationem, quâ ei subjecti sunt, ut patet ex intentione cujusque legis. Lex enim divina, præsertim Evangelica, intendit ut homo fiat simpliciter bonus, non modò in exteriori opere, sed etiam in interiori animo, atque adeò ut fiat filius Dei adoptivus per gratiam. Lex naturalis, ut fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commensuratæ sunt. Lex civilis, ut fiat bonus civis, qui exteriùs faciat ea, quæ ad pacem Reipublicæ sunt necessaria. Lex Ecclesiastica, ut fiat bonus Clericus, qui satisfaciat suo muneri.

Dico tertio: Quatuor sunt actus legis, nimirum præcipere & prohibere; permittere & punire. Ita S. Thomas qui citatâ art. 2.

77 Probatur primò, quantùm ad tres primos, ratione, quam ibidem insinuat: Dantur legis effectus correspondentes humanorum actuum differentiis: Ergo sicut sunt tres humanorum actuum differentiæ genericæ, scilicet bonitas, malitia, & indifferentia; cùm actus humani sint vel ex genere boni, vel ex genere mali, vel ex genere seu ex objecto indifferentes: sic legis in genere tres effectus sunt, scilicet præcipere, prohibere, & permittere, nam præcipiuntur actus boni, prohibentur actus mali, & permittuntur indifferentes.

78 Probatur etiam quantùm ad quartum, Quia lex efficaciter actus bonos præcipere, & malos prohibere non posset, nisi subditos ex timore pœnæ posset ad bonum inducere, & retrahere à malo: Ergo punitio etiam est actus legis.

79 Dices, Sicut homines incitantur ad bonum, & retrahuntur a malo, per pœnas, ita etiam & per præmia: Ergo sicut punire est actus legis, ita etiam & præmiare, & sic erunt quinque actus legis, & non solùm quatuor.

A Sed nego Consequentiam & paritatem ob triplicem rationem discriminis. Prima est D. Thomæ hic quæst. 92. art. 2. ad 3. quia præmiare ad quemlibet pertinere potest, & sic cùm non sit actus superioris, non potest esse actus legis. Punire verò non potest pertinere nisi ad ministrum legis, cujus authoritate pœna infertur, unde est actus superioris & legis. Secunda est, quia punire inducit ad operandum, per modum cujusdam coactionis, præmium verò non ita, sed per modum cujusdam exhortationis, & quasi consilij, ac proinde illud est actus legis, non verò istud. Tertia ratio, quia virtus secundùm seipsam habet sufficientem honestatem, ut propter seipsam appetatur; unde sibi B ipsi est sufficiens præmium, subindeque ad inducendum ad virtutem, quod fit per legem, non requiritur propositio alterius præmij; requiritur autem comminatio punitionis, ut homines, quorum sensus proni sunt ad malum ab adolescentia sua, propter corruptionem naturæ, timore pœnæ non sequantur passiones, sed legi obediant, & sic bonum commune promoveatur.

Ad majorem horum actuum intelligentiam, 80
observandum est primò cum Conrado hic qu. 92. art. 2. Quòd illi non dicuntur actus legis, quasi sint eliciti ab ipsa, quoniam lex non est habitus, nec potentia, & ita non habet actus elicitos; sed illa quatuor dicuntur esse actus legis, quasi integraliter, quia quodammodo integratur lex ex illis quatuor; non quia in qualibet lege in particulari reperiantur omnia ista, sed quia ad legem in communi pertineant; ita quòd lex civilis v. g. integretur ex hoc, quòd præcipit quædam, prohibet alia, aliqua etiam permittit, & adversùs transgressores pœnas decernit.

Advertendum est etiam, Permissionem, quæ 81
est tertius actus legis, non consistere in mera negatione præcepti & prohibitionis, ut existimat Lorca hic disp. 3. membro 2. circa finem, sed esse actum positivum, quo legislator in ordine ad bonum commune, & ut majora mala vitentur, statuit non prohibere aliquos actus indifferentes, aut parùm malos, & permittere ut impunè fiant. C Talis est lex *Gracchus* in C. ad legem Juliam de adulterijs & stupro, quæ sanxit non esse puniendum eum, qui alterum cum uxore in adulterio deprehensum occideret. Et lex *Necinea*, si ad legem Juliam, de adulterijs coërcendis, quæ statuit non esse puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehensam. Similiter leges civiles, ad vitanda majora mala, permittunt meretrices & usurarios in civitatibus, statuuntque ut, ob bonum commune Reipublicæ, usuræ, & simplices fornicationes à Judicibus non puniantur. Licèt enim illi actus in ordine ad finem legis naturalis, qui est bonum rationis, pessimi sint, subindeque per legem naturalem non permittantur, sed prohibeantur; tamen in ordine ad finem legis civilis, qui est bonum temporale Reipublicæ, indifferentes sunt, aut parùm mali; malum enim Reipublicæ, quod consurgit in illis ex una parte, resarcitur per bonum, quod evenit illi ex alia; occisio namque adulteræ mala est Reipublicæ, inquantùm ab ea tollitur una pars ejus, sed hoc compensatur aliunde, ex eo nimirum quòd timore occisionis plura evitantur adulteria.

Digitized by Google

DISPVTATIO II.

De Lege æterna.

Ad quæstionem 93. Divi Thomæ.

POstquàm de lege in communi egimus, restat ut de ejus speciebus in particulari disseramus, & primò quidem de lege æterna; cùm aliæ sint tantùm illius participationes, ab eaque ut rivuli à fonte deriventur, & dependeant. Unde ut

ARTICULUS I.

An, & quid sit lex æterna?

§. I.

Duplici conclusione veritas declaratur.

1 DIco primò, Lex æterna ponenda est in Deo. Ita D. Thomas suprà qu. 91. art. 1. sic discurrit: Lex nihil aliud est, quàm dictamen practicæ rationis in Principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam: Sed hoc dictamen invenitur in Deo respectu communitatis totius universi: Ergo in Deo reperitur lex, quâ totum universum gubernat. Major constat ex dictis disputatione præcedenti, Minor verò probatur. In Deo est providentia, quâ totus mundus regitur, ut S. Doctor ostendit 1. p. qu. 22. art. 1. & 2. Ergo tota communitas universi gubernatur ratione divinâ, & dictamine rationis practicæ, existente in Deo, ut in supremo gubernatore. Hanc Consequentiam non probat S. Thomas, sed illam supponit. Potest tamen facilè probari ex eo, quòd divina providentia, ut constabit ex infrà dicendis, supponit illud dictamen rationis divinæ practicæ, & ex illo infertur; sicut conclusio supponit principium ex quo infertur: Ergo si in Deo est providentia, quâ cuncta gubernantur, necesse est esse in illo dictamen rationis practicæ, cum quo habeat necessariam connexionem, sicut conclusio cum suo principio. Tunc ultrà: Sed illud dictamen rationis practicæ in Deo existens, in quo consistit ratio legis, est æternum, quia divina ratio nihil concipit in tempore, ut dicitur Proverb. 8. Ergo aliqua lex est æterna, illa videlicet, quę est ratio gubernationis omnium rerum, in Deo existens.

2 Hanc legem æternam agnoverunt Gentiles Philosophi, ut testatur Marcus Tullius lib. 2. de legibus, ubi hæc scribit: *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi, prohibendique sapientiâ. Ita principem legem illam, & ultimam mentem dicebant esse: omnia ratione aut cogentis*, id est, præcipientis, *aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam Dij humano generi dederunt, rectè est laudata.*

3 Dico secundò, Lex æterna nihil est aliud quàm ratio divinæ sapientiæ existens in Deo ab æterno, secundùm quod est directiva omnium actuum, & motionum omnium creaturarum, in ordine ad bonum commune totius universi. Est etiam D. Thomę hic art. 1. ubi sic ratiocinatur: Sicut ratio rerum faciendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis alijs quę suprà diximus esse de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum & motionum, quę inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinę sapientię, inquantùm per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideę: ita ratio divinę sapientię moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundùm hoc lex æterna nihil aliud est quam ratio divinę sapientię, secundùm quod est directiva omnium actuum & motionum.

4 Idem colligitur ex Augustino lib. 22. contra Faustum cap. 27. ubi ait, quòd lex æterna est *ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.* Et lib. 1. de libero arbitrio cap. 5. & 6. dicit legem æternam esse *rationem in mente Dei existentem, quâ res omnes per congrua media in suos fines ordinantur & diriguntur*: Ergo ex mente S. Augustini & D. Thomę, lex æterna consistit in ratione divinę sapientię, secundùm quod est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum.

5 Ratio etiam id suadet: nam lex æterna generalissimè loquendo consistit in hoc quòd sit regula & mensura ab æterno existens in Deo, quâ mediante omnia Deo subjecta mensurentur & regulentur in ordine ad bonum commune ab ipso intentum: Sed ratio divinę sapientię ab æterno in Deo existens, quatenus est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum, est hujusmodi: Ergo in illa formalissimè loquendo lex æterna consistit. Major constat ex dictis art. 1. & 2. disputationis præcedentis, ibi enim ostendimus de ratione legis esse, quòd sit regula & mensura actionum & motionum subditorum, in ordine ad bonum commune; ideò enim lex dirigitur ad subditos, ut subditi suas actiones & motiones legi conforment & commensurent. propter bonum commune, quod per se primò respicit lex. Minor verò sic ostenditur: De ratione mensurę & regulę est, quòd sit directiva regulati & mensurati per illam: Ergo ratio diviæ sapientiæ, quę est directiva motionum & actionum omnium creaturarum, regula est & mensura illarum.

§. II.

Corollaria notatu digna.

6 EX dictis colligitur primò, Legem æternam multipliciter ab idea differre. Idea enim respicit rem ut creabilem, lex verò æterna ut gubernandam. Lex æterna connotat & supponit voluntatem seu liberum Dei decretum de condendis creaturis; idea verò præscribens modum rei faciendæ, antecedit decretum; unde lex æterna versatur solùm circa creaturas futuras, Deo in sua æternitate præsentes; idea verò est etiam de creaturis possibilibus, quæ Deo in sua æternitate præsentes non sunt. Idea se habet per modum determinantis agens ad specificationem operis, ex parte objecti; lex verò per modum obligantis ad executionem operis. Demum, licèt ideæ in Deo multiplicentur, tamen lex æterna unica est, quia ideæ

ideæ dicunt ordinem ad diversas creaturas, secundùm proprias & distinctas earum rationes & quidditates; lex verò æterna respicit actiones omnium creaturarum, sub una ratione communi, nempe quatenus ordinantur ad bonum commune universi.

7 Colligitur secundò, Legem æternam differre in multis à providentia: lex enim æterna, per se primò respicit bonum commune universi: providentia bonum singulare uniuscujusque creaturæ. Lex æterna dicit in sua ratione vim obligandi, non verò providentia. Lex æterna non est Deo imposita, sed creaturis, nec consistit in imperio monastico respiciente actiones Dei, sed in imperio regali subditos respiciente: At providentia consistit in imperio monastico, & immediatè respicit actum Dei liberum, qui dicitur usus, & mediatè executionem, ut in Tractatu de voluntate Dei, disp. 18. art. 2. declaravimus. Demum, providentia comparatur ad legem æternam, ut conclusio particularis ad principium universale, ut docet S. Thomas qu. 5. de verit. art. 6. Sicut enim lex in nobis tradit regulas in generali, v. g. diligendum esse Deum, parentes honorandos, &c. juxta quas regulas prudentia hîc & nunc colligit esse operandum. Ita lex æterna in Deo tradit generales regulas gubernationis universi, v. g. lapidem deorsum, ignem sursum inclinari; providentia verò juxta illas regulas de motibus creaturarum in particulari disponit, & ideò providentia legem æternam habet pro principio.

8 Colligitur tertiò cum D. Thoma hîc artic. 2. Nullum præter Deum posse cognoscere legem æternam, ut est in seipsa; cùm illa, ut ostendimus, nihil aliud sit, quàm ratio divinæ sapientiæ, existens in Deo ab æterno; omnes tamen creaturas rationales posse eam cognoscere secundùm aliquam ejus irradiationem, seu participationem majorem vel minorem, quatenus omnes veritates aliquatenus cognoscunt, saltem quantùm ad principia communia legis naturalis. Sicut aliquis non videns Solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione; omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in libro de vera Religione c. 18.

9 Colligitur quartò cum eodem S. Doctore, art. 3. ejusdem quæstionis, universas leges ab æterna derivari. Nam in omnibus moventibus ordinatis, virtus secundi moventis derivatur à primo movente; unde cùm lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quòd omnes rationes gubernationis, quæ sunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriventur. Addo quod, sicut Deus, ex eo quòd est ens per essentiam, est causa universalis influens esse in omnes effectus, ita ex eo quòd est lex per essentiam, est lex universalis influens vim in omnes leges creatas. Porrò, in quavis lege duo sunt, & rectum judicium, quo aliquid faciendum aut vitandum judicatur; & obligatio legitimam supponens in obligante potestatem: utrumque verò ab æterna lege derivari, testatur Scriptura Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.*

10 Ad pleniorem hujus corollarij intelligentiam duo breviter hîc observanda sunt. Primum est, duplicem causalitatem legis æternæ erga leges creatas posse distingui. Alia est in genere causæ efficientis, quatenus Deus concurrendo cum natura intellectuali, per lumen rationis, quod est proximum omnis legis creatæ principium, & intellectum Principis applicando ad rectum judicium præceptivum, dicitur causa universalis omnium legum. Altera verò pertinet ad genus causæ exemplaris, quia omnis lex creata, eatenus habet vim dirigendi & regulandi actus humanos, quatenus conformatur legi æternæ, ut primo exemplari in regulando.

11 Advertendum etiam, Non omnes leges eodem modo ab æterna promanare, nam divina immediatiùs ab ea dimanat, cùm sit ipsa lex æterna inadæquatè sumpta, solâ temporali promulgatione à seipsa distincta; naturalis, medio rationis lumine; humana, mediâ potestate, vel ab ipso Deo immediatè, & mediante Reipublicæ consensu, Principibus communicatâ.

12 Colligitur quintò cum D. Thoma art. 4. ejusdem quæstionis, Quòd cùm lex æterna sit ratio divinæ gubernationis, quæcunque divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ verò divinæ gubernationi non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Unde nulla operatio increata subjacet legi æternæ, sed est realiter ipsa lex æterna, omnes verò operationes creaturarum sive rationalium, sive irrationalium ei subjiciuntur, quia omnes subjacent divinæ gubernationi.

13 Advertendum tamen, Operationes, quibus irrationales creaturæ ad suos fines dirigunter, subjici legi æternæ, non ut formaliter præcipienti & obliganti, sed ut ordinanti & moventi ad suos fines, per proprias earum operationes, & nativas inclinationes, quæ sunt quasi leges creaturarum irrationalium, quibus intrinseco pondere in fines, propter quos sunt creatæ, diriguntur. Ratio est, quia præceptum & obligatio dirigitur solùm ad subjectum capax obedientiæ & obligationis, sunt enim hæc correlativa: Sed creaturæ irrationales non sunt capaces obedientiæ & obligationis, quia hæc cum notitia præcepti supponunt liberam voluntatem exequendi, quæ superior jubet: Ergo operationes, quibus creaturæ insensibiles & rationis expertes, ad suos fines diriguntur, non subjiciuntur legi æternæ, ut formaliter præcipienti & obliganti, sed ut ordinanti & moventi, ut docet sanctus Thomas hîc art. 5. in corp. ubi sic ait: *Sicut homo imprimit denunciando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, & ideò per hunc modum Deus dicitur præcipere totæ naturæ, secundùm illud Psalmi 148. Præceptum posuit & non præteribit; & per hanc etiam rationem omnes motus & actiones totius naturæ, legi æternæ subduntur. Unde alio modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantùm moventur à divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.*

Notandum etiam cum eodem S. Doctore ibidem artic. 6. Illud esse discrimen inter bonos & malos, quòd boni perfectè subsunt legi æternæ, tanquam semper secundùm eam agentes; mali autem imperfectè quidem, ex parte actionis, quatenus imperfectam habent cognitionem boni, & inclinationem ad illud; at perfectè ex parte passionis, quatenus scilicet patiuntur, quantùm lege divinâ præscriptum est. Quo fit, ut nihil sit in hoc universo, etiam malum culpæ, quod æternam Dei legem subterfugiat.

Digitized by Google

giat. Nam quod unâ viâ ab alia defiectit, aliâ viâ in eandem relabitur. Dum enim peccator malè agendo ab æterna lege Dei peccata prohibentis se subtrahit, in eandem, justam pœnam taxantem, incidit, ut in Tractatu de voluntate Dei fusiùs declaravimus. *Disp. 8. a. 1. §. 9.*

ARTICULUS II.

Vtrùm lex æterna sit verè & propriè lex?

NEgant Vazquez suprà qu. 91. art. 1. & Lorca disp. 5. membro 2. pluresque alij Recentiores, existimantes legem æternam non esse legem, nisi impropriè & metaphoricè, & per quandam analogiam & similitudinem ad legem verè & propriè dictam. Sententia tamen affirmans menti S. Doctoris, & principijs articulo præcedenti statutis conformior est. Unde

14 Dico breviter, Legem æternam esse verè & propriè legem.

Patet ex suprà dictis, Nam D. Thomas legem æternam numerat tanquam præcipuam inter leges, & fontem ac exemplar omnium aliarum. Unde suprà qu. 91. art. 2. ait, quòd *lex naturalis nihil aliud est, quàm participatio legis æternæ in rationali creatura*; unde cùm lex naturalis habeat verè & propriè rationem legis, à fortiori lex æterna erit verè & propriè lex. Quare Cicero lib. 2. de legibus, illam numerat inter leges, aitque quod est *lex vera, atque princeps.*

15 Ratio etiam suffragatur: Nam lex propriè dicta nihil aliud est, quam quædam ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis, promulgata: Sed lex æterna est hujusmodi: Ergo verè & propriè legis rationem habet. Major constat ex definitione legis tradita à D. Thoma suprà qu. 90. art. 4. Minor etiam, quantùm ad primam partem, nempe quòd lex æterna sit ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis, constat ex dictis articulo præcedenti. Quantùm verò ad secundam, quòd nimirum sit à Deo promulgata, ex objectionum solutione patebit.

16 Objicies ergo primo cum Vazque: Lex æterna nihil aliud est, quàm ideæ rerum in mente divina existentes: Atqui idea non habet verè & propriè rationem legis, sed tantùm metaphoricè: Ergo & lex æterna. Minor constat ex dictis articulo præcedenti. Major verò probatur ex D. Thoma hîc art. 1. asserente legem æternam esse ipsam rationem gubernationis rerum in Deo: Sed ratio gubernationis rerum in Deo est idea, ut docet idem S. Doctor 1. p. qu. 15. Ergo lex æterna nihil aliud est, quàm ideæ rerum in mente divina existentes.

17 Respondeo negando Majorem, longè enim diversa est ratio ideæ in Deo, & legis æternæ, quicquid dicat Vazquex, qui nec mentem Divi Thomæ, nec naturam divinarum idearum, neque legis æternæ essentiam & quidditatem penetravit. Nam quàmvis idea sit ratio existens in Deo, & similiter lex æterna, diversimodè tamen; ut enim constat ex D. Thoma 1. p. qu. 15. art. 1. idea est ratio rei faciendæ, sive forma ad cujus similitudinem factus mundus est; lex verò æterna est ratio gubernandi res, quæ jam per ideas præsupponuntur factæ, vel faciendæ; unde in Deo supponitur ratio ideæ ad rationé legis æternæ; sicut in creatura supponitur creatio ejus ad gubernationem ipsius in ordine ad ultimum finem. Plura alia A discrimina inter ideam & legem æternam articulo præcedenti, §. 2. coroll. 1. adduximus.

Objicies secundò cum eodem Authore: De ratione veræ legis est promulgatio: Sed nulla lex potest ab æterno promulgari: Ergo nulla est verè lex æterna. Major constat ex dictis disp. præcedenti art. 5. Minor verò probatur ex eo, quòd nullæ ab æterno fuerint creaturæ, quibus aliqua lex promulgari potuerit. 18

Nec valet quod ait D. Thomas supr. q. 91. a. 1. ad 2. ex parte Dei promulgationé legis æternæ factâ esse suo Verbo ab æterno, & scripturâ libri vitæ, licèt ex parté creaturæ audientis aut inspicientis, non fuerit facta ab æterno, sed in tempore. Non valet, inquam, Primò, quia promulgatio est per se requisita ad rationem legis, unde per se pertinet ad illam: Sed Verbum Divinum, & ejus processio, non pertinét per se ad rationem legis, quia lex æterna est aliquid essentiale in Deo, Verbum autem est aliquid essentiale: Ergo impertinenter recurritur ad Verbi divini processionem, ad statutam legis æternæ promulgationem.

Secundò, Liber vitæ nihil aliud est quàm æterna Dei scientia, & firma notitia, in qua res metaphoricè dicuntur scriptæ: Sed hæc notitia non potest habere rationem promulgationis: Ergo nec liber vitæ. Minor probatur, quia promulgatio debet fieri ijs, quibus lex imponitur: ab æterno autem non fuerunt creaturæ, quibus lex imponeretur, nec quibus promulgaretur.

Si autem dicas cum D. Thoma ibidem in resp. ad 1. quòd licèt creaturæ non fuerint ab æterno in seipsis, & in propria mensura, fuerunt tamen apud Deum præsentes ab æterno in mensura æternitatis, quod sufficit, ut quantùm est ex parte Dei, fiat eis legis æternæ promulgatio. Contra hanc responsionem instat Vazquez, eamq; infringere conatur, tum ex eo, quòd præsentia illa rerum futurarum in æternitate, fictitia omnino videtur, & à Thomistis excogitata: Tum etiam, quia tametsi gratis admittatur, non sufficit ut aliqua lex dicatur fuisse creaturis ab æterno promulgata; alioquin (inquit) lex Mosaica, quam dedit Deus in monte Horeb, potuisset dici lex æterna, vel ab æterno promulgata, quia populus ille, tonitrua, & reliqua, cum quibus facta est promulgatio illius in tempore, fuerunt etiam præsentia æternitati.

Addit Vazquez, Quòd promulgatio legis debet esse opus extra Deum, quod non dicitur simpliciter fieri ab æterno, sed tantùm in tempore: Ergo quantumcumque creaturæ sint præsentes Deo in æternitate, hoc non sufficit ut ab æterno dicatur lex aliqua illis promulgata.

Huic objectioni, quæ præcipua Vazquis & aliorum Recentiorum fundamenta continet, quibus moventur ad negandum legem æternam verè & propriè rationem legis habere: Respondeo primò, promulgationem esse solùm conditionem intrinsecam ut lex obliget in actu secundo, non verò ut habeat rationem legis, & sit obligativa in actu primò, ut disp. præcedenti art. 5. ostensum est. Unde argumentum illud Vazquis solùm probat legem æternam, defectu promulgationis, non potuisse obligare creaturas ab æterno; non convincit tamen, eam ab æterno non habuisse verè & propriè rationem legis, vimque obligandi creaturas in tempore producendas, subindeque objectio illa sponte corruit, & in fumum & auras evanescit. 19

Re-

Digitized by Google

Respondeo secundò, Promulgationem legis
20 posse considerari ex parte ipsius legislatoris promulgantis, & ex parte subditi cui promulgatur; posseque contingere, quòd priùs existat in legislatore promulgante, quàm in subdito cui promulgatur; imò de facto ita contingere, etiam in humanis, cùm videamus priùs promulgari legem in curia à legislatore, & posteà decursu alicujus temporis pervenire ad subditos. Sic igitur dicendum est de lege æterna, eam scilicet ex parte Dei fuisse promulgatam ab æterno, ad creaturam autem non pervenisse hujusmodi promulgationem, nisi in tempore. Unde ad objectionem in forma respondeo, data Majori, distinguendo Minorem: Nulla lex potest ab æterno promulgari, promulgatione se tenente ex parte creaturarum, concedo Minorem. Promulgatione se tenente ex parte Dei supremi legislatoris, nego Minorem & Consequentiam. Unde optima est responsio D. Thomæ, dicentis ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse Verbo Divino, & scripturâ libri vitæ, quàmvis ex parte creaturarum fuerit solùm facta in tempore.

Ad primam vero illius impugnationem, re-
21 spondeo, datâ etiam Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, quòd licèt Verbum Divinum sit aliquid personale, illo tamen exprimitur non solùm quod personale est in Deo & relativum, sed etiam quod est absolutum, tam necessarium, quàm liberum; imò ipsa Dei opera illo declarantur, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 2. ex S. Augustino lib. 15. de Trinit. cap. 14. Unde illa expressio legis æternæ facta Verbo, propriè habet rationem promulgationis ex parte Dei, quantùmcumque lex sit aliquid absolutum in Deo, Verbum autem aliquid relativum.

Ad secundam de libro vitæ, transeat Major,
22 & negatur Minor. Ad probationem illius dico, quòd ex eo quòd creaturæ non fuerint ab æterno, solùm infertur, quòd promulgatio ut se tenet ex parte creaturarum non potuerit esse ab æterno, non verò ut se tenet ex parte Dei; nam ut sit ab æterno prout se tenet ex parte Dei, sufficit & requiritur quòd creaturæ futuræ sint Deo præsentes ab æterno in æternitate, non verò exigitur quòd sint ibi præsentes in seipsis, & in propria mensura. Ratio est, quia Deus non promulgavit legem æternam, ut creaturæ suoderentur sibi ab æterno, sed ut sibi subjicerentur in tempore pro quo erant futuræ in propria mensura: Unde non requiritur quòd fuerint ab æterno in seipsis, sed sufficit quòd fuerint ab æterno in mensura æternitatis, & quòd ab æterno fuerint cognitæ & præordinatæ in legem æternam.

23 Ad instantiam in contrarium dicendum, præsentiam futurorum contingentium in æternitate, verissimam esse, & passim doceri à SS. Patribus, & à D. Thomâ, ut in Tractatu de scientia Dei fusè ostendimus; eamque, si admittatur, sufficere ut lex promulgetur ab æterno ex parte Dei, licèt non ex parte creaturarum. Ex eo tamen non sequitur, ut objicit Vazquez, quòd lex Mosaica possit dici lex æterna; licèt enim tam lex illa, quàm tonitrua, populus, &c. fuerint Deo præsentia in æternitate, ipsa tamen lex exteriùs data illi populo, in tempore data fuit, considerata in seipsa; unde non potest dici æterna, licèt potuerit dici præsens in æternitate. Ratio autem gubernationis rerum in Deo existens, in seipsa fuit ab æterno, respiciens creaturas in tempore, & Deo præsentes in æternitate, & sic jure optimo dicitur lex æterna.

Ad id, quod additur, Respondeo promulgationem, ut se tenet ex parte creaturarum, esse opus ad extra, subindeque non esse ab æterno, sed in tempore; ut autem se tenet ex parte Dei, esse actum liberum pertinentem ad imperium intellectûs divini, & hic non posse non esse ab æterno.

Quæres, Quomodo lex æterna creaturis exi- 24
stentibus in tempore promulgetur?

Respondeo eam creaturis intellectualibus promulgari per quandam impressionem luminis in intellectu, juxta illud Psalmi 4. *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine*; creaturis verò ratione carentibus promulgari per impressionem inclinationis & instinctûs naturalis: quia lex æterna promulgatur creaturis secundùm modum illis convenientem: Primus autem modus promulgationis convenit creaturis intellectualibus; alter verò rebus naturalibus, & creaturis ratione carentibus, quæ solo instinctu & inclinatione innatâ tendunt in suos fines.

Notandum tamen, quòd impressio illa incli- 25
nationis, seu principij activi in creaturis irrationalibus, dupliciter potest considerari: primò per modum regulæ proximæ operationis; secundò per modum applicationis legis æternæ ipsi creaturæ irrationali. Primo modo considerata habet rationem legis æternæ participativè, ut est in mensurato & regulato per illam; secundo autem modo habet rationem promulgationis ejusdem legis.

Objicies tertiò cum Lorca: Lex æterna non 26
minùs gubernat & comprehendit creaturas irrationales, quàm ratione præditas, omnes enim æquè legi subjiciuntur, ut docet D. Thomas hîc art. 4. & 5. Sed creaturæ irrationales non sunt capaces legis verè & propriè dictæ, cùm sint præcepti incapaces: Ergo lex æterna non est verè & propriè lex, sed metaphoricè tantùm & impropriè.

Propter hoc argumentum Suarez lib. 2. de le- 27
gibus cap. 2. Serra hîc art. 1. dubio unico in resp. ad 5. & Aravius hîc difficultate 2. censent, quòd licèt lex æterna respectu creaturarum rationalium, quibus modo intelligibili notificatur, exerceat rationem & munus veræ legis; tamen respectu irrationalium, quibus non modo intelligibili, sed per impressionem inclinationis & activi principij, quo moventur ad suos fines, notificatur & promulgatur, non exercere rationem ac munus veræ & propriæ legis, sed tantum cujusdam providentiæ, sive principij gubernationis.

Alij verò existimant, Legem æternam, non so- 28
lùm quatenus est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium, sed etiam quatenus est directiva actuum & motuum necessariorum creaturarum irrationalium, verè & propriè rationem legis habere, quàmvis ut est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium, specialissimè & perfectiori modo rationem legis exerceat; licèt enim (inquiunt) promulgatio specialissimè dicta, solùm dicatur per ordinem ad creaturas intellectuales; promulgatio tamen absolutè dicta, per comparationem ad omnes creaturas dicitur; hæc enim aliud nihil est quàm impressio alicujus principij directivi operationis creaturæ, sicut promulgatio specialissimè dicta, est impressio principij directivi operationis moralis;

Disp. 4. q. 7.

ralis: quælibet autem creatura participat à lege æterna principium directivum suæ operationis, ac proinde quælibet participat suam promulgationem debitam & proportionatam suæ naturæ. Unde ad objectionem, juxta hunc modum dicendi, respondetur, concessâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dicendum, quòd præceptum est duplex; aliud morale, quod est regula operationum moralium creaturæ rationalis: aliud naturale, per intimationem naturalem, quæ fit ex impressione principij motivi in ordine ad finem, juxta illud Psal. 148. *Præceptum posuit, & non præteribit*, & istud proverb. 8. *Cùm legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Creaturæ igitur irrationales, licèt sint incapaces præcepti primo modo sumpti, non tamen præcepti secundo modo accepti, ideòque vera lex eis imponi potest, quia non expostulat alium modum præcepti, nisi loquamur de lege specialissimè dicta, prout ad creaturas rationales dirigitur.

Uterque dicendi modus probabilis est, licèt primus videatur probabilior, & menti D. Augustini & S. Thomæ conformior; cùm ille qu. 64. in Levit. & habetur in cap. *Mulier* 15. qu. 1. asserat, irrationalia esse incapacia legis proprie dictæ: iste verò suprà qu. 90. art. 1. dicat, quòd lex propriè dicta est mensura humanorum actuum, subindeque rationem veræ & strictæ legis, respectu creaturarum irrationalium, quæ sunt incapaces humanorum actuum, non videatur agnoscere.

DISPVTATIO III.

De Lege naturali.

Ad quæstionem 94. D. Thomæ.

CUm leges omnes à lege æterna deriventur, sintque illius participationes & manifestationes; primum quod eam nobis evidenter manifestat, est lex naturalis; ideòque hæc ante alias explicanda est, & de ejus essentia seu ratione formali, extensione, ac immutabilitate, breviter hîc disputandum.

ARTICULUS I.

Quid sit lex naturalis, seu in quo formaliter consistat?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

1 DAri legem naturalem in nobis, constat ex Apostolo ad Romanos 2. dicente, *Habemus legem scriptam in cordibus nostris.* Et paulò pòst: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, & ostendunt opus scriptum in cordibus suis, & sunt sibi ipsi lex, testimonium illis reddente conscientiâ.* Item Psal. 4. ait Propheta, *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Statimque respondet: *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine.* Quod de lumine naturalis rationis, quo discernitur quid sit bonum, & quid malum, quodque pertinet ad legem naturalem, interpretatur S. Thomas suprà qu. 91. art. 2.

Huc spectat quod habet Augustinus 2. Confess. cap. 4. *Lex tua, Domine, in cordibus hominum scripta est, quam nec ulla unquam delet aut delebit iniquitas.* Et in Psal. 57. *Veritas manu formata in cordibus nostris scripsit: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Hoc ignorare nemo permissus est, etiam antequàm lex daretur.* Item lib. 2. de serm. Domini in monte cap. 9. ait, *Nullam animam esse quæ ratiocinari possit, in cujus conscientia non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi Deus?* Ad idem pertinet quod ait Ambrosius lib. 9. epist. 71. *Ea lex* (inquit) *non inscribitur, sed innascitur, nec aliquâ percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur.* Demum Tullius lib. de legibus, summâ eloquentiâ, *& penè divinâ voce*, ut loquitur Lactantius, legem hanc naturalem depinxit: *Est quidem* (inquit) *vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium, jubendo; vetando, à fraude deterreat. Huic igitur legi, nec prorogari fas est, neque derogari aliquid licet. Nec tota abrogari potest. Nec verò per senatum, aut per populum solvi hâc lege possumus: nec est quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & sempiterna, & immutabilis continebit: unusquisque erit communis quasi magister & imperator omnium Deus.*

Ratio etiam suffragatur: Si enim detur in nobis lumen naturale pro rerum speculabilium cognitione, multò magis dabitur pro rerum agendarum notitia & judicio. 2

Confirmatur: Omnis creatura debet suum finem consequi posse: At nulla creatura rationalis suum finem consequi potest absque lege naturali; cùm illum non possit consequi, nisi per rectam operationem, nec rectè operari sine lege naturali, à quain suis operationibus dirigatur: Ergo &c.

Hoc supposito, difficultas & controversia est, inter Theologos, in explicando quid sit lex illa naturalis, seu in quo formaliter consistat? Vazquez enim 1. 2. disp. 180. cap. 3. & Mœratius disput. 2. de legibus sect. 1. docent legem naturalem esse ipsammet naturam rationalem secundùm se, quatenus ratione suæ essentiæ talis est, ut aliquæ actiones sint illi moraliter convenientes, & honestæ; aliæ repugnantes & indecentes. Alensis verò 3. p. qu. 27. membro 2. & D. Bonaventura in 2. dist. 39. art. 2. qu. 1. existimant legem naturalem esse habitum, quo nomine non intelligunt qualitatem acquisitam & superadditam potentiæ, sed ipsum lumen intellectuale, prout in actu primo spectatur, & est vis discernendi honesta & turpia moraliter. Alij legem naturalem collocant non in habitu, sed in actu; inter quos adhuc magna est dissensio: Ariminensis enim, Gabriël, & Almainus, affirmant, legem naturalem esse dictamen rationis indicantis & ostendentis quid consentaneum aut dissentaneum sit naturæ rationali, docentque talem legem non esse imperantem, sed indicantem, eò quòd nullum includat superioris imperium. Thomistæ verò, Suarez, Valentia, Azorius, Salas, & alij, censent legem naturalem non in dictamine solùm ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo, consistere, esseque actum imperij, nos ad ea, quæ tali lege præscripta sunt, obligantis. 3

§. II.

Digitized by Google

§. II.

Rejiciuntur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur.

DIco primò: Lex naturalis non conſiſtit in ipſa natura rationali, quatenus ratione ſuæ eſſentiæ talis eſt, ut aliquæ actiones ſint illi moraliter convenientes & honeſtæ, aliæ repugnantes & indecentes.

4 Probatur primò: Lex naturalis eſt verè & propriè lex, omnes enim Philoſophi & Theologi loquuntur de illa tanquam de vera & propria lege: Sed ipſa natura rationalis præcisè ſumpta, non poteſt dici verè & propriè lex: Ergo lex naturalis in ea conſiſtere nequit. Major conſtat, Minor probatur. Lex eſt aliquid rationis, id eſt actus intellectûs practici, aut aliquid conſtitutum per ipſum, ut diſp. 1. art. 1. ex D. Thoma oſtendimus: Sed natura rationalis non eſt actus intellectûs, aut aliquid conſtitutum per ipſum: Ergo natura rationalis præcisè ſumpta, non poteſt dici verè & propriè lex.

5 Probatur ſecundò: Effectus legis naturalis, quales ſunt dirigere, illuminare, obligare, & eſſe regulam humanarum actionum, immediatè proveniunt à dictamine rationis: Ergo non in ipſa natura rationali, ſed in dictamine rationis, conſiſtit lex naturalis. Conſequentia patet, quia in illo eſſentialiter conſiſtit lex, quod immediatè tribuit proprios effectus legis. Antecedens verò probatur, nam ante dictamen rationis, quo indicatur vel oſtenditur aliquid eſſe bonum vel malum, non obligatur homo moraliter, nec ejus operationes diriguntur aut regulantur in eſſe moris, ut de ſe patet, & conſtat in his qui uſu rationis carent.

6 Probatur tertiò: Lex debet diſtingui ab eo cui imponitur, ſicut id quod obligat, ab eo quod obligatur: Sed natura rationalis, cùm ſit ipſa eſſentia & natura hominis, non diſtinguitur ab homine: Ergo non poteſt eſſe lex naturalis reſpectu illius.

7 Demum probari poteſt concluſio, deſtruendo præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ: Idcirco enim Vazquez & Mœratius legem naturalem in ipſa natura rationali conſiſtere volunt, quia (inquiunt) ipſa natura rationalis eſt fundamentum & menſura legis naturalis, & honeſtatis ipſius, quatenus quæcumque præcipit aut prohibet lex naturalis, per ſe decent aut dedecent naturam rationalem: Sed hæc ratio nulla eſt: Ergo ruit præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Minor probatur, quia quidquid eſt fundamentum & menſura legis, aut honeſtatis, non eſt propterea lex; nam v. g. fælicitas publica eſt menſura & fundamentum legum humanarum, neque propterea eſt ipſæ leges humanæ. Indigentia pauperum eſt fundamentum & menſura legis aut præcepti faciendi eleemoſynam, ſed non propterea eſt ipſa lex. Addo quod, ſi natura rationalis eſſet lex actuum noſtrorum, eò quòd illam decent, ſequeretur pari modo naturam divinam eſſe legem actuum divinorum liberorum, quia pariter tales actus illam decent: Sed hoc dici nequit, cùm nullus Patrum vel Doctorum ſic loquatur: Ergo nec illud.

8 Dico ſecundò, lex naturalis non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo, ſeu vis diſcernendi honeſta & turpia. Hæc concluſio patet ex dictis in præcedenti, oſtendimus enim legem naturalem conſiſtere in ordinatione ſeu dictamine rationis: At ordinatio ſeu dictamen rationis; non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo ſed actus ſecundus potentiæ intellectivæ: Ergo lex naturalis non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo, ſeu vis diſcernendi honeſta & turpia. Addo quod, Deus habet lumen ſibi connaturale, quo perfectiſſimè cognoſcit quæcumque honeſta & turpia, & tamen non habet legem propriè dictam: Ergo tale lumen habituale non eſt propriè lex naturalis: ſi enim eſſet lex naturalis reſpectu noſtri, eſſet etiam reſpectu Dei.

Dico tertiò, lex naturalis non conſiſtit in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo, nimirum in actu imperii ad ea quæ talilege præſcripta ſunt obligantis.

9 Probatur primò: Lex naturalis eſt verè & propriè lex, omnes enim Philoſophi & Theologi, ut ſuprà dicebamus, de ea ut de vera & propria lege loquuntur: Ergo non conſiſtit in judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo. Conſequentia patet, tum quia de ratione legis verè & propriè dictæ eſt præcipere, cùm ſit actus prudentiæ, quæ præceptiva eſt; unde illa conſiſtit formaliter in actu imperii, ut diſp. 1. art. 1. declaravimus. Tum etiam, quia lex verè & propriè dicta, eſt regula & menſura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 90. art. 1 Sed judicium ſolum oſtenſivum boni & mali, non poteſt eſſe regula & menſura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani; quia ſupponit bonitatem & malitiam actûs humani, & tantùm indicat illam; regula autem & menſura alicujus regulati & menſurati, non poteſt ſupponere rectitudinem & commenſurationem cum illo, aut obliquitatem & difformitatem, cum talis rectitudo & obliquitas dependeant à regula & menſura: Ergo &c.

10 Confirmatur primò: Quando homo peccat contra legem humanam, præcedit judicium oſtenſivum malitiæ illius actûs, & tamen hujuſmodi judicium non habet rationem legis, ut de ſe conſtat: Ergo ſimiliter quando peccat contra legem naturalem; licèt præcedat judicium oſtenſivum malitiæ illius actûs, tamen tale judicium, ut præcisè & formaliſſimè loquendo ſolùm eſt oſtenſivum illius malitiæ, non habet rationem legis.

11 Confirmatur ſecundò: Deus habet judicium oſtenſivum eorum quæ decent aut dedecent ſuam naturam, contra quod ipſe non poteſt operari, & tamen non habet legem propriè dictam: Ergo ſi lex naturalis ſit verè & propriè lex, non poteſt conſiſtere formaliter in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſeu eorum quæ decent aut dedecent hominis naturam.

12 Probatur ſecundò concluſio: Lex naturalis nihil aliud eſt, quàm participatio legis æternæ in creatura rationali, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 91. art. 2. Ergo non conſiſtit in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo. Conſequentia patet, quia lex æterna, prout ſic, eſt præceptiva: Ergo id quod per modum legis participat illam, participat eſſentialiter vim præcipiendi.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

13 OBjicies primò contra primam concluſionem: Sunt aliquæ operationes ita intrinſecè malæ

Digitized by Google

ex natura sua, v.g. odium Dei, ut nullo modo pendeat malitia earum ex dictamine intellectûs; & aliæ ita intrinsecè bonæ ex natura sua v.g. honorare Deum, ut in sua bonitate non dependeant à judicio intellectûs: Ergo dictamen rationis naturalis non habet rationem legis respectu illarum, sed ipsa natura rationalis, cui convenientes aut disconvenientes sunt. A

14 Confirmatur: Præcepta legis naturalis non continentur in aliquo dictamine libero humani aut divini intellectûs: Ergo nullum tale dictamen habet rationem legis naturalis, subindeque ipsa natura rationalis in qua continentur ut illi conformia, rationem legis naturalis habebit. Consequentia patet, quia præcepta legis naturalis in lege naturali contineri debent, sicut præcepta artis continentur in arte. Antecedens verò probatur, quia præcepta naturalia habent in se necessariam connexionem ex terminis, ut bonum est faciendum, malum est vitandum: Ergo independenter ab aliquo dictamine libero intellectûs humani aut divini sunt talia, subindeque non continentur in tali dictamine. Patet consequentia, quia quæ habent necessariam connexionem ex terminis, independentia sunt ab aliquo dictamine libero etiam divini intellectûs, ut patet in creaturis possibilibus, quæ quia necessariam habent connexionem cum suis principiis essentialibus & quidditativis, independentes sunt ab aliquo judicio libero, etiam divini intellectûs; unde non cognoscuntur à Deo per scientiam visionis, sed per scientiam simplicis intelligentiæ, ut in Tractatu de scientia Dei declaravimus. B C

15 Ad objectionem respondeo, in actibus intrinsecè malis, vel intrinsecè bonis, duplicem bonitatem & malitiam reperiri; aliam in esse naturæ, aliam in esse moris, primamque non desumi per ordinem ad aliquam legem, sed penes convenientiam aut disconvenientiam ad naturam rationalem, ut intelligitur habere inclinationem ad bonum consideratum in esse naturæ, antecedenter ad omnem legem; secundam verò sumi proximè quidem per ordinem ad dictamen rationis naturalis, remotè verò per ordinem ad legem æternam; & sic dictamen rationis naturalis, ut est participatio quædam legis æternæ, habet rationem legis naturalis, in ordine ad illos actus. D

16 Ad confirmationem, nego Antecedens, & ad illius probationem dico quod præcepta naturalia, ut bonum est faciendum, malum est vitandum, possunt dupliciter considerari; uno modo per modum quidditatis & cujusdam essentiæ possibilis, & sic nullam dependentiam habent ab aliquo dictamine libero etiam intellectûs divini, sicut aliæ creaturæ possibiles, sed prout sic præsupponuntur ad illud, subindeque à Deo cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ. Alio modo possunt considerari per modum exercitii, quatenus scilicet procedunt à Deo in ordine ad obligandam creaturam rationalem ad rectè operandum, & sic dependent à dictamine practico intellectûs divini, & continentur in dictamine rationis creaturæ rationalis, quod est participatio quædam divini dictaminis. E

17 Objicies secundò: Si lex naturalis non consisteret in ipsa natura rationali secundùm se & secundùm sua prædicata quidditativa considerata, sed in aliquo dictamine libero Dei, vel in aliqua illius participatione, sequeretur Deum potuisse non præcipere homini actus honestos naturaliter necessarios, ut amare Deum, parentes colere; & non prohibere illi actus intrinsecè malos, ut mendacium, furtum, & odium Dei, subindeque hominem posse sine culpa omittere primos actus, & elicere secundos, cùm nihil sit peccatum, quod non sit contra legem, ut constat ex definitione peccati, quæ communiter circumfertur ex Augustino: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris videtur manifesta, nam omne dictamen liberum potuit non esse in Deo: Ergo si lex naturalis sit aliquid dependens à dictamine libero Dei, & non ipsa natura rationalis, potuit Deus per talem legem non præcipere homini actus honestos naturaliter necessarios, & non prohibere actus intrinsecè malos.

Respondeo negando sequelam Majoris, & 18
ad illius probationem dico, quod licèt Deus absolutè potuerit non habere dictamen, quo præciperet homini actus honestos naturaliter necessarios, & illi prohiberet actus intrinsecè malos; ex suppositione tamen voluntatis creandi naturam rationalem, & eam gubernandi, non potuit non velle prohibere tali creaturæ actus intrinsecè malos, & præcipere actus honestos naturaliter necessarios. Sicut enim posito actu libero promittendi, necessitatur ad actum implendi promissum: & positâ voluntate revelandi aliquid, necessitatur ad revelandum verum; ita suppositâ voluntate creandi & gubernandi hominem, necessitatur ad sapienter regendam creaturam intellectualem à se conditam, & ad curandum ut vivat conformiter suæ naturæ: non potest autem illam rectè gubernare, nisi prohibendo actus malos, qui repugnant fini ad quam ex natura sua ordinatur, & præcipiendo actiones liberas intrinsecè bonas, quæ ex natura habent necessariam connexionem cum illo.

Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Lex naturalis semper manet in cordibus nostris; unde Apostolus & SS. Patres suprà relati dicunt eam esse scriptam in cordibus hominum: Ergo illa non consistit in actu, qui fluit, & transit, sed in habitu, seu in lumine intellectuali in actu primo considerato, quod durat & permanet.

Confirmatur: Lex humana, non solùm ut est actuale judicium legislatoris, aut subditi, sed etiam ut est permanens signum in aliqua scriptura, aptum ad excitandum talem cognitionem, dicitur lex: Ergo pariter lex naturalis, non solùm ut est actuale judicium, sed lumen ipsum rationis in actu primo, ex se aptum ad tale judicium excitandum, vera lex dici potest.

Ad objectionem respondeo, quod sicut licèt 19
conscientia formaliter sit actus quidam rationis, seu actualis notitia, ut ipsum nomen præ se fert, & Tullius docet libro de senectute, ubi sic ait: *Conscientia est bene actæ vitæ, multorumque beneficiorum recordatio jucundissima*; tamen quandoque à Patribus accipitur in sensu causali, & significatur nomine sui principii, scilicet habitûs synderesis, ideòque ab Hieronymo appellatur synderesis, à Basilio naturale judicatorium, & à Damasceno lux nostri intellectûs: ita lex naturalis, quamvis formaliter sit actus vel opus rationis, tamen interdum accipitur à Patribus in sensu causali, pro ipso lumine naturali intellectûs, & habitu synderesis, subindeque dicitur manens & scriptâ in cordibus nostris,

Ad

Digitized by Google

20 Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, A pro, nullum eſſet dictamen rationis naturalis dictans in exercitio hominibus quid ut bonum, & quid malum.

nego conſequentiam, & paritatem; nam lex humana ſcripta perſeverat in ſcriptura per modum actûs ſecundi habitualiter permanentis, in quo ut in ligno conſervatur judicium legislatoris; in lumine verò intellectuali lex ſcripta remanet ſolùm per modum actûs primi, qui ſicut non ſufficit ad legem conſtituendam, ita nec ad eam conſervandam.

21 Objicies quartò contra tertiam concluſionem: Lex naturalis non eſt præceptum hominis ad alium, nec ad ſeipſum, neque Dei ad homines: Ergo non eſt præceptiva, ſed ſolùm oſtenſiva boni & mali. Conſequentia patet à ſufficienti diviſione. Antecedens verò, quoad primam & ſecundam partem, manifeſtum eſt, quia præceptum hominis ad alium, pertinet ad legem humanam; imperium autem hominis ad ſeipſum reſpectu ſuarum actionum, non habet veram rationem legis, cùm lex ſit ſuperioris ad ſubditum, & nemo ſit ſuperior ſibi ipſi. Probatur verò quoad tertiam partem, primò quia præceptum quo Deus aliquid hominibus præcipit, pertinet ad legem divinam, quæ ſecundùm D. Thomam diſtinguitur à lege naturali. Secundò, quia ſeclufio quocunque præcepto Dei, dictamen rationis naturalis, in quo conſiſtit lex naturalis, dictat quid ſit bonum, quid malum: Ergo lex naturalis non eſt præceptiva præcepto quo Deus aliquid hominibus præcipiat. B C

22 Reſpondeo, conceſſo Antecedente, quoad primam & ſecundam partem, negando illud, quantùm ad tertiam; Deus enim non ſolùm ſuâ lege æternâ, ſed etiam lege naturali, quæ eſt participatio legis æternæ in creatura rationali, præcipit hominibus ne furentur, ut parentes honorent, & alia hujuſmodi, quæ ſunt de lege naturæ. Ad primam verò probationem in contrarium, dicendum eſt legem naturalem eſſe legem divinam, ut docet Damaſcenus lib. 4. de fide cap. 23. ubi ſic ait: *Lex Dei mentem noſtram inſcendens, eam ad ſe pertrahit, conſcientiamque noſtram vellicat, quæ & ipſa mentis noſtræ lex dicitur.* Si verò quæras, ad quam Dei legem lex naturæ pertineat? Reſpondeo illam pertinere ad legem Dei æternam; Licèt enim lex æterna & naturalis diſtinguantur pluſquam genere, ſi in eſſe rei conſiderentur, quia lex æterna eſt aliquid increatum, & ipſe Deus, lex verò naturalis eſt aliquid creatum, nempè aliqua participatio legis æternæ in creatura rationali: ſi tamen conſiderentur in ratione legis & menſuræ humanorum actuum, non ſunt aliquid diverſum, quia utraque reſpicit eundem humanum actum, ut menſurabilem ab eis, ordine quodam; primariò à lege æterna, & ſecundariò à lege naturali. Sicut virtus Dei cauſativa gratiæ regenerantis, & virtus Baptiſmi, diſtinguuntur in eſſe rei pluſquam genere; illa enim eſt ipſe Deus, hæc verò aliquid creatum & participatum in Baptiſmo; in eſſe verò cauſæ, non ponunt in numero, quatenus videlicet utraque reſpicit eundem effectum producendum, ſcilicet gratiam regenerativam, primariò producendam à virtute divina, ut eſt in Deo, & ſecundariò ab eadem virtute, ut participatur in Baptiſmo. D E

Ad ſecundam probationem, nego Antecedens, cùm enim dictamen quo Deus præcipit hominibus opera bona, & prohibet opera mala, ex lege Dei æterna derivetur, & ſit quædam illius participatio, ſeclusâ lege Dei æternâ, & ejus præce-

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur, hæc tria, quæ aliàs eadem putari poſſent, eſſe diſtinguenda, legem naturæ, conſcientiam, & ſynderelim. Nam lex naturæ eſt ipſa ordinatio divinæ voluntatis, nobis à natura impreſſa. Synderefis, lumen ipſum naturale intellectus, per quod ipſam Dei ordinationem naturaliter cognoſcimus. Conſcientia verò eſt ipſa actio mentis, qua formaliter illam cognoſcimus, ſeu judicium practicum, quo apprehendimus ſeu judicamus aliquid eſſe faciendum vel non faciendum. Addo quod conſcientia eſt de aliquo agibili in particulari, lex verò naturæ eſt regula univerſalis de agendis & vitandis in communi. Conſcientia eſt de futuris, de præſentibus, & jam factis; lex naturæ tantùm diſponit de futuris, nec reſpicit jam facta. Demum conſcientia poteſt eſſe erronea, non verò lex naturæ, cùm rationi veræ legis repugnet eſſe erroneam. 23

Colligitur ſecundò contra Lorcam & Montezino, legem naturæ diſtingui à collectione præceptorum naturalium ex parte objecti, ſeu ab objectis præceptorum naturalium, v. g. Deum eſſe colendum, parentes honorandos, homicidium & furtum non eſſe faciendum, & ſimilia. Lex enim naturalis formaliter & ſubjectivè eſt in homine, ideoque in Scriptura & SS. Patribus dicitur indita ſive impreſſa cordibus hominum: Sed objecta præceptorum naturalium, non ſunt ſubjectivè, ſed objectivè tantùm in noſtro intellectu: Ergo lex naturæ non conſiſtit formaliter in objectis talium præceptorum. 24

Colligitur tertiò, Legem naturalem eſſe veluti partem quandam legis æternæ; nam lex æterna extendit ſeu ad omnes creaturas, tam rationales, quàm irrationales, ſicut divina providentia; at lex naturalis ad ſolam creaturam rationalem, id eſt ad homines & Angelos duntaxat extenditur. Unde lex naturalis in brutis propriè non reſidet; quia licèt ad ea quæ ſibi naturaliter conveniunt inclinationem ab authore naturæ habeant, hæc tamen inclinatio non ſe habet per modum cujuſdam directionis & præcepti, ſicut in homine, ſed per modum cujuſdam impreſſionis, quatenus ſcilicet Deus illis imprimit principia intrinſeca ad agendum conformiter ad ſuam naturam, quæ impreſſio, magis inſtinctus naturalis, quàm lex naturæ appellari debet. 25

Colligitur quartò, Legem naturalem eſſe in ſe ſimpliciter unam, quia licèt præcepta legis naturæ ſint plura, omnia tamen connectuntur in fine ultimo naturæ humanæ, ad quem ordinantur, & radicaliter continentur in illo primo & univerſaliſſimo principio; *Bonum eſt faciendum, & malum fugiendum*, quod eſt unum; unde ab unitate finis, & radicalis ac primi principii, lex ipſa naturalis, ſimpliciter una dicitur. 26

***

ARTI-

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Vtrum omnia præcepta Decalogi, omnesque actus virtutum, sint de lege naturæ?

27 QUidam Juriſperiti aſſerunt ſub lege naturali contineri tantùm prima principia practica per ſe nota, non autem concluſiones quæ ex illis deducuntur, cujuſmodi ſunt Decalogi præcepta; hæc enim exiſtimant ad jus gentium potiùs quàm ad jus naturæ ſpectare. Aliqui verò Theologi cenſent, prorſus à veritate alienum eſſe, quod docet D. Thomas hic art. 3. nimirum omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, cùm plura (inquiunt) opera virtutum non ſint de præcepto, ſed tantùm de conſilio. Pro reſolutione, ſit

§. I.

Vtraque difficultas duplici concluſione reſolvitur.

DIco primò, omnia præcepta decalogi (excepto tertio de ſanctificatione Sabbati, quod quantùm ad determinationem temporis, eſt legis divinæ poſitivæ, & ſcriptæ) pertinere ad legem naturalem. Ita communiter docent Theologi & peritores Juriſtæ, quos refert & ſequitur Turrecremata, cap. *Iu gentium*. diſt. 1. art. 1.

28 Probatur primò ex definitione juris naturalis, quod teſte Ariſtotele 5. Ethic. cap. 7. eſt illud *quod ubique vim habet*, videlicet ex ipſa rei natura, *& non quia videtur vel non videtur*, id eſt non quia voluntariè & arbitrariè inſtituitur. Vel ut alii dicunt, jus naturale eſt, quod nec genuit opinio, neque humana aliqua inſtitutio, ſed ex ſola ratione naturali vim habet: Atqui tale eſt jus quo omnia Decalogi præcepta, exceptâ determinatione diei feſti obſervare tenemur; illud enim hæc genuit opinio, nec humana aliqua inſtitutio, ſed ex vi ſolius rationis naturalis obligat; ut perſpicuum eſt in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, & adulterio, quorum illa ex vi ſolius rationis exequi, hæc verò vitare tenemur: Ergo omnia præcepta Decalogi (excepto tertio de ſanctificatione ſabbati, quantùm ad determinationem temporis) pertinent ad legem naturæ.

29 Probatur ſecundò ex differentia quæ reperitur inter legem naturalem & poſitivam, lex enim naturalis in eo differt à *puræ* poſitiva, quod illa ſupponit in objecto honeſtatem quam præcipit, moralemque neceſſitatem, & malitiam quam prohibet; unde quæ per illam præcipiuntur aut prohibentur, non ſunt bona, quia præcepta, aut mala, quia prohibita; ſed è contrariò ſunt præcepta, quia bona & moraliter neceſſaria ex natura rei; vel prohibita, quia mala & naturaliter indecentia. At verò lex purè poſitiva, non ſupponit in objecto quod præcipit aut prohibet, moralem neceſſitatem agendi aut omittendi ex ipſâ natura rei, ſed illam inducit; quæque per illam præcipiuntur, ſunt tantùm neceſſaria moraliter, quia præcepta; & quæ per illam prohibentur, ſunt tantùm mala & illicita, quia prohibentur per Decalogum, exceptâ determinatione diei feſti, ſunt bona & honeſta, vel turpia & indecentia, ex ipſa natura rei, & ſeclusâ quacunque lege poſitivâ, ut conſtat in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, furto, & adulterio: Ergo omnia præcepta Decalogi cadunt ſub lege naturæ, excepto præcepto ſabbati, quod aliquid habet juris poſitivi divini, & aliquid juris naturalis. Quatenus enim cultum ipſius Dei præcipit, eſt de jure naturæ; ſiquidem natura ſatis docet, cultum eſſe Deo, pro collatis beneficiis, & pro ſuprema ejus excellentia perſolvendum; ſed quatenus præſcribit certum diem potiùs quàm alterum, eſt juris divini poſitivi; natura enim hunc diem non præſcribit, ſed Deus ſolus eum obſervandum Adamo & Evæ expreſsè præſcripſit; eò quòd, ut ait Scriptura à creatione ſeu ab omni opere quod patrarat, die ſeptimo requieverit; & ſic duntaxat fuit veteris legis abrogatione antiquatum per Evangelicam, in qua ſabbato dies Dominica, Chriſti reſurrectioni conſecrata, colenda à nobis, ſucceſſit.

Dico ſecundò, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, ſi ſpectentur ſecundùm ſuam rationem genericam, ſive inquantum ſunt virtuoſi; non verò ſi conſiderentur ſecundùm ſeipſos, & in propriis ſpeciebus. Ita D. Thomas hic art. 3. ubi primam partem concluſionis hac ratione demonſtrat: *Ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur ſecundùm ſuam naturam: inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem ſibi convenientem, ſecundùm ſuam formam, ſicut ignis ad calefaciendum; unde cùm anima rationalis ſit propria forma hominis, naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc quod agat ſecundùm rationem, & hoc eſt agere ſecundùm virtutem; unde ſecundùm hoc omnes actus virtutum ſunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuosè agat.* 30

Secundam verò ex eo probat, quod *multa ſecundùm virtutem fiunt, ad quæ natura non primò inclinat, ſed per rationis inquiſitionem ea homines adinvenerunt quaſi utilia ad bene vivendum*, ut patet in actibus juſtitiæ commutativæ, qui in emptione & venditione, aliiſque humanis contractibus exercentur. 31

Poteſt hæc concluſio, quoad utramque partem hoc exemplo declarari & illuſtrari: Actus temperantiæ v.g. ſecundùm ſuam genericam rationem, ſeu ex genere ſuo, id eſt quatenus eſt actus virtuoſus, talis eſt ut in eum natura inclinet, ſicque ad legem naturæ dicitur pertinere: quod autem per abſtinentiam à carnibus, & per jejunium quadrageſimale debeat exerceri, hoc non eſt à lege naturali, ſed poſitiva, pendet enim ex voluntate & præcepto Eccleſiæ. 32

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Lege *Omnes*, ff. de juſtitia & jure, & lege *Bona fide*, ff. depoſiti, tribuuntur juri gentium multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem conſequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi: Sed jus gentium diſtinguitur à jure naturali, ut docet D. Thomas quæſtione ſequenti art. 4. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad legem naturalem. 33

Reſpondeo jus gentium duobus modis uſurpari poſſe, ſtrictè ſcilicet & propriè, ſeu effectivè, id eſt, à gentibus inſtitutum; & largè ac impropriè, ſeu ſubjectivè, hoc eſt ab omnibus gentibus obſervatum; quo pacto coincidit cum jure naturali; cùm enim jus naturale ab omnibus gentibus obſervetur, ſubjectivè & impropriè, jus 34

gen-

gentium dici poteſt, juxta illud Tullii Tuſculanâ ſecundâ : *Inomnibus omnium gentium conſtans jus, lex naturæ putanda eſt.* Quando ergo prædictis legibus, multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem conſequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi, dicuntur ad jus gentium pertinere, uſurpatur jus gentium ſecundo modo, in qua acceptione, ut oſtendimus, coincidit cum jure naturali, ſubindeque ex illis legibus nihil contra primam concluſionem inferri poteſt.

35 Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & dicuntur ſupererogationis, non ſunt de lege naturæ; cùm enim illa præceptiva ſit, ea ſolùm quæ cadunt ſub præcepto, ſub tali lege cadere videntur: Ergo falſum eſt, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, ut docet S. Thomas hîc art. 3.

36 Confirmatur : Si opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, ut virginitas, & alia ad quæ non tenemur ex præcepto, eſſent de lege naturæ, conſilium eſſet actus legis naturalis : Sed hoc eſt falſum, ut patet ex dictis diſp. 1. art. 7. ubi cum D. Thoma oſtendimus eſſe quatuor tantùm actus legis, nimirum præcipere prohibere, permittere, punire : Ergo &c Sequela Majoris probatur : Si hæc opera eſſent de lege naturæ, lex naturalis inclinaret ad illa, ſicut & ad alia : Sed lex naturalis non inclinat ad aliquod opus virtutis, niſi mediante aliquo actu legis : cùm igitur ad prædicta opera cadentia ſub conſilio non inclinet medio præcepto & prohibitione, permiſſione, aut punitione, ſed ſolùm medio conſilio, ſi illa ſint de lege naturæ, ſequitur quod conſilium ſit actus legis.

37 Ad objectionem reſpondet Vazquez, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, quia, inquit, cùm S. Thomas docet, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, non loquitur de actibus virtutum qui cadunt ſub conſilio, & qui dicuntur ſupererogationis, ſed tantùm de actibus præceptis lege naturæ.

Verùm hæc interpretatio apertè repugnat menti S. Doctoris, ut patet ex verbis ejus ſuprà adductis, & ex ratione quâ utitur ad probandum noſtram concluſionem, quæ univerſaliter concludit de omnibus actibus virtutum, cùm omnes ſint ſecundùm inclinationem naturæ rationalis, ut virtuoſi ſunt, quæ eſt ratio D. Thomæ. Præterquam quod ſi D. Thomas tantùm loqueretur de actibus præceptis legis naturæ, ſolùm doceret quod omnes actus virtutum præcepti, ſunt de lege naturæ, quod per ſe manifeſtum eſt, nec indiget probatione : imò ſi tantùm hoc veliet, videretur petere principium, & probare idem per idem, cùm idem ſit formaliſſimè loquendo actum eſſe de lege naturæ, quia præceptiva eſt, ut fatetur Vazquez, ac eſſe præceptum lege naturæ.

38 Aliter ergo objectioni reſpondendum eſt, diſtinguendo ſcilicet Antecedens : Opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & dicuntur ſupererogationis, non ſunt de lege naturæ: in propriis ſpeciebus conſiderata, concedo Antecedens. Inquantum ſunt virtuoſa, nego Antecedens, & Conſequentiam. Solutio patet ex dictis in ſecunda concluſione; in qua cum S. Doctore oſtendimus, quod licèt omnes actus virtutum in propriis ſpeciebus conſiderati, non ſint de lege naturæ, quia ad illos ſic ſpectatos natura rationalis non inclinat; ſi tamen conſiderentur ut virtuoſi, ſunt de lege naturæ, quia ratio naturalis dictat eſſe ſuſcipiosè ſeu virtuosè agendum. Quod ut magis declaretur,

Obſervandum eſt, dupliciter poſſe intelligi, 39
quod ratio naturalis dictet virtuosè agere etiam in operibus virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & ſupererogationis dicuntur : Primò taliter ut præcipiat facere illos inquantum virtuoſi ſunt : Secundò taliter ut præcipiat quod ſi fiunt, virtuosè fiant. Primum non dictat ratio naturalis in illis, ſed tantùm in actibus præceptis jure naturali. Secundum verò dictat tam in illis quàm in omnibus procedentibus ab homine ut homo eſt, dictat enim ratio naturaliter, quod ſi homo operetur ut homo, ſecundùm formam hominis operetur, & conformiter ad rationem, quod eſt virtuosè operari. Intantum igitur dicimus, actus ſupererogationis & conſilii, prout ſunt virtuoſi, eſſe de lege naturæ, inquantum lex naturalis dictat, quod ſi fiunt ab homine, virtuosè & conformiter ad rectam rationem fieri debent.

Ad confirmationem nego ſequelam Majoris, 40
& ad illius probationem dico quod lex naturalis inclinat ad hujuſmodi opera, ut virtuoſa ſunt, modo explicato, per actum præcepti, eſt enim lex præceptiva : prout ſic autem non cadunt ſub conſilio, ſed tantùm prout in ſuis ſpeciebus conſiderantur.

Objicies tertiò : Non omnia peccata ſunt 41
contra legem naturæ : Ergo neque omnes actus virtutum etiam naturalium ad legem naturæ pertinent.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens : Non ſunt contra naturam animalem, ſeu omnibus animalibus communem, eo modo quo concubitus maſculorum dicitur eſſe contra naturam, concedo. Non ſunt contra naturam, id eſt contra rationem, quæ eſt natura hominis, nego. Quod ut magis explicetur,

Obſervandum eſt ex D. Thoma hîc art. 2. In 42
natura hominis plures diſtingui gradus, entis, animalis & rationalis. Si ſpectetur juxta gradum entis, ſeipſum interficere dicitur peccatum contra naturam, quia quiſque quatenus eſt ens, ſeipſum conſervare tenetur, juxta illud Tullii cap. 1. Offic. *Principio generi animantium omni eſt à natura tributum, ut ſe, vitam, corpuſque tueatur.* Si juxta gradum animalis, peccata nefanda carnis, ut ſodomia, beſtialitas, & mollities, dicuntur contra naturam, quia contra inclinationem naturalem omnibus animalibus inſitam pugnant. Si ſecundùm gradum rationis, quælibet peccata dicuntur contra naturam hominis pugnare, quia contrariantur rationi, quæ eſt natura hominis, ut in Tractatu de peccatis fusè declaravimus. Nihilominus per antonomaſiam, duo priora genera peccatorum pugnare contra naturam dicuntur, quia nefandiſſimum eſt committere id, à quo bruta ipſa, nec non entia omnia abhorrent. *Diſp. 1. art. 2.*

Quærit D. Thomas hîc art. 4. utrum lex natu- 43
ræ ſit una apud omnes ? Reſpondetque illam eſſe unam apud omnes & ſecundùm rectitudinem & ſecundùm notitiam, quoad ſua principia communia, quia quoad illa principia ſic ſe habet ratio practica ſicut ſpeculativa, quæ procedit ex principiis, quæ ſunt eadem apud omnes, & ſecundùm veritatem, & ſecundùm notitiam. Quantùm verò ad quædam principia propria ex communibus deducta, docet non eſſe eandem apud omnes, nec quoad rectitudinem, nec quoad notitiam, quia quantùm ad hoc aliter philoſophan-

dum est de ratione speculativa & de ratione practica; ratio enim speculativa versatur circa principia propria, quæ sunt necessaria, & impossibile est aliter esse, unde absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus ex illis deductis; ratio verò practica versatur circa contingentia, nimirum circa opiniones humanas, quas aliquando contingit impediri: unde lex naturalis, quantùm ad hæc principia particularia, non est eadem apud omnes quantùm ad rectitudinem & notitiam, sed solùm ut in pluribus.

Ad majorem hujus doctrinæ explicationem, quærunt hic aliqui, an dari possit ignorantia invincibilis, & excusans à peccato, eorum quæ sunt de lege naturæ. Verùm de hoc sufficienter egimus in dissertatione de probabilitate, art. 7. §. 3. in responsione ad quintam objectionem. Unde ad hunc locum lectorem remittimus, ne eadem hic inutiliter repetamus.

ARTICULUS III.

Verum lex naturæ pati possit mutationem, dispensationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epikiam?

§. I.

Quibusdam præmissis, statuuntur quatuor conclusiones, quibus resolvuntur difficultates propositæ.

44 NOtandum primò, duplicem posse dari vel concipi mutationem legis; unam propriè dictam, quando lex ipsa mutatur in se, vel quia desinit in se: ut quando ad tempus lata est, quo finito cessat, vel cum de justa fit injusta, vel quia abrogatur à superiore, vel quia restringitur per dispensationem; aliam impropriam & largè sumptam, quando nimirum fit mutatio ex parte materiæ legis, per quam ipsa desinit esse materia legis, & subjacere ejus obligationi: quæ mutatio maximè locum habet in his quæ pendent ab humano consensu & voluntate mutabili, ut in votis, juramentis, matrimoniis & similibus.

45 Notandum secundò, dispensationem legis differre ab irritatione, abrogatione, derogatione, & interpretatione ejusdem, quod dispensatio sit quando quis in aliquo casu ab obligatione legis eximitur, aliis ad legem ipsam manentibus obligatis; exempli gratiâ, infirmus dispensatur à lege jejunii propter suam infirmitatem, aliis qui sani sunt eâ lege obstrictis; irritatio, quando obligatio legis aboletur & aufertur ab aliquo, antequam per eam perfectè obligetur, ut quando vota filiorum impuberum irritantur à parentibus; cùm enim nondum annos pubertatis attigerint, nondum perfectè per hujusmodi vota obligantur, ideòque locus est ea à parentibus irritandi. Abrogatio est, quando lex absolutè tollitur, seu aboletur, sive per contrariam legem & consuetudinem, sive per desuetudinem, ut lex Apostolorum de abstinendo a sanguine & suffocato, quæ jam dudum desiit, nec ampliùs obligat. Interpretatio verò, quando declaratur legem in aliquo casu minimè obligare; sicque communiter dicitur ad dispensationem legis opus esse potestate & jurisdictione; ad interpretationem verò & declarationem, scientiâ & prudentiâ.

46 Notandum tertiò, epiikiam ex Philosopho 5. Ethic. 10. esse *legis emendationem, ubi deficit propter universale.* Cùm enim lex debeat esse universalis, & legislator singulos casus prævidere non possit, contingit ut in aliquo erret, & tunc utimur epiikiâ, per præsumptam voluntatem legislatoris contra verba legis, eò quòd, si ille adesset, in tali casu non obligaret. Verum, ut rectè observat Cajetanus 2. 2. quæst. 120. art. 1. duobus modis potest lex deficere in aliquo particulari, negativè scilicet & contrariè. Deficit negativè, quando ita deficit, ut si servetur, nihil mali sequatur: contrariè, quando injustum est illam servare. In secundo tantum casu locum habet epiikia, in primo, servanda est lex cum semper præstet custodia legis, quando nihil mali ex ea sequitur. His præmissis, pro resolutione primæ difficultatis in titulo propositæ,

Dico primò, legem naturalem non posse pati mutationem impropriam, seu ex parte materiæ.

Prima pars, quæ est D. Thomæ hîc art. 5. facilè 47
potest suaderi ex dictis in primo notabili: Nam, ut ibi dicebamus, tunc mutatio legis propriè dicta contingit, quando lex ipsa mutatur in se, vel quia desinit in se, ut quando ad tempus est lata, vel cum de justa fit injusta, vel quia abrogatur à superiori, vel ab illo per dispensationem restringitur: At nullo ex his modis lex naturæ mutationem pati potest, non enim potest per seipsam desinere, quia non est lata ad tempus, sed sine termino. Neque potest de justa fieri injusta, cum nihil præcipiat, quod non sit intrinsecè & ex natura rei bonum; nihil prohibeat, quod non sit intrinsecè & ex natura rei malum; neque enim bonum aut malum facit, sed ostendit. Non potest etiam à Deo abrogari, vel per dispensationem restringi, ut ex infrà dicendis constabit: Ergo mutationem propriè dictam pati nequit.

Quod verò mutatio impropria, & ex parte 48
materiæ, in eam cadere possit, manifestum est; materia enim circa quam lex naturæ versatur, non semper eodem modo se habet, sed interdum variatur, propter aliquas circunstantias occurrentes; unde fit ut illud quod erat de lege naturæ, postea non sit de lege naturæ: v. g. de lege naturæ est, quod depositum sit reddendum, quando res in depositò constituta non petitur in damnum alicujus; sed quia potest contingere quod petatur in alicujus perniciem, tunc mutatur materia legis depositi, ratione cujus lex ipsa de reddendo depositò impropriè mutatur; nam antea dictabat depositum esse reddendum, quando scilicet non considerabatur hæc circunstantia; modò verò contrarium dictat, ratione talis circunstantiæ. Propterea tamen ratio formalis talis legis non variatur, quia hæc formaliter loquendo non fertur in rem absolutè consideratam, sine debitis circunstantiis, sed ut stat sub illis; dictat enim depositum esse reddendum, non utcumque, sed dum non petitur in perniciem alicujus, & non aliter: hoc autem nunquam variatur, nec variari potest, est enim intrinsecè bonum, sicut colere Deum, & honorare parentes.

Notandum tamen est, quod licèt hæc variatio 49
ratione materiæ inveniatur in aliquibus præceptis legis naturæ, non tamen in omnibus; sunt enim aliqua, quæ nec ratione materiæ mutari possunt, cum materia illorum per se requisita, sit omninò invariabilis, ut patet in præcepto de non mentiendo; mendacium enim adeò intrinsecè malum est, quòd nullâ causâ, ratione, aut fine

hone-

honestari possit, quod non contingit in reddition- A quod est Deus. Præcepta autem secundæ tabulæ,
ne depositi.

50 Dico secundò, nullam potestatem, neque humanam, neque divinam, posse dispensare propriè in lege naturali, relaxando obligationem, immutatâ materiâ præcepti ; bene tamen impropriè, mutando materiam ex qua proximè legis obligatio oriebatur. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui existimant Deum in omnibus, vel saltem in aliquibus Decalogi præceptis, dispensare posse. Pro qua sententia referuntur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, Ocham, Durandus, & alii ex antiquioribus Theologis.

51 Probatur prima pars ratione fundamentali : Dupliciter tantùm intelligi potest, quod fiat dispensatio in lege naturæ, primò, manente illicito, ac inhonesto, & naturæ rationali dissono actu in quo dispensatur, mendacio v. g. vel adulterio ; secundò, ita quod per dispensationem actus desinat esse illicitus, & inhonestus, atque naturæ rationali dissonus : Sed neutro modo fieri potest dispensatio in lege naturæ : Ergo repugnat, ullam potestatem humanam, vel divinam, propriè & directè dispensare in lege naturæ. Major patet, Minor etiam quoad primam partem videtur manifesta ; si enim Deus ita in lege naturali dispensaret, ut homo eliceret aliquem actum, qui non obstante dispensatione maneret illicitus, inhonestus, & naturæ rationali dissonus, dispensaret illum, ut peccaret, & actum intrinsecè malum eliceret, quod infinitæ ejus sanctitati repugnat. Probatur verò quantùm ad secundam partem, quia præcepta negativa legis naturalis prohibent tantùm actiones per se, intrinsecè, & ex natura sua malas, & dissentaneas naturæ rationali, ut mentiri, furari, adulterium committere, falsum testimonium proferre, &c. Sed bonitas aut malitia intrinseca actus, non pendet ab extrinseca voluntate Dei, sed ex intrinseca natura objecti, suis omnibus circunstantiis affecti : Ergo sicut Deus efficere non potest, ut quod est ex se tale, manens invariatum quoad omnia, non sit tale, ita nec efficere poterit per dispensationem, ut actus lege naturæ prohibitus, & naturæ rationali dissonus, manens invariatus quoad omnia, non sit inhonestus & moraliter malus, non minùs quàm implicat, ut calor, invariatus quoad suam entitatem, fiat connaturalis aquæ.

Quod diximus de præceptis negativis legis naturæ, idem cum proportione dicendum est de affirmativis ; præcepta enim affirmativa legis naturalis, obligant tantùm in aliis occasionibus, in quibus omissio actûs præcepti esset intrinsecè & per se mala : Ergo hæc omissio non potest non esse mala ; & fieri nequit ut per dispensationem admiratur illi malitia, ita ut actus illi omissioni oppositus, non sit adhuc moraliter necessarius.

52 Potest insuper eadem pars suaderi ratione E
quam insinuat S. Thomas infrà quæst. 100. art. 8. Præcepta quæ continent ipsum ordinem ad bonum commune, vel ipsum ordinem justitiæ & virtutis, indispensabilia sunt : Sed præcepta Decalogi, quæ, ut articulo præcedenti ostendimus, pertinent ad legem naturalem, continent ipsum ordinem ad bonum commune, ipsumque ordinem justitiæ : Ergo in eis non potest fieri propriè dispensatio. Minor est certa, præcepta enim primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune & finale,

continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, & unicuique reddatur debitum. Major verò à D. Thoma sic probatur : Si ponerentur hujusmodi præcepta in aliqua communitate, quod nullus destrueret Rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, aut quod nulli fiat indebitum, proculdubio essent omninò indispensabilia, quia nimirum ipsum ordinem ad bonum commune, ipsumque ordinem justitiæ continerent : Ergo præcepta quæ continent ipsum ordinem ad bonum commune, vel ipsum ordinem justitiæ, indispensabilia sunt.

B Secunda verò pars conclusionis, quæ asserit, 53
Deum in præceptis naturalibus impropriè dispensare posse, mutando materiam ex qua legis obligatio oriebatur, docetur ibidem à D. Thoma in resp. ad 3. & 2.2. quæst. 154. art. 2. ad 2. constabitque ex dicendis in solutione tertiæ objectionis. Et in hoc sensu loquuntur plerique Authores, cùm dicunt Deum dispensare posse in præceptis naturalibus, scilicet non relaxando obligationem, immutatâ materiâ præcepti, sed mutando materiam, vel aliquam circunstantiam, ex qua proximè oriebatur obligatio legis. In eodem sensu intelligendum est & explicandum quod scribit D. Bernardus lib. de præcepto & dispensat. non longè ab initio, ubi sic ait : *Necessariam deinde, quod inviolabile nominari illud, intelligo, quod non ab homine traditum, sed divinitùs promulgatum, nisi à Deo, qui tradidit, mutari omninò non patitur, ut exempli causâ, non occides, non mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabulæ legis scita, quæ etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittant, nec cuiquam hominum ex hu aliquo modo solvere aut licuit aut licebit, Dominus tamen horum, quod voluit, & quando voluit, solvit ; sive cùm ab Hebræis Ægyptios spoliari, sive quando Prophetam cum muliere fornicaria misceri voluit.* De quo fusiùs in solutione tertiæ objectionis.

Dico tertiò, lex naturalis nunquam potest abrogari, nec illi unquam derogari.

D Patet hæc conclusio, tum quia obligatio legis 54
naturalis oritur ex ipsa rerum natura, quæ mutari non potest, tum etiam, quia lumen naturale, seu syndereſis, à qua lex creaturæ procedit, non potest in homine totaliter extingui, vel aboleri : Ergo neque lex ipsa naturæ abrogari. Unde Augustinus lib. 2. Confess. cap. 5. *Lex tua Domine* (per quam intelligit naturalem) *scripta est in corde nostro, quem nulla unquam delet iniquitas.* Et Tullius apud Lactantium lib. 1. de Divin. Instit. cap. 8. *Hanc legi* (nempe naturali) *nec prærogari fas est, nec derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest : nec verò aut per senatum, aut per populum hac lege liberari possumus.* Per nullam ergo consuetudinem aut desuetudinem legi naturali derogatur, quippe cùm consuetudines illi contrariæ debeant dici potiùs corruptelæ, quam consuetudines : quo sensu dicebat Augustinus, Christum, cùm venit in mundum, non dixisse, *Ego sum consuetudo*, sed *ego sum veritas* ; ex quo præclarè infert, consuetudinem contra veritatem inductam, qualis est ea quæ contra jus naturæ pugnat, esse vetustatem erroris. Unde codice *Cùm tanto*, de consuetudine, dicitur quod consuetudo nunquam præscribit contra jus naturale, nimirum, quia jus naturale prævalet positivo humano.

55 Dico quartò, simplex interpretatio locum habere potest in lege naturali, non tamen epiikia. A

Prima pars patet, cùm enim omnia legis naturæ præcepta, non sint æquè nota, & æque intellectu facilia, quædam ex illis aliquâ interpretatione indigent, ad hoc ut verus eorum sensus haberi possit. Exempli gratiâ lex naturalis quæ jubet servare secretum, eget aliquâ interpretatione, cùm illa non obliget in omni casu, in eo scilicet in quo custodia secreti noceret Reipublicæ. Similiter in lege naturali prohibente homicidium, explicandum est id non intelligi de occidente cum moderamine inculpatæ tutelæ, vel alia justa de causa. Et in lege naturali præcipiente restitui alienum, intelligendum est, si fieri possit sine periculo vitæ, vel famæ, quæ majus bonum est, B vel sine damno domini, vel alterius; putà si furiosus ensem suum repetat, ad occidendum, vel prodigus pecuniam, ad profundendum.

56 Secunda verò pars probatur breviter contra Cajetanum, Sotum, Navarrum, Covarruviam, & alios, existimantes epiikiam in lege naturali locum habere posse. Epiikia enim, ut suprà dicebamus, est legis emendatio ex ea parte quâ deficit propter universale: Sed lex naturæ, neque emendabilis est, neque deficere potest propter universale: Ergo epiikia in eam cadere nequit. Major constat ex dictis in tertio notabili, Minor etiam quoad primam partem manifesta est; cùm enim lex naturæ in recta ratione sita sit, deficere C non potest. Probatur verò quoad secundam: Quidquid enim præcipit lex naturalis, aut prohibet, non præcipit aut prohibet universaliter, si qui sint casus excipiendi, sed in iis solùm casibus, in quibus actus præceptus est necessarius ex natura rei, & actus prohibitus est malus, ac necessariò fugiendus. Quare lex naturalis se habet ut lex scripta, quæ omnes casus exciperet, quæque idcirco non egeret emendatione epiikiæ. Quod licèt non fiat in legibus positivis & scriptis, quæ alioqui in immensum crescerent; fit tamen in lege naturali purè & integrè sumpta, quæ est divina voluntas & ordinatio, denunciata per lumen naturale, de iis omnibus quæ ex natura rei sunt D agenda vel non agenda, licita vel illicita &c.

57 Confirmatur: Epiikia est interpretatio mentis legislatoris, quando expressa ab eo haberi non potest; unde si præsens ipse mentem suam explicet, talis mentis expressio à legislatore facta, epiikia non est: At in lege naturali non est opus hac interpretatione, cùm ipsa legislatrix ratio, quæ legem tulit, & dictavit, v.g. depositum esse restituendum, dictet illud non esse restituendum, dum petitur in damnum alicujus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

58 OBjicies primò contra primam conclusionem: homines in multis mutasse legem seu jus naturale, eique derogasse; nam v.g. jure naturali omnia erant communia, & omnes erant liberi, & tamen hominum voluntate introducta est bonorum divisio & proprietas, & aliqui facti sunt servi: Ergo lex naturalis potest pati mutationem. E

59 Confirmatur ex Glossa in cap. 17. Ecclesiastici, ubi ait legem naturæ aliquando emendari & corrigi per legem scriptam: Sed hæc correctio veram & essentialem mutationem illius arguit: Ergo &c.

60 Ad objectionem respondeo primò cum D. Thoma hic art. 4. ad 3. communitatem bonorum, sicut & libertatem hominum, non esse de jure naturæ positivè, cùm per jus naturale non præscribatur, sed negativè tantùm, quia divisionem bonorum aut servitutem non præcipit; quo sensu dicitur homo esse nudus naturaliter, non quod natura ei præceperit nuditatem, sed quia eum absque vestibus reliquit.

61 Respondeo secundò, quòd licèt omnia bona naturaliter sint communia, & homines omnes naturaliter liberi, & sui ipsorum domini, mutatio tamen quæ illis advenit, per divisionem rerum, & servitutem jure gentium introductam, est tantùm extrinseca, nec omnino id quod de jure naturæ est infringit, cùm non obstante illâ rerum divisione & servitute, aliquando, videlicet in necessitate extrema, eadem rerum communitas, sicut & in crudelissima tyrannide, libertas hominum redeat, & servitus abrogetur; potest enim pauper extremâ inopiâ laborans, accipere id quod sibi primum occurrit, ad subveniendum sibi, & ad conservandam vitam, quam aliàs certò perderet. Unde S. Thomas hic art. 5. ait jus naturæ solùm mutari per additionem, non tamen per subtractionem, quasi ipsum jus penitus aboleatur & subtrahatur. Quare Gratianus dist. 5. cap. 1. *Naturale jus* (inquit) *inter omnia primatum obtinet tempore & dignitate, cœpit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immobilis semper permanet.* Et dist. 6. cap. 3. *Naturale jus ab exordio naturalis creaturæ incipiens, ut suprà dictum est, manet immobile.*

62 Ad confirmationem respondet D. Thomas art. citato in resp. ad 1. *quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est, quod legi naturæ deerat: vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quantùm ad aliqua corrupta erat intantum, ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala, & talis corruptio correctione indigebat.*

63 Objicies secundò contra secundam conclusionem: Eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, sicut Princeps ad positivam; non enim minùs legis naturalis conditor est Deus, quàm creatus Princeps humanæ: Ergo non minùs potest Deus in lege naturali dispensare, quàm creatus Princeps in positiva.

Confirmatur: Omnia præcepta naturalia in Decalogo contenta, non obligant nisi ex voluntate Dei, quæ potest ad ea non obligare: Ergo Deus in lege naturali dispensare potest.

Confirmatur ampliùs: Si Deus non posset in præceptis legis naturalis dispensare, necessariò vellet aliquid extra se, nempe non occidere, non furari, non mentiri homines: Sed hoc dici nequit, nam alia à se Deus liberè vult: Ergo nec illud.

64 Ad objectionem nego Antecedens, non enim eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, quo Princeps ad positivam; nam hic totam vim obligandi legi tribuit, solâ suâ voluntate, per extrinsecum imperium promulgatâ; Deus autem aliquam obligationem ex parte objecti supponit, quam tollere suâ voluntate non potest, cùm sit essentialis objecto. Unde ad primam confirmationem, nego etiam Antecedens, ea enim quæ sunt legis naturalis, non obligant ex sola voluntate Dei, sed ex necessaria connexione quam cum recto fine rationis habent.

Ad

Ad ſecundam reſpondet Conradus, quòd *quàmvis Deus nihil creatum neceſſariò velit, quoad exercitium actus, tamen aliqua, in quibus continetur ordo divinæ juſtitiæ, neceſſariò vult quoad ſpecificationem actûs ex ſuppoſitione. Benè enim ſcio quòd Deus non neceſſariò creavit patrem & filium hominem, nec per conſequens neceſſariò dedit filio præceptum de honoratione patris; ſed tamen ſi voluit eſſe patrem & filium, neceſſariò voluit eſſe filium obligatum ad honorationem parentis*, &c.

65 Objicies tertiò: Homicidium, furtum, fornicatio, poligamia, & diſſolutio matrimonij, legi & juri naturali repugnant: At Deus in his omnibus diſpenſare poteſt, imò & defacto diſpenſavit; diſpenſavit enim cum Abraham, ut filium ſuum interficeret, & immolaret. Item cum Iſraëlitis, ut Ægyptum ſpoliarêt, & vaſa aurea & argentea, quę commodato ab Ægyptijs acceperant, ſecum abducerent, diſpenſavit. Juſſit quoque Oſeę Prophetę, ut aſſumeret ſibi mulierem fornicariam, & ex ea filios fornicationis ſuſciperet. Demum diſpenſavit cum Judęis, ut plures haberent uxores, eiſque permiſit uxores dimittere, per libellum repudij, & alias ducere, ut conſtat ex verbis illis Moyſis Deuteron. 24. *Si acceperit homo uxorem, & habuerit eam, & non invenerit gratiam in oculis ejus, propter aliquam fœditatem, ſcribit libellum repudij, & dabit in manu illius, & dimittet eam de domo ſua. Cumque egreſſa alterum maritum duxerit, & ille quoque oderit eam, dederitq; ei libellum repudij, & dimiſerit de domo ſua, vel certè mortuus fuerit, non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta eſt, & abominabilis facta eſt coram Domino:* Ergo Deus diſpenſare poteſt, & de facto ſæpè in lege & jure naturę diſpenſavit.

66 Reſpondeo, conceſsâ Majori, diſtinguendò Minorem: Deus in his omnibus diſpenſare poteſt, imò & de facto diſpenſavit, diſpenſatione impropriè & largè ſumptâ, mutando ſcilicet materiam, ex qua proximè legis obligatio oriebatur, concedo Minorem. Diſpenſatione propriè & ſtrictè acceptâ, prout dicit relaxationem obligationis, immutatâ materiâ præcepti, nego Minorem & Conſequentiam; vel, diſtinguendum eſt Conſequens, diſtinctione Minoris. Dicimus ergo Deum in prędictis caſibus non diſpenſaſſe propriè in lege & jure naturę, ſed impropriè tantùm, mutando materiam, & eam per mutationem ſubtrahendo legi naturali. Nam in primo exęplo, tanquam ſupremus Dominus vitę & necis omnium, dedit jus Abrahę in vitam innocentis, vel eo tanquam miniſtro & executore uti voluit. Lex autem naturalis non prohibet homicidium innocentis in tali caſu.

In ſecundo, tanquam ſupremus Dominus bonorum omnium, habens in manu ſua dominium creaturarum, tranſtulit dominium Ægyptiorum in Iſraëlitas. Vel tanquam judex ſupremus punivit Ægyptios hâc pœnâ, propter crudelitatem commiſſam in Iſraëlitas, & uſum ſacrilegum vaſorum illorum, quę ad idolorum cultum applicaverant, ut innuit Auguſtinus lib. 22. contra Fauſtum cap. 7. *Ægyptij* (inquit) *erant ſacrilegi & iniqui, nam ex auro illo male utentes ad Creatoris injuriam, ſuis idolis ſerviebant, & homines peregrinos labore gratuito injuſtè ac vehementer affligebant.* Vel denique Iſraëlitis reddidit mercedem laborum ſuorum, quâ fuerant fraudati ab Ægyptijs, ut loquitur Scriptura Sapient. 10. Quas rationes recenſet Philo in libro de vita Moyſis, ubi ait ſpolium illud Ægyptiorum, triplici titulo à peccato furti excuſari, nimirum titulo laboris impenſi, titulo injurię illatę compenſandę, & titulo juſti belli. *Primùm* (inquit) *ut diuturni laboris neceſſariam mercedem reciperent. Deinde, ut pro acceptis tempore quo ſervierant injurijs, ſi non pro merito, aliquid tamen damni reponerent. Sive ut bello victores, victos ſpoliarent bonis*, &c.

In tertio caſu, Deus tanquam ſupremus Dominus corporum, potens efficere per ſe, quod faciunt mas & fœmina per mutuum conſenſum legitimum quoad corporum traditionem, dedit hanc meretricem Oſeę in uxorem, antequam ad eam accederet, propter myſterium, quod eo facto tunc repræſentabatur; quatenus ſcilicet ipſe Deus debebat in ſponſam aſſumere naturam humanâ, quæ per peccatum primorum parentum, & innumera alia, ſeipſam turpiter proſtituerat, & meretrici infami ſimilem ſe reddiderat. *Sub omni quercu frondoſo tu proſternebaris meretrix, tu fornicata es cum amatoribus alienis, verumtamen revertere.*

Alij tamen exiſtimant, verum & legitimum conſenſum conjugalem inter Oſeam & mulierem illam, ante copulam carnalem interceſſiſſe, quia (inquiunt) conſenſus eſt cauſa formalis matrimonij, quæ à Deo ſuppleri nequit. Nec obſtat quòd talis mulier ſemper appelletur fornicaria: ideò namque ſic appellatur, non quòd tunc eſſet meretrix, ſed quia anteà fuerat talis; non enim eſt inſolitum in Scriptura, res interdum retinere denominationem eorum, quæ anteà erant: Eva enim poſt formationem ſuam appellata eſt ab Adamo os, *Hoc nunc os ex oſſibus meis*, quia ante formationem talis erat. Et ſerpens à Moyſe ex virga ejus productus, non deſinit adhuc appellari virga, ut patet ex his verbis Exodi 7. *Devoravit virga Aaron virgas eorum.* Item Euchariſtia poſt conſecrationem, non deſinit aliquando adhuc appellari panis, quia anteà panis erat. Eodem ergo modo hæc mulier Oſeæ appellatur fornicaria, quia ante ſuum cum Oſea matrimonium talis erat. Filij verò ex tali matrimonio progeniti, propter matris opprobrium, vocantur filij fornicationum.

In quarto caſu, qui duas continet partes, alteram de poligamia, alteram de dimiſſione uxoris, per libellum repudij, dicendum eſt, Deum tanquam naturæ authorem, cui ſubjacent matrimonij jura, in ordine ad naturæ propagationem & commune bonum totius ſpeciei inſtituta, & tanquam ſupremum Dominum corporum, dominium corporis ab una in plures diviſiſſe, quando plures ſimul habere uxores permiſit; & irritaſſe prioris matrimonij vinculum, dum conceſſit Judæis uxores dimittere, per libellum repudij. Unde in utroque caſu fuit ſolùm mutatio materiæ, non vero ſtricta legis naturalis diſpenſatio, quia lex naturalis nunquam obligavit, ut non fieret matrimonium unius cum pluribus, Deo ſic diſponente de jure & contractu matrimonij, & impediente incommoda, quæ ſuapte naturâ ex pluralitate uxorum ſequi ſolent. Similiter lex naturæ tantùm prohibet repudium uxoris, quandiu matrimonium manet inſolutum; ſoluto autem matrimonij vinculo, non vetat quòd conjuges poſſint tranſire ad ſecundas nuptias.

Objicies quartò contra tertiam concluſionem: 76
Per leges civiles derogatur juri naturali, ut conſtat in legibus uſucapionis, & præſcriptionis, quæ

Digitized by Google

auferunt à vero domino quod ſuum eſt, illudque transferunt in dominium uſucapientis; cùm tamen ſit juris naturalis, ut nullius proprijs bonis ab altero ſpolietur: Ergo juri naturali per poſitivum derogari poteſt.

62 Reſpondeo negando Antecedens, nam per leges uſucapionis & præſcriptionis, non derogatur propriè legi naturali præcipienti quòd nullus proprijs bonis ab altero ſpolietur, ſed ſolùm fit mutatio materiæ legi anteà ſubjectæ. Lex enim naturalis prohibet tantùm ne retineatur alienum, domino rationabiliter invito: cùm verò per leges uſucapionis & præſcriptionis transfertur dominium bonorum præſcriptorum, dominus non eſt rationabiliter invitus; quia nimirum leges illæ inſtitutæ ſunt ad bonum commune tuendum & conſervandum, ne ſcilicet rerum dominia diu incerta maneant, & ne lites interminabiles fiant, & ſupra numerum multiplicentur.

69 Objicies quintò contra ſecundam partem quartæ concluſionis: Præceptum negativum furti pertinet ad legem naturalem, cùm ad eam omnia præcepta decalogi (excepto præcepto de ſanctificatione ſabbathi) pertineant, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt: Sed tale præceptum pati poteſt interpretationem per epiikiam, & dici non obligare in eo caſu, in quo aliquis à domino invito aliquid accipit in extrema neceſſitate: Ergo interpretatio per epiikiam locum habere poteſt in lege naturali.

70 Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, cùm enim quis declaratur per legem illam, *non furaberis*, non eſſe prohibitum accipere aliquid ab alio, ad vitam in extrema neceſſitate ſuſtentandam, hæc declaratio non pertinet ad epiikiâ, ſed eſt ſimplex legis interpretatio; quia cùm ſit aliqua mutatio in objecto, vel circumſtantijs intrinſecis, propter quam actus deſinit eſſe malus, tunc propriè loquendo non eſt epiikia, cùm non verſetur circa materiam à lege comprehenſam, ſed eſt declaratio materiæ legis.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

71 EX dictis colligitur, Deum propriè loquendo in nullo ex præceptis Decalogi diſpenſare poſſe, tum quia talia præcepta (ut ſuprà oſtendimus) ipſam intentionem legislatoris, ſcilicet Dei, continent; tum etiam quia id, quod eis præcipitur, eſt intrinſecè bonum, qualis eſt dilectio Dei, & quod per ipſa prohibetur, eſt intrinſecè malum, ut perjurium. Si tamen ſit ſermo de diſpenſatione impropriè & latè, ut ſe extendit ad immutationem, quâ ceſſat legis materia, aut lex ipſa, variatione circumſtantiarum, & ſubtractione conditionis requiſitæ, Deum diſpenſare poſſe in præceptis ſecundæ tabulæ, non tamen primæ, quia quæ fiunt contra præcepta primæ tabulæ, cùm ſint contra Deum, ita habent conjunctam malitiam, ut nec variatione alicujus circumſtantiæ mutari poſſit materia ſufficiens peccati; fieri enim nequit, ut quod eſt contra Deũ, non ſit inordinatum, illicitum, & malum; unde odium Dei, aut cultus idoli, nullâ circumſtantiâ, poteſt fieri benè aut non malè: quæ verò fiunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, cùm ſint immediatè contra proximum, contra quem aliquid poteſt fieri licitè authoritate divinâ, non ita habent conjunctam malitiam, ut variatione alicujus circumſtantiæ mutari non poſſit materia ſufficiens peccati; ſi enim Deus facultatem alicui faciat occidendi hominem, illum abſque peccato poteſt occidere.

. Nec obſtat adimpletionem voti pertinere ad præcepta primæ tabulæ, & in voto poſſe diſpenſari. Reſpondetur enim cum D. Thoma 2.2. qu. 88. art. 10. ad 2. quòd adimpletio voti, durante voti obligatione, eſt de lege naturali, & pertinet ad præcepta primæ tabulæ; per diſpenſationem autem voti, ceſſat ejus obligatio; ſicque non relaxatur præceptum juris naturæ, nec in eo aliquo modo diſpenſatur; ſicut nec quando diſpenſatur in lege humana, aliquo modo diſpenſatur in lege naturæ, & mandato divino, præcipiente ut legi humanæ obediatur; quia per diſpenſationem fit, ut lex humana, ejuſque obligatio ceſſet in hoc caſu. Verba S. Doctoris ſunt: *Sicut ex jure naturali, & præcepto divino, tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eiſdem obedire ſuperiorum legi vel mandato. Et tamen cùm diſpenſatur in aliqua lege, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod eſt contra legem naturæ, & mandatum divinum; ſed fit, ut hoc quod erat lex, non ſit in hoc caſu: ita etiam authoritate ſuperioris diſpenſantis ſit, ut hoc quod continebatur ſub voto, non contineatur, inquantùm determinatur in hoc caſu, hoc non eſſe congruam materiam voti. Et ideò cùm Prælatus Eccleſiæ diſpenſat in voto, non diſpenſat in præcepto juris naturalis vel divini, ſed determinet id quod cadebat ſub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumſpicere.*

DISPVTATIO IV.

De Lege humana.

Ad quæſtionem 95. D. Thomæ.

CUm leges humanæ à naturali ut rivuli à fonte deriventur, meritò S. Doctor, poſtquàm egit de lege naturali, ſtatim differit de lege humana, circa quam plures ac celebres occurrunt difficultates & controverſiæ, ſequentibus articulis diſcutiendæ & reſolvendæ.

ARTICULUS I.

An & quid ſit lex humana, quibuſve conditionibus & qualitatibus gaudeat?

DIco primò, Præter legem naturalem & divinam, adhuc neceſſarias eſſe leges humanas. 1
Ita D. Thomas hîc art. 1. ubi legum humanarum neceſſitatem probat hoc diſcurſu: Proclives & ad vitia pronis, qui verbis facilè moveri non poſſunt, neceſſarium fuit, quòd per vim & metum ab alio cohiberentur à malo, ut ſaltem ſic malè facere deſiſtentes, & alijs quietam vitam redderent, & ipſi tandem per hujuſmodi aſſuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntariè facerent quod priùs metu implebant, & ſic fierent virtuoſi: Sed hæc cohibitio cogens metu pœnæ, fit per diſciplinam legum humanarum, juxta illud Iſidori

Digitized by Google

ri lib. 5. Etymolog. cap. 20. quod affert S. Doctor in argumento, sed contrà: *Facta sunt leges, ut humano metu humana coerceretur audacia, tutaq; fit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrænetur nocendi facultas*: Ergo necessarium fuit ad pacem hominum, & virtutem, aliquas leges poni ab hominibus. Id autem multò magis necessarium esse ex eo colligitur, quòd in lege naturali nulla pœna decernitur, in divina verò, pœna in altero sæculo duntaxat subeunda præscribitur: hæc autem propter sui dilationem & indivisibilitatem, non ita homines deterrere solet, ac pœna, quæ per legem humanam statuitur, cùm ipsa præsens sit & visibilis.

2 Præterea, Lex humana multùm conducit ad B hoc ut lex divina à rudioribus intelligatur, quippe cùm humanâ lege interdum illa proponantur quæ sunt legis divniç, & quç eam explicant & elucidant. Multa etiam sunt ad humanam vitam conducentia, quç tantùm ex lege divina & naturali probabiliter colliguntur (ut fures esse morte plectendos, illegitimos ad hereditatem non esse admittendos) quç per legem humanam præscribuntur: opus ergo est dari leges aliquas humanas tam civiles, quàm Ecclesiasticas. Item necesse erat ut lex divina & naturalis, ad certum tempus & modum per legem humanam determinarentur, ut constat in præceptis Ecclesiasticis de jejunio quadragesimali, de confessione annua, & communione Paschali, quç tempus & modum divino- C rum præceptorum determinant. Demum si nullæ essent leges humanæ, adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia scelera, quæ statim Rempublicam funditus everterent, impunè grassarentur, uxta illud vulgatum Augustini: *Remotâ justitiâ* (quæ per leges humanas potissimùm statuitur) *quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Unde meritò dixit Aristoteles 3. Rhetoric. Reipublicæ salutem in legibus constitutam esse.

Dico secundo: Lex humana est ordinatio rationis humanæ ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, sufficienter promulgata. Vel, dictamen rationis practicæ in Principe communitatem aliquam perfectam gubernante. D

3 Patet bonitas hujus definitionis: Nam per illam exactè explicatur genus & differentia legis humanæ; per ordinationem enim seu dictamen rationis ordinantis, explicatur ratio generica, in qua lex convenit cum consilio & simplici mandato. Dum autem subditur, *ad bonum commune*, excluditur privilegium, quod in bonum privatum alicujus particularis duntaxat conceditur, & dum subjungitur, *à superiore perfectam communitatem gubernante*, explicatur vis & efficacia coactiva legis, à superiore habente supremam potestatem jurisdictionis emanans, excluditurque per E hanc particulam consilium: Tum quia non est à superiori, ut tali, cùm possit esse ab æquali, vel inferiori: Tum etiam, quia non habet efficaciam & vim cogentem. Similiter, defectu hujus secundæ conditionis excluditur à ratione legis per eandem particulam simplex ordinatio vel mandatum Prælati, aut alterius superioris, sine præcepto. Demum per hæc verba, *sufficienter promulgata*, explicatur conditio quædam intrinseca & per se requisita ad complendam virtutem legis, ut disp. 1. art. 4. fusè declaravimus.

4 Aliæ à Jurisperitis traduntur legis humanæ definitiones: Gratianus enim cap. *Lex*, dist. 2. ait, quòd *lex est constitutio populi, quâ majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*. Papinianus verò lege 1. ff. de legibus sic eam describit: *Lex est commune præceptum, virorumq; prudentum consultum, delictorum cohibitio, & communis Reipublicæ sponsio*. Demum Rebuffus in proœmio constitutionum regalium Glossa 1. num. 1. hanc tradit legis humanæ distinctionem: *Lex est commune bonum, sine quo nihil unquam boni fieri possit*. Verùm ea, quam assignavimus, exactior est, meliusque genus & differentiam legis humanæ declarat.

Dico tertiò, Conditiones & qualitates legis 5 humanæ, rectè describuntur ab Isidoro lib. 5. Etymol. cap. 21. & à Gratiano cap. *Erit autem lex*, dist. 4. his verbis: *Erit autem lex honesta, justa, possibilis secundùm naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco & tempori conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta.*

Probatur conclusio singulas legis humanç con- 6 ditiones seu qualitates explicando. In primis ergo lex debet esse honesta & justa, cùm ordinetur ad componendos hominum mores, qui & honestate virtutis, & justitiâ potissimùm componuntur. Unde Cicero 1. de legibus, legem definit *vitiorum emendatricem, commendatricemque virtutum*. Id etiam constat ex potestate ferendi leges, quæ vel divina est, vel à Deo manat aliquo modo, juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt*: Atqui Deus, qui summè bonus est & rectus per essentiam, non potest suis legibus nisi justa & honesta statuere: Ergo nec alij, qui potestatem minorem & ab illo derivatam habent, datamque non in destructionem, sed in ædificationem, ut ait Apostolus 2. ad Corinth. 13. Unde Augustinus lib. 1. de libero arbit. cap. 5. *Mihi lex esse non videtur quæ justa non fuerit*.

Ad majorem hujus conditionis intelligentiã, 7 observandum est, dupliciter intelligi posse, legem aliquam esse justam & honestam; nimirum vel quia id, quod præcipit aut statuit, est honestum antecedenter ad legem, vel saltem consequenter; quia licèt sit de se indifferens, per legem refertur ad bonum finem, & in aliqua materia virtutis constituitur. Hoc secundum ad legem sufficit; possunt enim per leges aliqua statui, quæ erant antecedenter indifferentia, ut ferre certum genus armorum, aut vestium, abstinere à certo genere ciborum, & similia. Illudque est discrimen inter legem naturalem & positivam, sive humanam, quòd lex naturalis nihil præcipit aut prohiber, nisi antecedenter honestum, aut turpe; leges verò positivæ multa præcipiunt aut prohibent antecedenter indifferentia, & non bona, nisi quia præcepta in ordine ad bonum finem, aut non mala, nisi quia prohibita.

Advertendum est etiam, aliquod reperiri dis- 8 crimen inter has duas legis humanæ qualitates, seu inter has duas particulas, *honesta*, & *justa*; lex enim eatenus honesta dicitur, quatenus præcipit quod honestum est, & non malum; justa verò, quia debet æqualiter & sine exceptione omnes subditos comprehendere. Vel, ut ait D. Thomas hic art. 3. ly *honesta*, refertur ad hoc quòd religioni congruat; ly verò *justa*, ad hoc quòd sit rationi conformis. Unde primâ qualitate carebat quâ 2. Machab. 6. Eleazarum, & cap. 7. septem fratres, unà cum matre apprehensi, compelle-

Digitized by Google

pellebantur carnes porcinas manducare contra fas & religionem Judæorum. Altetà verò carebant leges eorum, de quibus dicitur Isaiæ 10. *Væ qui condunt leges iniquas, & scribentes injustitiam scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes.*

9 Secundò dicitur, Quòd lex debet esse possibilis, quod non solùm intelligitur de possibilitate physica, sed etiam de morali, nempe ut sit subditorum viribus contemperata, quas non destruere, sed juvare debet; unde regulariter loquendo non debet præcipere res multùm arduas & difficiles, ac valdè duras secundùm hominis inclinationē & alias circumstantias. Lex enim humana talis debet esse, quòd dirigat multitudinem, cui imponitur ad bonum commune: Sed lex humana, quæ præciperet aliquid valdè durum & difficile, non dirigeret hoc modo, quia potiùs tali lege multitudo perturbaretur; nec deserviret directioni & compositioni morum illius, sed potiùs esset illi laqueus, cùm vix à paucissimis observaretur ob difficultatem rei præceptæ, & humanam fragilitatem: Ergo non esset vera lex. Addo quòd potestas humana ferendi leges, non est suprema, sed fragilitati humanæ accommodata, & ad regendum politicè subditos ut cives, non ut mancipia.

Dixi, *regulariter loquendo*, quia scilicet quando urget necessitas boni communis, pro ejus conservatione tenemur difficillimas leges servare, cujusmodi est lex de exponenda propria vita pro pace & concordia totius regni; nam sicut lex naturalis dictat, exponendum esse membrum pro conservatione totius suppositi, ita lex humana à naturali derivata, juste præcipere potest, pro conservatione totius corporis Reipublicæ exponere membra civium. Verùm etiam talis lex non debet censeri valdè difficilis, quia licèt absolutè loquendo difficilis sit, attentâ inclinatione hominis secundum se consideratâ, nihilominus hic & nunc cum istis circumstantijs difficilis censeri non debet, cùm sit conforme inclinationi naturali, bonum commune maximum, proprio anteponere, etiam maximo, quia sine conservatione boni communis proprium conservari nequit; unde semper stat, quòd lex humana debet esse de possibili moraliter.

Ex his colligitur, Quòd si Prælatus tot leges aut præcepta imponat subditis, ut sit valdè durum ea implere, subditos ab illorum observatione excusari. Quare Prælati à multitudine præcepto-rùm cavere debent, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 104. art. 1. ad 3. Unde in prologo constitutionum Ordinis nostri sic dicitur: *Porrò Prælati omnes à multitudine præceptorum, & ordinationum abstineant, ne laqueum animabus subditorum injiciant.* Et Soto lib. 1. de Justitia qu. 5. art. 3. hæc scribit: *Id maximè legiferi deberent considerare, ne multitudine subditos obruerent, sed illis tantùm essent contenti, quæ sunt penitus necessaria, nam ipsa multitudo sit statim impossibilis. Unde illico efficiuntur veluti aranearum tela, quibus muscæ arcentur, non leones. Legum (inquam) immodica turba hoc solùm præstat, ut boni & mites, qui legibus non indigent, circumsepti vivant: pervicaces autem & indomiti leges plures habeant, quas perfundent ad suas explendas libidines.* Hanc legum multitudinem reprehenderunt etiam Seneca Epist 94. Innocentius III. cap. *ubi periculum*, in sexto, & D. Augustinus Epist. 119. c. 19. circa finem, maximè in regimine Ecclesiastico.

10 Tertiò additur, *secundum consuetudinem patriæ*: *Non enim* (inquit S. Thomas) *potest homo solus in societate vivere, alterum mortem non gerens.* Propter quod ubi est mos ne virgines à domo exeant, quo usque marito copulentur, aut viduæ toto mense vel anno luctûs, aut puerperæ diebus purificationis, à præcepto audiendi sacrum excusantur.

Quartò subditur, *loco & tempori conveniens*, quia 11 debitas circumstantias habere debet. Unde videmus (inquit Augustinus) *aliud jam dudum licuisse, & post horam non licere; quiddam in illo angulo permitti, aut juberi, quod in isto jure vetetur & vindicetur.* 3. Conf. c. 7.

Quintò, Lex debet esse *necessaria*, ad remotionem scilicet malorum; si enim in Republica rectè omnia constent, supervacanea videtur lex. 12

Sextò, Debet esse *utilis*, nam si nullam afferat communi bono utilitatem, erit frustranea & inanis, subindeque inefficax ad obligandum, cùm omnis lex essentialiter ordinetur ad bonum commune conservandum & promovendum. Verùm judicium hocde utilitate legis non est penes subditos, sed penes superiorem; unde semper lex est servanda, quàndiu evidenter non constat de ipsius inutilitate. 13

Septimò, Debet esse *manifesta*, id est, claris, perspicuisque concepta verbis, ut ab omnibus intelligi possit; nisi enim talis sit, nihil aliud quàm captionem & laqueū continebit. Unde Justinianus C. de legibus: *Leges* (inquit) *sacratissimæ ab omnibus intelligi debent, ut universi præscripto earum manifestius intellecto, prohibita declinent, & faciant præscripta.* 14

Demum dicitur, Legem nulli privato commodo, sed pro communi utilitate civium esse conscriptam, quia ad bonum commune lex ordinari debet, ut disp. 1. art. 3. ostensum est; soletque ut tenacius & firmius memoriæ subditorum infigatur, scriptis mandari, licèt hoc non sit de essentia legis, sed aliquid ipsi merè accidentale, ut docet Aristoteles 10. Ethic. cap. ultimo dicens: *Scripta ne sint, an non scriptæ leges, interesse nihil videtur.* De quo fusiùs disp. 1. art. 4. §. 3.

ARTICULUS II.

Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget?

VAzquez hìc disp. 156. cap. 2. & Lorca disp. 15 18. existimant, omnes leges tam Pontificias, quàm civiles esse sufficienter promulgatas, si in sola curia Regis aut Pontificis publicentur. Medina verò suprà qu. 90. art. 4. & Molina Tract. 2. de justitia & jure disp. 295. censent non sufficere promulgationem in curia Regis aut Pontificis, sed esse necessariam aliam magis specialem, in insignioribus locis Regni, si lex civilis; & in singulis diœcesibus, si leges fuerint Pontificiæ. Alii verò asserunt, leges Pontificias sufficienter promulgari in sola curia Romana; civiles verò non esse sufficienter promulgatas, nisi in singulis provinciis, & præcipuis Regni civitatibus publicentur. Ita Sylvester verbo *Lex*, qu. 6. Joannes Andreas & Panormitanus in cap. 2. *Noverint*, de sent. excomm. Quos sequuntur Valentia, Suarez, Azorius, & alij. Pro resolutione

Notandum est, Diversum judicium ferendum 16 esse de promulgatione requisita & sufficienti ex natu-

natura rei, & de requisita ac sufficienti jure positivo. Nam ad promulgationem requisitam & sufficientem ex natura rei, sufficit & requiritur quòd lex taliter publicetur, quòd de facili possit venire in notitiam subditorum; in particulari autem nullus modus determinatus est à natura ad sufficientem promulgationem, sed quilibet determinatus qui in hoc intervenit, vel ex consuetudine, vel ex lege, vel ex legislatoris voluntate habetur. Ad promulgationem verò requisitam ex jure positivo, talis requiritur publicatio legis, qualis jure ipsò & legislatoris voluntate præscribitur, licèt attentâ rei natura, ea non requiratur, sed alia sufficiat. Hoc præmisso, facilè poterunt conciliari prædictæ sententiæ, & difficultas proposita resolvi. A B

17 Dico ergo primò, Stando in solo jure naturali, ut lex tam civilis, quàm Pontificia censeatur sufficienter promulgata, sufficit quòd publicetur in curia. Ratio est, quia ad promulgationem sufficientem ex natura rei, sufficit quòd lex taliter publicetur, quòd possit de facili venire in notitiam subditorum, ut suprà dicebamus: Sed promulgatione factâ in curia, lex in notitiam subditorum facilè devenire potest; nam cùm ad Principis sedem frequens sit recursus & concursus ex civitatibus omnibus quæ ejus imperio subsunt, facilè est quod in curia agitur, in omnium notitiam venire: Ergo ad promulgationem legis sufficientem ex natura rei sufficit, quòd promulgetur in curia. C

Dico secundò, Attento jure positivo civili, leges imperiales non obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur: imò non valent, neque obligant in provincia, nisi post duos menses à promulgatione ibi facta.

18 Probatur prima pars ex Authentica, *Ut facta novæ constitutiones*, quæ est constitutio 66. inter Novellas Justiniani, ubi decernitur, constitutiones novas non valere, usque dum per metropolitam palam factæ sint, id est, usque dum publicentur in civitatibus metropolitanis. Ubi licèt Imperator loquatur de legibus testamentorum, Glossa tamen ad omnes leges extendit, & hanc regulâ Juris peritorum affert: Quotiescunque verba rubricæ faciunt perfectum sensum, & non repugnant corpori legis, nigris litteris exarato, & sub rubris contento, rubrica habenda est pro textu: cùm igitur rubrica illius authenticæ loquatur universaliter de omnibus legibus, constitutio illa Justiniani, tametsi loquatur solùm de legibus testamentorum, ad omnes tamen leges extendenda est, subindeque nullæ leges imperiales obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur. D

19 Ex quo probata manet secunda pars, nam Authentica illa decernit, quòd leges non obligent in provincia, nisi post duos menses à promulgatione earum, ut patet ex rubrica, quæ est: *Ut facta nova constitutiones, post continuationem earum post duos menses valeant.* Idem constat ex bulla quadam Pij IV. super declaratione temporis observationis Concilij Tridentini, ubi sic ait: *Iure communi sancitum est, ut Constitutiones novæ non nisi post certum tempus vim obligandi obtineant.* His enim verbis alludit haud dubiè ad prædictam Authenticam, cùm nullibi nisi in ea reperiatur aliquid sancitum circa tempus, quo novæ constitutiones vim obligandi habeant. E

Quod diximus de legibus imperialibus, dicendum est etiam de legibus latis à Principibus vel Regibus subjectis Imperatori; quia jus ferendi leges, quod habent ab Imperatore, fuit illis concessum, secundùm jus commune imperij, & juxta modum ac limitationem quam servant ipsi Imperatores.

Dico tertiò, Stando in jure positivo communi, & nisi sit constitutio vel consuetudo contraria, leges Principum qui imperio non subduntur, ut leges Regis Galliæ, & Regis Hispaniæ, non requirunt promulgationem in singulis provincijs, nec duos menses post promulgationem; sed sufficit promulgatio quæ fit in curia Principis, id est, in urbe in qua residet, ex qua ad alia loca divulgetur. 20

Patet hæc conclusio, Nam jure communi nihil aliud sancitum est quod arctius possit obligare, quàm prædicta Justiniani Authentica: Sed illa, cùm sit imperatoria, non habet vim obligandi in terris imperio non subditis: Ergo &c.

Dixi, Si non est constitutio, vel consuetudo contraria, quia ferè ubique consuetudo est, aut lex regni, ut Reges qui plures habent provincias, curent suas leges in singulis provincijs promulgari, neque aliter eas obligent. Et in Gallia regiæ leges non obligant, nisi à Parlamentis recipiantur. Unde aliquæ leges servantur v. g. Parisijs, quæ non obligent Burdegalæ, vel Tolosæ.

Dico quartò, Stando etiam in jure positivo, ad sufficientem promulgationem legum Pontificiarum, non requiritur alia promulgatio, quàm quæ Romæ fit, nec spatium duorum mensium, ut leges illæ habeant vim obligandi.

Probatur ex praxi & consuetudine curiæ Romanæ, quæ est optima legum interpres; nam qui Romæ non servant leges Pontificias, statim post promulgationem, nondum elapsis duobus mensibus, puniuntur teste Navarro, Consil. 1. de constitutionibus, quæst. 4. num. 18. & leges Pontificiæ solent tantùm Romæ promulgari, secundùm quas judicant Rotæ auditores, Cardinales, & alij Judices Pontificij, de causis aliarum provinciarum, licèt in illis promulgatio facta non fuerit, sed simplex tantùm divulgatio; nisi ex concessione, vel consuetudine, gaudeant eo privilegio, & leges Pontificiæ ibi non obligent, nisi ibidem promulgentur, aut etiam recipiantur, ut fit in regno Galliæ. 21

Confirmatur ex illo receptissimo axiomate, *Papa habet pedes plumbeos, & non plumeos*, quod ideò verum esse asserunt Joannes Monachus, cap. *In generali*, de regulis juris in sexto, & Navarrus in dicta qu. 4. num. 20. quia Papa neque solet, neque tenetur discurrere per singulas provincias, deferendo per illas promulgationem suarum legum, eò quòd sit totius orbis unicus Pastor ac Vicarius Christi in rebus spiritualibus ad animæ salutem conducentibus; de cujus proinde decretis agnoscendis majorem curam debent habere fideles, quàm de legibus temporalibus, à principibus sæcularibus editis. 22

Dices, Authentica suprà citata vim habet quantùm ad Pontificias leges: Ergo nisi illæ in singulis Diœcesibus aut provincijs publicentur, non censentur sufficienter promulgatæ. Consequentia patet, Antecedens probatur ex cap. 1. de novi operis renuntiatione, ubi sic dicitur: *Sicut leges non dedignantur sacros Canones imitari, ita sacrorum Canonum institutæ, constitutionibus Principum adjuvantur.* Et cap. *In adjutorium*, distinct. 102 Glossa sic habet: *Quando desunt Canones, tunc leges* 23

Digitized by Google

citari possunt. Quibus locis decernitur in causis Ecclesiasticis servandum esse jus civile, quando non est contrarium juri Canonico: Atqui jus civile, quoad necessitatem promulgationis, non contrariatur juri Canonico, nullibi enim in jure Canonico prædicta Authentica Justiniani excluditur: Ergo illa vim habet non solùm quoad leges imperiales, sed etiam quoad Pontificias.

24 Respondeo negando Antecedens, & ad probationem illius in primis dico, capitibus citatis solùm decerni, ut in judicijs causarum leges civiles serventur, ubi desunt Canonicæ, nullam verò ibi de legum promulgatione fieri mentionem.

Secundò respondeo, Prædictam Justiniani Authenticam, quantùm ad hoc, non esse receptam, cùm ex praxi Ecclesiæ Romanæ oppositum habeatur, ut ex suprà dictis constat.

25 Ad pleniorem dictorum intelligentiam, & aliquorum quæ in contrarium fieri solent argumentorum solutionem, notandum est primò, posse leges esse sufficienter promulgatas, & consequenter actualiter obligare omnes, & tamen multos excusari ab earum observatione, eò quòd invincibiliter ignorent promulgationem earum; quia videlicet non stat per illos quominus leges & earum promulgationem cognoscant; ignorantia autem invincibilis excusat à peccato, ut in dissertatione de probabilitate fusè ostendimus. Possunt tamen leges circa ignorantes habere aliquos effectus irritandi, vel statuendi aliquid per modum decreti, ut lex de spuriorum & bigamorum irregularitate, de gradibus consanguinitatis, & alijs impedimentis matrimonij.

26 Observandum est secundò, cùm ad valorem legis humanæ, vel decreti, necessarium sit, ut non sit in perniciem animarum, neque in detrimentum majoris boni simpliciter & communiter concessi, oportere ut decreta & statuta illa proponantur cum majori promulgatione, quæ si haberent effectum circa ignorantes, essent in animarum perniciem, aut contra bonum commune, aut contra reverentiam rerum divinarum. Tales sunt leges, quibus irritantur contractus, revocantur concessiones & privilegia, reservantur casus, & similes. Nam si leges illæ, etiam per modum decreti, haberent effectum, antequam venirent in notitiam hominum, gravissima incommoda, vel temporalia, vel spiritualia sequerentur: nam contractus in damnum multorum essent irriti, matrimonia invalida consummarentur, absolutiones multæ essent nullæ, aut indirectæ tantùm circa ejusmodi casus reservatos, cum obligatione illos iterum subjiciendi Sacramento pœnitentiæ. Unde hujusmodi leges, etiam per modum decreti, non possunt esse validæ, nisi per debitam insinuationem. Ideòque Tridentinum sess. 24. in decreto de reformatione matrimonij cap. 1. constituit ut decretum de matrimonijs clandestinis, post triginta dies tantùm à prima publicatione in unaquaque parochia robur haberet. Multæ etiam Constitutiones Apostolicæ, ob eandem causam, limitantur ad eos qui scienter contra illas egerint.

27 Idem dicendum de revocatione cujuscunque privilegij, eam scilicet non valere, donec innotescat privilegiato illo utenti; unde eo uti potest quousque ei hujusmodi revocatio intimetur. Cujus ratio est, quia juxta communem regulam, *odia restringi favores convenit ampliari*, unde Principes nimis rigidos judicare non decet: At nimis rigidum esset, spoliare privilegiatum suo privilegio, ante notitiam revocationis illius, sufficitque pro rigore privare eum post notitiam revocationis, ut patet: Ergo existimandum est, Principem nolle privare privilegiatum suo privilegio, donec illi sui privilegij revocatio innotescat.

Confirmatur: Dum privilegium non innotescit privilegiato, illi non prodest, ut Panormitanus, Felinus, & alij Canonistæ passim docent: Ergo similiter revocatio privilegij illi non obest, donec venerit in ejus notitiã, alias magis extenderetur rigor juris, quàm ejus favor, contra prædictam regulam.

ARTICULUS III.

An ut lex humana obliget, requiratur consensus, sive acceptatio populi?

QUæstio est de lege justa, & legitimè promulgata, & lata à legislatore, qui vel à Deo, vel aliunde, habet absolutam potestatem condendi leges; si enim legislator accepit potestatem condendi leges, cum dependentia à populi acceptatione; putà si populus ita eam alicui contulit, ut liberam sibi facultatem reservaverit acceptandi vel reprobandi leges ab ipso propositas, certum & indubitatum est, requiri populi consensum & acceptationem, ut tales leges vim habeant obligandi. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis propositæ, sit 28

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

DIco breviter, Ad hoc ut lex humana obliget, non requiri consensum sive acceptationem populi, sed eam, si justa sit, & legitimè promulgata, obligare subditos, etiam dissentientes & repugnantes. Hanc tenent communiter Doctores, licèt Major, Navarrus, Armilla, & Covarruvias, quos ex Recentioribus sequuntur Valentia, Azorius, & Becanus, illi dissentiant.

Probatur primò quoad leges civiles ex Authentica, *Ut novæ Constitutiones*, ubi post publicationem legis, & lapsum temporis designati, præcisè exigitur observantia legis, neque ulla de acceptatione fit mentio. Par autem & major est ratio, ut leges Pontificiæ & Ecclesiasticæ obligent post sufficientem denuntiationem, non expectatâ Ecclesiæ seu fidelium acceptatione. Cùm enim Summus Pontifex suam potestatem immediatè recipiat à Christo, & Christus illam dederit Petro, ejusque successoribus, independenter ab Ecclesia, siquidè illi non Ecclesiæ dixit: *Tibi dabo claves. Pasce oves meas. Quodcunque ligaveris*, &c. non potest inusu illius pendere ab Ecclesiæ consensu, cùm neque in collatione illius talis conditio exprimatur, neque ad rectam gubernationem expediens fuerit cum ea conditione conferri; sæpè enim frustraretur, dissentiente populo, redderetur inefficax remedium capitis, dissentientibus membris, minueretur subordinatio membrorum erga caput, daretur occasio relaxandæ disciplinæ, & demum tolleretur regimen monarchicum, quod Christus induxit in Ecclesiam. Unde certum omnino videtur, posse Summum Pontificem obligare Ecclesiam suis legibus independenter à consensu & acceptatione illius. Imò Suarez lib. 4. de legibus cap. 16. ait id tutâ fide negari non posse.

Probatur secundò: Præceptum particulare alicujus particularis obligat subditum in conscientia-

tia, non expectato consensu subditi, & ejus acceptatione: Ergo etiam lex obligat totam communitatem, non expectato consensu sive acceptatione populi. Antecedens est certum, & conceditur ab omnibus. Consequentia verò probatur, quia lex non habet minorem vim obligandi totam communitatem, quàm præceptum particulare particulares personas; nam sicut præceptum est mandatum particulare illius qui superior est, particulares personæ; ita lex est præceptum commune illius qui superior est, toti communitati.

31 Confirmatur: Obligatio legis oritur ex subjectione quâ subditi prælatis subsunt, & obedientia quam illis præstare tenentur: Sed obedientiæ vis non oritur à subditi acceptatione, sed ab excellentia authoritatis, quam superiores habent in subditos; nam sicut in naturalibus oportuit ut per quandam necessitatem moverentur inferiora à suis superioribus ad suas actiones naturales, putà corpora sublunaria à cœlestibus, per excellentiã naturalis virtutis divinitùs illis communicatæ; ita in rebus humanis oportet quòd inferiores per voluntatem moveantur à suis superioribus, secundùm quandam necessitatem moralem, in qua consistit obligatio legis, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 104. art. 5. his verbis: *Obediens movetur ad imperium præcipientis, quâdam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris, necessitate naturæ*: Ergo obligatio legis non pendet à consensu seu acceptatione populi.

32 Confirmatur ampliùs: Valdè inefficax & penè inutilis esset potestas Legislatoris, si non posset cogere subditos ad acceptandam, & observandam legem justam & utilem. Imò nisi lex cogeret subditos, & obligationem induceret, absque dependentia ab eorum approbatione & acceptatione, subditique possent dissentire, esset bellum utrinque justum; nam & Prælatus justè exigeret obedientiam & observationem legis, & subditus justè resisteret, cùm acceptatio legis ejus arbitrio commissa esset: Sed hæc videntur absurda & inconvenientia: Ergo, &c.

33 Advertendum est tamen, Quòd si populus aut major & sanior pars illius, non acceptet legem promulgatam, Princeps prudenter aget, regulariter loquendo, si legem abroget, vel saltem suspendat, ad evitandos tumultus & rebelliones, aliaq; graviora incõvenientia, nam ut Prov. 3. dicitur: *Qui nimis emungit, elicit sanguinem.* Dixi *regulariter loquendo*, nam si ex abrogatione aut suspensione legis, graviora sequantur inconvenientia, prudentius aget, si non abroget, vel suspendat eam: v. g. si ex abrogatione vel suspensione legis, maximè enervaretur authoritas Principis apud subditos, ita ut congruè illos gubernare non posset; vel si res præcepta esset majoris momenti, quàm carentia prædictorum inconvenientium, prudenter aget Princeps non abrogans, aut non suspendens talem legem.

34 Notandum est etiam, quòd quando Princeps, videns aut sciens subditos legem suam non servare, non punit aut reprehendit eos, cùm possit, tacitè legis obligationem auferre videtur. Ad quod nonnulli dicunt sufficere duos aut tres actus factos contra legẽ, sciente Principe, & non puniente, cùm possit. Sunt etiam qui asserunt, non esse necessariũ hos actus fieri in præsentia Principis, aut eo sciente, sed satis esse fieri scientibus ejus ministris, in curijs supremis, aut Episcopis, si lex fuerit Pontificia.

35 Tertiò observandum est, Quòd quando major pars populi non acceptat nec observat legem, minor pars quæ remanet, potest licitè majori se conformare, non acceptando, nec observando eam; ita ut quàmvis primi, qui non acceptaverunt legẽ justam, peccaverint non acceptando & non servando illam, & similiter illi qui eos primò secuti sunt; postquàm tamen res pervenit ad eum statum, quòd major pars populi non acceptet nec observet legem, tunc minor pars excusatur non acceptans nec observans; quia tunc Princeps censetur, moraliter loquendo, non velle obligare minorem partem populi, cùm illa minor pars habeat sufficientem causam excusationis, videns majorem partem non acceptare legem, ac proinde tunc Princeps, vel virtualiter abrogat legem pro illa minori parte, vel saltem virtualiter dispensat cum illa.

§. II.

Solvuntur objectiones.

36 OBjicies primò: Cap. *In istis*, distinct. 4. refertur quædam sententia Augustini l. 1. de vera religione c. 3. sic dicentis: *Leges statuuntur, cùm promulgantur; firmantur, cùm moribus utentium approbantur*: Ergo quantumcumque leges instituantur ac promulgentur, nondum habent firmitatem & robur obligandi, donec à populo acceptentur. Unde in lege, *De quibus*, nondum ff. de legibus sic dicitur: *Ipsæ leges non aliâ de causâ nos tenent, quàm judicio populi receptæ sunt.* Et Aristoteles lib. 2. politic. cap. 6. in fine dicit, Legem nullam vim habere ut sibi pareatur, nisi ex more, id est ex consuetudine & acceptatione populi.

37 Ad testimonium Augustini respondeo primò, illa verba non inveniri in Augustino, sed fuisse à Gratiano addita.

Respondeo secundò, quòd authoritas illa magis nobis favet quàm noceat; nam si leges instituuntur quando promulgantur, sicut promulgantur independenter ab acceptatione populi, sic instituuntur & obligant in actu secundo, independenter à tali acceptatione, cùm hujusmodi obligatio in actu secundo, per modum proprietatis à lege promulgata oriatur. Cùm autem dicitur in eadem authoritate, quòd leges moribus utentiũ firmantur, non significatur, quòd ab illis habeant vim obligandi, vel dependenter ab eis, sed sensus est, quòd cùm priùs habuerint eam independenter ab illis, roboratur hæc vis moribus utentium, & confirmatur per usum, quatenus per eum removentur à periculo abrogationis alioquin futuræ, Principe cedente nimiæ resistentiæ, vel contrariâ consuetudine præscribente. Unde ibidem subditur: *Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullæ leges hodie abrogatæ sunt, ita moribus utentium ipsæ leges confirmantur.*

38 Ad secundum desumptum ex lege *De quibus*, respondeo id solùm esse verum de legibus non datis à Legislatore supremo & independente, sed dependente à consensu populi, legum approbationem sibi reservantis.

39 Ad locum verò Aristotelis dico, solùm velle illis verbis legẽ non habere vim obligandi, si per contrariam consuetudinẽ fuerit abrogata. Vel, ut alij interpretantur, Aristotelẽ ibi loqui non de vi obligativa legis, quã supponitur habere ex legislatoris voluntate, sed de assuefactione & facilitate

Digitized by Google

eam ſervandi, quæ comparatur multorum actuum frequentatione, quæ longum tempus requirit. Eſt enim ibi Philoſophi ſcopus, oſtendere non eſſe facilè leges mutandas, ne per hujuſmodi frequentem mutationem ſubditi aſſueſcant ſuperiori non parere, cui facilè parere aſſuevimus ex more, qui ex frequentatis actibus acquiritur.

40 Objicies ſecundò: Lex, cui tota communitas repugnat, non expedit bono communi, imò vergit in damnum illius, & propter populi rebellionem & tumultum, magnum ex illa incommodum oritur: Ergo cùm lex non obliget, niſi conducat ad bonum commune, imò veram rationem legis non habeat, ſi ad bonum commune non ordinetur, ut diſp. 1. a. 2. oſtenſum eſt, lex, cui tota communitas repugnat, non obligat ob defectum conſenſûs & acceptationis populi.

41 Reſpondeo, dato Antecedente, negando Conſequentiam. Eſto enim lex, cui tota communitas repugnat, & reddita eſt inutilis & periculoſa propter difficultatem eam ſervandi, non obliget; nego tamen eam non obligare ex defectu conſenſûs & acceptationis populi; nam adhuc ſtante difficultate & populi repugnantiâ, poſſet ſuperior legis obſervantiam urgere, quàmvis non deberet, quando major pars communitatis repugnat. Ratio ergo cur lex in eo caſu non obliget, ſumitur ex eo, quòd tunc Princeps virtualiter derogat ipſi legi; unde potiùs voluntas Principis reddit tunc legem invalidam, quàm non acceptatio populi, quæ tantùm occaſionaliter dicitur illam abrogare.

42 Objicies tertiò: Conſuetudo poteſt abrogare legem, ut communiter Juriſperiti docent: Ergo per non acceptationem poteſt lex non obligare. Conſequentia patet, quia non acceptatio populi æquivalet conſuetudini, cùm conſuetudo abrogativa legis nihil aliud ſit quàm quædam non acceptatio legis jam obligantis, & nondum firmatæ.

43 Reſpondeo, Conſuetudinem non habere vim abrogandi legem, niſi ſit legitimè præſcripta: non præſcribitur autem legitimè, quando reſiſtit & refragatur præſcriptioni ille, cujus intereſt. Atque ita populus non præſcripſit, neque acquiſivit ſibi jus non parendi legibus, niſi acceptentur; cùm legislatores huic uſui ſæpiſſimè reſiſtant, ſubditoſque adigant ad legum acceptationem.

44 Objicies quartò: Legislator civilis accipit poteſtatem legislativam à Republica: Ergo dependenter à conſenſu illius leges fert, ſubindeque leges civiles ſub hac tacita conditione feruntur, ut vim habeant, ſi fuerint acceptatæ & uſu receptæ. Quod confirmari poteſt exemplo Romanorum, apud quos, referente Alexandro ab Alexandro lib. 6. dierum genial. cap. 16. non anteà leges obligabant, quàm fuiſſent à populo acceptatæ.

45 Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam; nam ſemel à populo in Principem translatâ poteſtate legislativâ, penes ipſum tantùm eſt leges condere, ijſque populum obligare, independenter ab ipſius conſenſu & acceptatione. Nec ullum fundamentum eſt aſſerendi populum ſub hac conditione, ut leges vim habeant, ſi fuerint acceptatæ & uſu receptæ, ſuam poteſtatem legislativam in Principem tranſtuliſſe; præſertim cùm talis conditio valdè debilitet obedientiam & ſubordinationem ſubditorum erga ſuperiorem, quæ ad rectam gubernationem maximè neceſſaria eſt, ut paſſim docet Ariſtoteles in libris Politicorum. Unde licèt populus Romanus A initio ſub hac conditione ſuam poteſtatem in legislatores tranſtuliſſet, ideóque tunc temporis eorum leges anteà non obligarent, quàm à populo acceptatæ fuiſſent, poſteà tamen idem populus totam ſuam poteſtatem tranſtulit in legislatores & capita Reipublicæ, eâque ſine ulla limitatione uſi ſunt.

D. Thomas hîc art. 4. explicat diviſionem legum humanarum ab Iſidoro traditam, & diſcrimen, quod inter jus gentium & jus naturale reperitur. Verùm quia de primo ſufficienter egimus ſuprà diſp. 1. art. 5. & de ſecundo dicemus in Tractatu de quatuor virtutibus Cardinalibus, cùm de jure, quod eſt objectum juſtitiæ, diſferemus, ab utraque quæſtione in præſenti abſtinemus, ne eadem ſæpius repetamus. Unde ſit

DISPVTATIO V.

De Poteſtate legis humanæ.

Ad quæſtionem 96. D. Thomæ.

C Onſideratâ exiſtentiâ & quidditate legis humanæ, variiſque ejus qualitatibus & conditionibus, ſupereſt ut de ejus poteſtate diſſeramus, & ad quæ, & quos, illa obligare poſſit, breviter declaremus. D

ARTICULUS I.

Vtrùm lex humana poſſit obligare ad actus internos?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

C PRo intelligentia & reſolutione hujus difficultatis, notandum eſt, illam procedere non ſolùm de actibus internis ſecundùm ſe, id eſt, quatenus nullo modo connectuntur cum externis, qui ſunt purè interni; ſed etiam de ijs, ut cum externis connexionem habent. Dupliciter autem poteſt connecti actus internus cum exteriori, primò ut cauſa & forma illius, quâ ratione volitio efficax furandi connectitur cum furto exteriori, & hæc connexio eſt per ſe. Secundo modo etiam connectitur per ſe, ſaltem ut conditio neceſſariò requiſita ad ſubſtantiam actûs exterioris in genere moris conſideratam. Hoc modo attentio connectitur cum oratione vocali, & dolor internus cum confeſſione Sacramentali, & intentio baptizandi cum actione externa baptizantis; non enim eſt vera oratio exterior in genere moris conſiderata, niſi procedat ex aliqua attentione; nec vera confeſſio Sacramentalis, quæ non procedit ex dolore interno; nec vera actio baptizandi, quæ ex intentione miniſtri non ſequitur. Eſt autem manifeſta differentia inter actus primi & ſecundi generis: nam actus primi generis ſufficienter manifeſtantur per exteriores; quis enim non videat volitionem furandi manifeſtari per furtum exterius? Actus verò ſecundi generis non ſufficienter manifeſtantur per actus exteriores; recitatio enim E 1

enim exterior officii, non ſufficienter manifeſtat A attentionem & devotionem, cùm poſſit eſſe ſine illa. Tertiò actus interior poteſt connecti cum exteriori nō per ſe ſed per accidens, etiam quantùm ad eſſe morale actionis, ſicut motivum pœnitentiæ per accidens conjunctum eſt externo jejunio, & motivum vanæ gloriæ largitioni eleemoſynæ. Propoſita ergo difficultas procedit univerſaliter, utrum videlicet lex humana, tam civilis, quàm Eccleſiaſtica, poſſit obligare ad actus internos, tam ſecundùm ſe, & ut ſunt purè interni, quàm ut connectuntur cum exterioribus, tribus modis jam explicatis?

2 Triplex autem in ejus reſolutione reperitur Authorum ſententia. Prima affirmat, legem humanam poſſe obligare ad actus interiores, non B ſolùm ut connectuntur cum exterioribus aliquo ex modis prædictis, ſed etiam ſecundùm ſe, & ut ſunt purè interiores. Ita Adrianus quod lib. 8. art. 1. lit. H. Albertus Pigius lib. 6. Eccleſiaſticæ Hierarchiæ cap. 26. & Summa Roſella verbo *hæreſis*. quàm ut probabilem defendit Joannes Medina Codice de oratione quæſt. 15.

Secunda exiſtimat legem humanam non poſſe præcipere aut prohibere actus purè internos, imò neque illos qui exterioribus connectuntur, niſi ſint tales, ut per exteriores ſufficienter exprimantur, ſicut cauſa per proprium effectum. Ita Vazquez 1. 2. diſp. 160. cap. 7. & ſequentibus, Salas diſp. 9. de legibus ſect. 1. Amicus in Tract. de legi- C bus diſp. 5. ſect. 5. Martinonus diſp. 29. ſect. 1. & alii.

Tertia, inter utramque veluti media, docet legem humanam non poſſe quidem præcipere actus internos cum exterioribus nullam connexionem habentes, bene tamen actus internos, ut conjunguntur cum exterioribus, non ſolùm eos ſufficienter manifeſtantibus, ſed etiam ſi non ſufficienter manifeſtent eos, dummodo tamen per ſe requirantur ad integritatem exteriorem in genere moris, ſaltem ut conditiones omnino neceſſarias. Hanc tenent communiter Thomiſtæ, præſertim Cajetanus, in ſumma, verbo *Excommunicatio*, & verbo *Hora canonica*, & Soto lib. ultimo de juſtitia D quæſt. 5. art. 5. quos ſequuntur Suarez, Valentia, Azorius, Salas, Sylvius, & alii plures.

§. II.

Vera ſententia ſequentibus concluſionibus ſtatuitur.

3 DIco primò, lex humana non poteſt obligare ad actus purè internos, qui nullo modo per exteriores manifeſtantur, nec cum illis aliquam connexionem habent. Ita D. Thomas infrà quæſt. 100. art. 9. ubi noſtram concluſionem hac ratione demonſtrat: Id tantùm cadere poteſt ſub præceptum aut prohibitionem legis humanæ, ad quod faciendum vel omittendum lex humana cogere E poteſt: Sed lex humana non poteſt cogere ad actus purè internos, qui per exteriores non manifeſtantur: Ergo nec illos præcipere aut prohibere. Major conſtat, nam poteſtas legislativa ad præcipiendum vel prohibendum, eſt etiam ad cogendum, ut docet Ariſtoteles 10. Ethic. cap. 5. ubi ait poteſtatem legislativam debere neceſſariò habere adjunctam poteſtatem coactivam, quia alioquin eſſet inutilis & inefficax. Minor verò ſic oſtenditur: Coactio legis eſt per metum pœnæ, ut dicitur 1. Ethic. cap. ultimo: Sed pœna non infligitur niſi pro illis de quibus legislator habet judicare, quia ex judicio lex punit: cùm igitur non poſſit legislator humanus judicare de actibus purè internis, quia homines vident ea quæ patent, ut dicitur 1. Regum 16. non poteſt cogere ad illos. Unde juris axioma eſt cap. *Chriſtiana Religio* 32. quæſt. 5. *Non habere latentia peccata vindictam.*

Dices, ex hoc diſcurſu D. Thomæ ſequi, legem 4 humanam non poſſe prohibere aut præcipere actus externos occultos, ob defectum teſtium; cùm tales actus non poſſint puniri per legem purè humanam.

Sed negatur ſequela, quia actus exteriores occulti, ob defectum teſtium, ſunt manifeſti ſecundùm ſe, & tantùm per accidens occulti; unde cùm lex non reſpiciat ad id quod eſt per accidens, ab illa per ſe præcipi & prohiberi poſſunt. Similiter tales actus ſunt per ſe punibiles per legem humanam, licèt per accidens ex defectu probationis puniri per homines non poſſint. Cujus ſignum eſt, quia quacumque ratione perveniat delictum ad ſufficientem hominum notitiam, puniri poterit, licèt in principio fuerit occultiſſimè commiſſum, quod non ita eſt de actu merè interno.

Aliam rationem inſinuat S. Thomas 2. 2. qu. 5 104. art. 5. quæ ſic poteſt proponi: Poteſtas legislativa per ſe primò tendit ad externum & commune Reipublicæ regimen: Sed actus purè interni non ſunt apta materia humani regiminis: Ergo poteſtas legislativa ad actus purè internos, ſeu qui in pura mente conſummantur, extendi nequit. Major patet, Minorem verò optimè declarat D. Thomas ex Seneca 3. de beneficiis, quia unus homo naturaliter non ſubditur alteri, ſecundùm animam, ſed ſecundùm corpus: *Errat enim* (inquit ille) *ſi quis putat ſervitutem in totum hominem deſcendere, pars enim melior excepta eſt. Corpora obnoxia ſunt & adſcripta dominis, mens ſui juris eſt.*

Dico ſecundò, lex humana poteſt præcipere 6 vel prohibere actus internos, qui per ſe ſunt cauſa actuum exteriorum, illos ſufficienter manifeſtantium. Patet hæc concluſio, qui enim prohibet furtum, prohibet voluntatem efficacem furandi, & qui præcipit actum externum recitandi officium, præcipit voluntatem efficacem recitandi, quia iſti actus per ſe connectuntur cum exterioribus, taliter quod ſine illis exteriores morales eſſe non poſſunt: unde cùm lex humana hujuſmodi actus exteriores ut ſunt morales præcipiat, aut prohibeat, etiam præcipit aut prohibet interiores à quibus imperantur, & qui per actus illos externos neceſſariò manifeſtantur.

Dico tertiò, lex humana poteſt præcipere aut 7 prohibere actus internos per ſe requiſitos ad integritatem exteriorum in genere moris, ſaltem ut conditiones neceſſarias, quamvis per exteriores non manifeſtentur.

Probatur breviter: Qui habet poteſtatem præcipiendi aliquid, habet etiam poteſtatem præcipiendi illud quod neceſſariam connexionem cum eo habet, ut illud ſubſiſtat; quâ ratione lex humana poteſt præcipere vel prohibere actus internos, qui per ſe ſunt cauſa actuum exteriorum, ut præcedenti concluſione dicebamus: Sed multi ſunt actus exteriores, quos lex humana præcipere poteſt, qui per ſe requirunt actus aliquos internos ad ſuam integritatem moralem, quamvis per exteriores non manifeſtentur: Ergo lex humana poteſt præcipere actus interiores per ſe requiſi-

Digitized by Google

tos ad integritatem exteriorum in genere moris, A quantumcumque per exteriores non sufficienter manifestentur. Major constat, Minor verò probatur in intentione baptizandi, & administrandi alia sacramenta, in dolore ad confessionem requisito, & in attentione recitandi horas canonicas, sine quibus actus exteriores non habent integritatem moralem necessariam, quamvis actus illi interni, per exteriores sufficienter non manifestentur.

8 Hanc conclusionem fusiùs declaravimus in dissertatione Theologica de probabilitate, art. 3. ubi contra Caramuelem ostendimus, præceptum Ecclesiasticum de horis canonicis recitandis, non solùm ad attentionem & devotionem exteriorem, sed etiam ad interiorem obligare. B Quod potest adhuc confirmari ex eo quod aliqui Pontifices cum aliquibus dispensarunt, ut etiamsi divinum officium cum mentis distractione recitaverint, modò id malitiosè non fecerint, præcepto Ecclesiæ satisfaciant, ut concessit Leo X. Minoritis, prout refertur in compendio Privilegiorum Societatis Jesu sub littera, *Horæ Canonicæ*, §. 5. Ex hoc, inquam, confirmari potest sententia, quæ docet Ecclesiam præcipere attentionem internam, & non solùm externam, in recitandis horis; dispensatio enim supponit legem, à cujus obligatione eximit: Ergo si Pontifices dispensarunt cum aliquibus, ut satisfacerent præcepto Ecclesiæ, de recitatione divini officii, quamvis illud C cum mentis distractione recitaverint, manifestum videtur, Ecclesiam præcipere attentionem & devotionem interiorem & non solùm exteriorem in horis canonicis recitandis.

9 Dico quartò, lex humana non potest præcipere aut prohibere illos actus internos, qui tantùm per accidens conjunguntur cum exterioribus.

Patet hæc conclusio: cùm enim lex humana, ut suprà dicebamus, per se primò tendat ad externum & commune Reipublicæ regimen, nihil potest præcipere, nisi vel sit sensibile in se, vel cum per se sensibili connexionem per se habeat: Sed actus interni, qui per accidens tantùm conjunguntur cum exterioribus, nec per se sensibiles D sunt, nec connexionem per se habent cum actu externo per se sensibili: Ergo non possunt cadere sub lege humana.

10 Confirmatur: Quando actus interior non est per se conjunctus cum actu externo, sed tantùm per accidens, actus interior se habet tantùm ut modus implendi præceptum: At modus præcepti non cadit sub præceptum, ut docet D. Thomas infrà quæst. 10. art. 9. Ergo lex humana non præcipit actum internum simul cum externo, quando internus necessariò conjunctus non est cum actu externo, sed tantùm per accidens. Sic quando lex humana præcipit jejunium observandum tempore quadragesimæ, non præcipit simul in- E ternum motivum vel pœnitentiæ vel temperantiæ, quia internum motivum tale, tantùm per accidens conjunctum est externo jejunio, cùm non referat, ex quo motivo præceptum jejunii impleatur, modò impleatur ex honesto motivo.

§. I.

Solvuntur objectiones.

11 OBjicies primò contra primam conclusionem: Potestas Ecclesiastica spiritualis est, & ordinata ad profectum interiorem animarum, tanquam ad finem: Sed ad hunc finem consequendum, valde necessarium est, ut extendatur ad actus etiam purè interiores præcipiendos, in quibus præcipuè consistit animarum salus: Ergo datur in Ecclesia hujusmodi potestas.

Confirmatur: Potestas Ecclesiastica absolutè data fuit à Christo, dum dixit Petro: *Quodcumque ligaveris super terram* &c. Ergo non est cur limitetur à nobis ad actus exteriores.

Ad objectionem respondeo quod finis potestatis Ecclesiasticæ remotus, est salus animarum, 12 proximus autem est bonum sensibile & externus, pertinens ad sensibilem hierarchiam. Utrumque autem non cadit sub legis præcepto, sed tantùm actus exteriores, qui ordinantur ad illud bonum exterius; ex consequenti verò cadunt etiam actus interiores, qui per se connexionem habent cum exterioribus; non verò actus interiores puri, neque qui accidentaliter solùm connectuntur cum exterioribus. Unde

Ad confirmationem respondetur quod potestas legislativa tributa à Christo, meritò limitatur ad actus tantùm exteriores, & interiores, qui per se connexionem habent cum istis; nam cùm sit in ordine ad gubernationem sensibilis hierarchiæ tantùm, debet esse per ordinem ad actus sensibiles exteriores, & ad interiores, sine quibus hujusmodi exteriores per se esse non possunt.

Objicies secundò: Ecclesia præcipit fidelibus 13 ut singulis annis confiteantur peccata sua, etiam purè interiora: Ergo potest actus purè interiores præcipere.

Confirmatur: Summus Pontifex potest dispensare in voto merè interno: Ergo & actum purè internum prohibere vel præcipere.

Ad objectionem respondeo quod Ecclesia non 14 posset præcipere fidelibus ut confiterentur peccata pura interiora, si id non fuisset præceptum à Christo, qui potestatem habet præcipiendi actus purè internos: Supposita verò institutione confessionis exterioris à Christo factâ, determinat tempus quo obligat præceptum Christi, præcipiendo ut fiat saltem singulis annis: hoc autem non est præcipere actum internum, sed externum, & internum, ut connexionem habet per se cum externo, suppositâ Christi institutione, quod optimè potest.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, Primò quia ad dispensandum potestas coactiva non requiritur, bene tamen ad præcipiendum aut prohibendum. Secundò, quia dispensatio internam animi quietem respicit, lex verò externam gubernationem. Tertiò quia obligatio voti oritur ex interno actu, nec signo externo indiget: at obligatio legis humanæ non obligat ex solo actu interno, nisi tamen promulgatio accedat.

Objicies tertiò: Ad Ecclesiam pertinet suis le- 15 gibus dirigere homines in vitam æternam: Sed ad hunc finem magis necessarium est ordinare actus internos quàm externos: Ergo Ecclesia actus merè internos præcipere vel prohibere potest. Unde in cap. *Noverit*, de sententia excommunicationis, excommunicantur omnes hæretici. Et in Clementia 1. de hæreticis cap. *Multorum*, circa finem, excommunicantur Inquisitores hæreticæ pravitatis, *si odii, gratiæ, vel amoris, lucri, vel commodi temporalis obtentu contra justitiam & conscientiam suam, omiserint contra quemquam procedere*

ubi

Digitized by Google

ubi fuerit super pravitate hæretica procedendum. Et in cap. *Dolentes*, de celebratione Missarum, præcipitur Clericis, *ut divinum officium, nocturnum pariter & diurnum, quantum eis Deus dederit, studiosè celebrent pariter & devotè*: hæreus autem peccatum mentis est, amor & odium actus interni, devotio etiam interior actus est.

16 Respondeo ad Ecclesiam pertinere suis legibus dirigere homines ad vitam æternam, non quomodocumque, sed cogendo & judicando; unde cùm ipsa non judicet de actibus purè internis, sed ii judicio Dei reserventur, non potest eos præcipere aut prohibere, si purè interiores sunt. Unde ad capita juris citata, dicendum est, quod hæresis prohibetur ab Ecclesia, & punitur excommunicationis pœnâ, non ut purè mentalis est, sed ut conjuncta est cum exteriori. Similiter odium & amor puniuntur, ut conjuncta sunt cum actibus exterioribus, & interna devotio præcipitur, ut conjuncta est orationi vocali.

17 Objicies quartò contra tertiam conclusionem: Lex humana præcipere aut prohibere non potest nisi illos actus de quibus potest judicium ferre: Sed non potest judicare de actibus internis, qui per exteriores sufficienter nō manifestantur, cùm nec Ecclesia neque Respublica sæcularis judicent de occultis; ut enim dicitur in cap. *Tuanos*, de simonia: *Nobis datum est de manifestis tantummodo judicare*: Ergo lex humana non potest præcipere aut prohibere actus illos internos, qui per exteriores sufficienter non manifestantur, quamvis illis per se connectantur.

18 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad hoc enim ut lex humana de actu interno judicium ferre possit, non requiritur quod actus internus sufficienter per externum exprimatur, sed sufficit & requiritur quod habeat connexionem per se cum externo, de quo potest judicium ferre, tunc enim, saltem indirectè, potest judicium & legem ferre supra actum internum. Si verò actus internus sit per se causa actus exterioris, & sufficienter per illum manifestetur, lex humana directè supra illum judicium & legem ferre potest.

19 Objicies quintò contra ultimam conclusionem: Ecclesia potest punire actum interiorem, qui tantùm per accidens connectitur cum exteriori: Ergo & illum præcipere vel prohibere. Consequentia patet, Antecedens probatur ex cap. *Commissa*, de electione & electi potestate in 6. ubi imponitur pœna privationis fructuum ei, qui parochiale beneficium recipit cum intentione non suscipiendi sacerdotium intra annum.

20 Respondeo, negando Antecedens, & ad ejus probationem dico, quod Ecclesia ibi non punit illum actum interiorem, sed exteriorem recipiendi beneficium, quem non vult punire, nisi adjuncto illo actu interno ut conditione; vult enim quod Clericus non faciat fructus suos, nisi receperit beneficium parochiale cum intentione suscipiendi sacerdotium intra annum; quod optimè facere potest; nam licèt non possit Ecclesia suâ lege actus internos per accidens cum externis conjunctos prohibere vel præcipere, potest tamen eos requirere ut conditionem externi contractus, quâ non impletâ, contrahens non acquirat jus in rem sub tali conditione acceptatam. Sicut si quis vellet alicui pauperi dare eleemosynam sub hac conditione ut cum devotione & attentione interiori oraret, actum internum non præciperet, sed tantùm illum requireret ut conditionem, quâ non positâ nollet in pauperem transferre dominium eleemosynæ exterioris.

Addunt aliqui, pœnam restitutionis fructuum præceptorum, non statui propter transgressionem legis Ecclesiasticæ, sed divinæ naturalis, quâ tenetur ut parochiale beneficium accipit, se idoneum ministrum talis beneficii reddere. Nec refert, quod aliâ viâ possit hic fructus percepti beneficii compensarè, & aliis obsequiis suos reddere; nam hoc ipso quod Ecclesia determinat certum genus officii, quod beneficiarius debeat in compensationem accepti beneficii præstare, non est ampliùs in ejus potestate illud mutare: sicut hoc ipso quod Ecclesia suâ lege determinat præceptum divinum de sabbato sanctificando, per auditionem sacri, non est amplius in potestate fidelium illud in aliud opus commutare. 21

ARTICULUS II.

Vtrum leges humanæ tam civiles quàm Ecclesiasticæ obligare possint in foro conscientiæ, ita quod eas transgrediens reus sit culpæ apud Deum?

VValdenses apud Guidonem lib. de hæresibus, Marsilius de Padua, Joannes Wiclef, & Joannes Hus ex Bellarmino 4. de Pontifice cap. 15. negant ullam legem humanam, sive Ecclesiastica sit, sive civilis, in conscientia obligare. Hos secutus est Calvinus 4. instit. cap. 15. & sequentibus, ubi tametsi concedat, Prælatos & Magistratus politicos, posse leges aliquas ad conservationem disciplinæ & pacis inter cives præscribere; negat tamen eas in conscientia obligare, cùm conscientia (inquit) soli Deo subdita sit, ideoque ab eo solo ligari seu lege coerceri possit. 22

Ab hac sententia seu potiùs errore non longè distare videtur Joannes Gerson, Cancellarius Parisiensis, Tract. de vita spirituali, lect. 4. alphabeto 62. ubi admittit quidem, leges humanas, maximè Ecclesiasticas, habere vim obligandi in conscientia, contendit tamen eas vim illam à solo Deo, vel à Christo habere, non verò à legislatoribus humanis; qui dum leges condunt, solùm declarant obligationem quam Deus imponit, ipsi verò nullam obligationem in foro conscientiæ imponunt. Exemplum affert de ægrotis, qui tenentur in conscientia Medicis obedire, non quod Medici imperandi authoritatem habeant, sed quia declarant id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur. Gersonem sequitur Almainus Tract de potest. Ecclesiast. qu. 1. cap. 12. quantùm ad leges civiles, sed non quantùm ad Ecclesiasticas. Ut hic error confutetur, & communis ac vera sententia declaretur, sit

§. I.

Vera sententia duplici conclusione statuitur.

DIco primò, leges humanas Ecclesiasticas habere vim obligandi ad culpam, & in foro conscientiæ. 23

Conclusio est certa de fide, ac definita in Concilio Constantiensi sess. 8. & 15. contra Wiclef. & Joannem Hus, & in bulla Leonis X. contra Lutheranos, & contra hos & alios hæreticos in Tridenti-

Digitized by Google

no lect.7.can.8.his verbis : *Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis, quæ vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, anathema sit.*

24 Id etiam constat ex variis Scripturæ testimoniis, Christus enim Matth.18. sic pronuntiat : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi tanquam Ethnicus & Publicanus.* Ubi Chrysostomus homil.61. *Considera quomodo Publicanum ad exemplum summæ nequitiæ posuit.* Præceptis ergò Ecclesiæ non obedire, summæ nequitiæ est. Item Christus Lucæ 10.ait: *Qui vos spernit, me spernit.* Et Paulus ad Hebræos 13. *Obedite præpositis vestris, & subjacete eis: ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* Demum idem Apostolus ait. 1. ad Corinth. 10. B *Præcipio ego, non Dominus.* Et Actorum 15. Apostoli dicunt : *Visum est Spiritui sancto, & nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quàm hæc necessaria &c.* Quibus locis designatur specialis potestas legum Ecclesiasticarum obligandi in foro conscientiæ, ut procedunt à Legislatoribus humanis, aliàs non diceret Paulus : *Præcipio ego, non Dominus*, nec Apostoli: *Visum est Spiritui sancto, & nobis.* Neque hoc ultimo loco continetur solùm consilium, ut hæretici volunt, iis enim contineri præceptum in conscientia obligans, indicant verba illa *Oneris* & *Necessaria*, docentque Chrysostomus ibi homil. 33. Hieronymus Ezechiel. 44. versu 31. Augustinus lib.32. contra Faustum cap.13.& alii. Hæc C conclusio magis constabit ex dicendis in sequenti.

Dico secundò, etiam leges civiles & politicas, posse ad culpam obligare, & necessitatem in foro conscientiæ imponere.

25 Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim 1. Petri 2. *Subditi igitur estote omni humanæ creaturæ, sive Regi quasi præcellenti, sive Ducibus tanquam ab eo missis, in vindictam malefactorum, &c. Hæc est enim voluntas Dei.* Et 2. Petri 2. dicitur eos qui spernunt dominationem, reservari in diem judicii cruciandos. Et ad Roman.13. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit : qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Quod de damnatione etiam apud D Deum Chrysostomus & alii Interpretes ibidem intelligunt. Et versu 5. *Ideoque necessitate subditi estote, non solùm propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Addit ibidem versu 4. Principes esse Dei ministros, unde qui illis resistit, Deo resistit, adeòque Deum offendit.

26 Probatur secundò ratione D. Thomæ hîc art. 4. Lex humana, sive civilis, sive Ecclesiastica, derivatur à lege æterna : Ergo habet vim obligandi in foro conscientiæ. Antecedens est certum, & constat ex illo Proverb.8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Consequentia verò probatur. Quod derivatur ab aliquo, participat rationem ejus suo modo, scilicet juxta suam naturam : cùm igitur de ratione legis æternæ sit obE ligare posse in foro conscientiæ creaturam rationalem, cùm peccatum sit dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam, idipsum etiam erit de ratione legis humanæ, sive civilis, sive Ecclesiasticæ, suo modo, & juxta suam naturam.

27 Dices, si leges civiles & Ecclesiasticæ ab æterna deriventur, non erunt humanæ, sed divinæ : At hoc dici nequit : Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam, licèt enim leges civiles & Ecclesiasticæ ab æterna deriventur, non tamen immediatè (hoc enim solùm competit legi divinæ & naturali) sed mediatè duntaA xat, mediante scilicet discursu humano, deductio ex principiis naturalibus & divinis: hoc verò sufficit ut leges illæ humanæ censeantur, & non divinæ, vel naturales, quia conclusio, juxta regulas Dialecticorum, semper sequitur debiliorem partem. Quemadmodum in disputatione Proœmiali Theologiæ docuimus, Theologiam esse habitum entitativè naturalem, quia licèt conclusiones Theologicæ procedant ex principiis supernaturalibus & revelatis, ex illis tamen non deducuntur, nisi mediante discursu naturali intellectûs humani, qui est causa proxima & immediata habitûs Theologiæ.

Probatur tertiò, ratione quâ utitur Amicus 28 in Tractat de legibus disp.5.sect.6. Potestas obligandi in conscientia reperitur in quavis communitate imperfecta, quæ constat ex viro, uxore, filiis, ac famulis : Ergò multò magis reperiri debet in communitate perfecta, quæ constat ex magistratu & civibus, sive Rege & subditis. Antecedens constat ex Deuteron.21. ubi jubetur morte puniri filium inobedientem & contumacem, & ex Apostolo ad Ephes.5.& Colos. 3. ubi hortatur mulieres ut subditi sint viris suis. Item ex 1. Petri 2. ubi servi monentur ut subditi sint dominis suis. Consequentia verò probatur ex eo quod majus debitum est obediendi Principi, propter bonum Reipublicæ, quàm Patrifamilias, propter bonum unius domûs, nam quò bonum est universalius, eò divinius.

Id confirmat exemplo præcepti quod tulit Saul de non comedendo quidquam usque ad vesperam, 1. Regum 14. tale enim præceptum obligasse in conscientia, constat ex eo quod ejus transgressio in persona Jonathæ filii Saulis, adeò displicuerit Deo, ut noluerit Deus propter talem transgressionem à Saule consultus respondere.

Demum suaderi potest conclusio ex duplici 29 inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia: Si enim humana lex, sive Ecclesiastica, sive civilis, non posset ad culpam & in foro conscientiæ homines obligare, nimis debilis & inefficax esset sæpèque suo fine eam frustrari contingeret, cùm frequenter violari posset absque periculo incurrendi pœnam extremam. Præterea cùm Legislator humanus habeat jus ut sibi obediatur, dum aliquid justum præcipit suis legibus ; si subditus non teneretur in conscientia obedire, sed haberet jus ad non obediendum, daretur bellum justum ex utraque parte, quod implicat, per se loquendo.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

COntra præcedentes conclusiones objiciunt 30 in primis hæretici : Christus per passionem & mortem suam nos vendicavit, & ab omni lege & servitute liberavit, ut sæpe ait Apostolus : Ergo subjectio ad leges humanas, & obligatio ad eas observandas, libertati Christianæ repugnat, eamque penitus destruit.

Sed nego Consequentiam, libertas enim Christiana, quam tantoperè jactant hæretici, non consistit in eo quod debeamus esse immunes & liberi ab observatione legum etiam humanarum, & quod tantùm præcepto fidei obligemur, sed ipsa in tribus præcipuè consistit. Primò in immunitate à servitute peccati, secundùm illud Apostoli ad Roman.6. *Liberati à peccato, servi facti sumus justitiæ,*

Digitized by Google

stitia. Christus enim suâ passione & morte gratiam nobis promeruit, cujus beneficio possumus servitutem peccati excutere, & legem adimplere, juxta illud Augustini de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia quæreretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.* Secundò, in exemptione à jugo legis cæremonialis & judicialis, quo Judæi in lege Mosaica graviter premebantur, ut dicitur Act. 15. ab eo enim liberati sumus per Christi mortem, per quam lex Mosaica omnino consummata, & prorsus abrogata fuit. Tertiò, in immunitate à spiritu timoris servilis, quo Judæi in observatione legis Mosaicæ ducebantur; Christiani enim legem Evangelicam, non ex timore pœnarum, tanquam servi, sed ex amore & charitate, tanquam filii, observant, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater.* Unde meritò advertit Augustinus in 1. Psalmum, Aliud esse hominem esse sub lege, & aliud in lege. Judæi ante mortem Christi erant sub lege, quia tanquam servi subjecti erant pœnis & terroribus ipsius legis; Christiani verò sunt in lege morali & Evangelica, quia tanquam filii eas ex amore & charitate observant, non autem per vim & metum pœnarum, quæ antiquitus Judæis legem violantibus infligebantur. A B

31 Objicitur secundò: Potestas legislatoris inferioris non potest obligationem inducere in foro, hoc est in judicio, potestatis superioris: Sed forum conscientiæ est forum superioris potestatis, scilicet Dei: Ergo potestas legislatoris humani non potest obligationem inducere in foro conscientiæ. Minor patet, Major etiam videtur manifesta, nam ordinarii Judices non possunt inducere obligationem in judicio superiori Principis, nec Episcopi in judicio Papæ, quia nimirum eorum potestas exceditur à judicio superioris potestatis. C

32 Respondeo distinguendo Majorem: Potestas legislatoris inferioris non potest obligationem inducere in foro potestatis superioris, contra aut præter ordinem superioris potestatis, concedo Majorem. Ut subest ordini superioris potestatis, nego Majorem; & ad illius probationem eodem modo respondetur, ordinarios scilicet Judices, aut Episcopos, non posse contra ordinem Principis aut Pontificis, bene tamen ut stant sub ordine illorum; ut si Princeps daret potestatem ordinario Judici, ut ferret legem obligantem etiam in suo foro; & sic contingit in nostro casu, nam eo ipso quod lex humana est justa, subest ordini naturalis legis, aut divinæ, ex qua participat vim obligandi etiam in foro divino, quod est forum conscientiæ. D

33 Dico, Ex hac doctrina & responsione sequitur quod lex humana non obligat ex eo quod humana est, sed ex eo quod subest legi divinæ superiori, ac proinde quod tota ratio obligandi desumenda est ex potestate divina, & nullo modo ex potestate humana, & per consequens quod legislator humanus nihil aliud facit, quàm declarare obligationem quam imponit Deus, ut contendit Gerson, afferens exemplum Medici, cui tenentur in conscientia obedire ægroti, non quòd imperandi authoritatem habeat, sed quia declarat id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur. E

34 Respondeo negando sequelam, nam licèt tota ratio obligandi desumenda sit ex lege naturali aut divina, aut ex prima causa obligandi, hoc tamen non tollit, quin etiam debeat desumi ex potestate humana, ut ex principio proximo, cùm potestas humana verè & propriè sit potestas legislativa, licèt sub Deo; ac proinde non solùm est potestas declarandi obligationem conscientiæ impositam à Deo, sed etiam obligandi apud illum. Ex quo patet exemplum à Gersone adductum non esse ad rem, longè enim dispar est ratio inter Legislatorem humanum, & Medicum, cùm Medici, ut constat, nullam imperandi potestatem respectu infirmorum habeant; at verò Principes Ecclesiastici & sæculares, respectu subditorum, publicâ authoritate fungantur, iisque legitimè possint imperare, subindeque leges aliquas in conscientia obligantes constituere.

Objicitur tertiò: Potestas Principum sæcularium est merè temporalis & politica: Ergo non potest se extendere ad aliquid spirituale, nec per consequens obligare ad culpam, & in foro conscientiæ. 35

Confirmatur primò: Legislator civilis non potest solvere in foro conscientiæ: Ergo nec in eo ligare: Ergo nec obligare in conscientia.

Confirmatur secundo; solius Dei est pœnam alterius vitæ quam quævis culpa incurrit statuere: Ergo non potest Legislator creatus ad eam suâ lege obligare, nec per consequens ad culpam, quæ tali pœnâ punitur.

Ad objectionem respondeo, potestatem Principum sæcularium dici temporalem ratione objecti, quia secundùm se tota est de personis, rebus & actionibus temporalibus; ratione tamen obligationis quam inducit, dici potest spiritualis, & in conscientia obligare: licet enim per se primò respiciat bonum temporale Reipublicæ, & per se primò non intendat ligare conscientias, sub pœna damnationis æternæ, sed solùm præcipere aliquid ad promovendum tale bonum, sub pœna temporali, proportionata ad consequendum suum finem; ex consequenti tamen, quia hoc præcipit ut stat sub ordine divinæ potestatis, & in virtute illius potentis obligare in foro conscientiæ quantùm ad culpam & pœnam æternam, ad culpam & in foro conscientiæ obligat. 36

Ad primam confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, inferior enim, cùm obligat per potestatem à superiori datam, ligare potest in eo foro, in quo non potest solvere. Imò potest quilibet hominum seipsum ligare in foro Dei, per votum aut juramentum, quamvis in eo non possit seipsum solvere. Et lex naturalis non potest remittere pœnam alterius vitæ, ad quam tamen potest indirectè & mediatè obligare; nam ad indirectam obligationem pœnæ sufficit tantùm directa & immediata potestas ad actum, cujus transgressionem consequitur pœna.

Ad secundam confirmationem, similiter concesso Antecedente, nego Consequentiam, nam licèt solius Dei sit pœnam alterius vitæ statuere, cùm statuere pœnam, sit pœnam taxare, ad eam tamen semel à Deo taxatam potest Legislator creatus per suam legem indirectè & mediatè obligare; Deus enim non solùm taxavit pœnam violantibus leges suas, sed etiam humanas, cùm per legum humanarum violationem contemnatur ipse Deus, à quo legislator humanus accepit potestatem condendi leges.

Objicitur quartò: Leges humanæ habent vim obligandi in foro conscientiæ à lege æterna, ut 37

docet D. Thomas hîc art. 4. Ergo vis obligandi A in foro conſcientiæ, non legi humanæ, ſed ſoli legi æternæ tribui debet.

38 Sed nego Conſequentiam, licèt enim vis obligandi in foro conſcientiæ, à lege æterna ut à cauſa univerſali remota oriatur, à lege tamen humana ut à cauſa particulari provenit; unde ſicut effectus tribuitur cauſæ particulari, ſuâ actione determinanti cauſam univerſalem; ita obligatio in conſcientia tribuitur legi humanæ, quæ ut cauſa particularis ſuâ obligatione determinat legem æternam ut cauſam univerſalem in obligando.

39 Quæres primò, an omnes leges humanæ obligent ad culpam?

Reſpondeo negativè, nam Conſtitutiones Ordinis noſtri ſunt veræ leges, cùm quælibet illarum ſit ordinatio rationis in ordine ad bonum B commune Religionis, ab eo qui curam habet communitatis promulgata, quæ eſt definitio legis; & tamen non obligant ad culpam, ſed tantùm ad pœnam, ut in ipſarum prologo declaratur.

40 Quæres ſecundò, quænam leges humanæ obligent ad culpam, vel ſolùm ad pœnam.

Reſpondeo omnem legem juſtam obligare ad culpam, niſi ipſe Legislator contrariam intentionem expreſſerit, dicendo, non intendimus obligare ad culpam, ſed ſolùm ad pœnam, ut factum fuit in noſtris Conſtitutionibus. Cùm enim obligatio legis in actu ſecundo tam ad culpam quàm ad pœnam, conſequatur legem promulgatam, ad C modum proprietatis, niſi voluntate Legislatoris impediatur, taliſque voluntas declaretur, leges humanæ, ſi ſint juſtæ, non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam obligare cenſentur. De quo fuſiùs diſp. ſequenti art. 1. Dixi, *ſi ſint juſtæ*, quia ut docet S. Thomas hîc art. 4. leges humanæ injuſtæ non obligant in foro conſcientiæ, niſi ad vitandum ſcandalum aut turbationem. Tripliciter verò (inquit) leges humanæ poſſunt eſſe injuſtæ, nempè *vel ex fine, ſicut cùm aliquis præſidens leges imponit oneroſas ſubditis, non pertinentes ad utilitatem communem, ſed magis ad propriam utilitatem, vel gloriam. Vel ex actore, ſicut cùm aliquis legem fert ultra ſibi commiſſam poteſtatem. Vel etiam ex forma, putà* D *cùm inæqualiter onera multitudini diſpenſantur, etiamſi ordinentur ad bonum commune.* Quæ ſi ad particulares leges quis ſciat applicare, inde (ſubdit Cajetanus) multos caſus conſcientiæ in gabellis & gravaminibus & hujuſmodi publicis clarificabit.

ARTICULUS III.

An lex humana obligare poſſit ſub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut ſub mortali obliget?

Dico primò, leges humanas obligare poſſe ad E culpam mortalem, non tamen neceſſariò ad eam obligare, ſed ad ſolam venialem poſſe obſtringere.

41 Prima pars hujus concluſionis probatur primò ex Apoſtolo ad Roman. 13. dicente eos qui ſuperiorum poteſtati reſiſtunt, damnationem ſibi acquirere, quod de damnatione æterna Chryſoſtomus & alii Interpretes ibidem intelligunt: Sed damnatio æterna non niſi ob peccatum mortale incurritur: Ergo lex humana ſub culpa mortali obligare poteſt.

Confirmatur ex Auguſtino Epiſt. 50. ad Bonifacium, ubi ſic ait: *Quicunque legibus Imperatorum quæ pro rei veritate feruntur, obtemperare noluit, acquirit grande ſupplicium*, ſcilicet apud Deum apud quem non niſi propter mortale, grande ſupplicium acquiritur.

Probatur ſecundò ratione: Sicut aliæ obligationes ſolvendi aliquid debitum, poſſunt eſſe graves, quando id quod debetur eſt grave, & ex jure integro exigitur ab eo cui debetur, ſic obligatio per legem aut per mandatum conſtituta, poteſt eſſe gravis, quando id quod conſtitutum fuerit eſt grave, & vehementer, graviterque exigitur ab authore legis vel mandati: Sed peccat graviter qui contra gravem obligationem agit: Ergo obligatio per legem humanam impoſita, poteſt eſſe ſufficiens ad peccatum grave, & morte æternâ dignum, ſubindeque ad peccatum mortale. 42

Quod verò ad ſolum veniale obligare poſſit, patet: lex enim prohibens verba otioſa, mendacia jocoſa, riſum immoderatum, & alia hujuſmodi, quæ eſt quoddam rationis dictamen, ſolùm obligat ad veniale: Ergo etiam inter leges humanas nonnullæ erunt, quæ ſolùm obligant ad veniale. Unde in quibuſdam Religionibus earum conſtitutiones ad nullam culpam mortalem aut venialem obligant; aliæ obligant ſolùm ad peccatum veniale, aliæ verò ad mortale; quod non aliunde dependet, quàm ex voluntate Fundatorum, qui tales conſtitutiones ediderunt: nam materia earum, ſaltem multarum ſufficiens eſt ad peccatum mortale, ſi ad illud legislator voluiſſet obligare. 43

Dico ſecundò, ad hoc ut lex humana obliget ſub mortali, requiri gravitatem materiæ, ſubindeque nullam legem humanam poſſe in materia levi ſub mortali obligare.

Probatur primò: Sicut lex humana derivatur ex naturali, vel divina; ita obligatio ejus derivatur ab obligatione legis naturalis, vel divinæ: Sed Deus ſuâ lege naturali, vel divinâ, nunquam imponit obligationem ad culpam mortalem, quando materia eſt levis, ut omnes fatentur: Ergo neque Legislator humanus obligat ſub mortali, niſi materia ſit gravis. 44

Probatur ſecundò: Poteſtas humana eſt limitata, & proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ: Ergo non poteſt præcipere & obligare ſupra materiæ connaturalem capacitatem vel exigentiam, nec per conſequens ad gravem culpam, qualis eſt peccatum mortale, ſi materia ſit levis. 45

Probatur tertiò: Si lex humana pro levi culpa pœnæ mortis addiceret, haberetur pro injuſta & nulla, quoad illam partem: Ergo multò magis erit injuſta, ſi in materia levi imponat reatum pœnæ æternæ à Deo infligendæ. 46

Dices: Præceptum impoſitum primis parentibus erat circa levem materiam, unius ſcilicet pomi comeſtionem, & tamen ſub mortali peccato obligabat: Ergo ſimiliter leges humanæ poterunt ſub mortali obligare, quamvis ſint in materia levi. 47

Reſpondeo negando Antecedens, cùm enim hoc præceptum impoſitum fuerit, ut obedientia hominis ad Deum reluceret, Deuſque gravi jure à primis parentibus exegerit ut de fructu ligni vetiti non comederent in ſignum ſubjectionis & agnitionis tot beneficiorum Adamo collatorum, de materia gravi

tuit,

Digitized by Google

fuit, quamvis res præcepta alias levis fuerit. Addo quod cùm divinum jus sit summum & illimitatum, non debet obligatio ejus esse proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ, sicut obligatio juris humani, quod finitum & limitatum est. Unde quamvis lex divina possit in levi materia graviter obligare, non tamen humana, sive Ecclesiastica sit, sive civilis. A

Dico tertiò, etiam intentionem legislatoris requiri, ut lex humana obliget ad culpam mortalem, suppositâ materiæ gravitate; unde quamvis materia legis sit gravis, si tamen legislator non intendat obligare sub mortali, talis lex non obligabit sub mortali. Est contra Vazquem hîc disp. 158. cap. 4. ubi asserit obligationem legis humanæ ad mortale vel veniale, ex sua gravitate aut levitate materiæ, non verò ex intentione aut voluntate legislatoris dependere. B

48 Probatur tamen nostra conclusio ex principiis suprà statutis, suprà enim ostendimus, ex voluntate legislatoris pendere quod leges humanæ obligent ad culpam, vel solùm ad pœnam; ita ut si legislator declaret se nolle ad culpam obligare, ad illam lex ejus non obliget: Ergo multò magis ex eadem legislatoris voluntate pendet, & non solùm ex gravitate materiæ, quod lex ejus obliget ad mortale vel ad veniale; si enim potest totam obligationem ad culpam impedire, multò magis partem. Unde, ut suprà dicebamus, in aliquibus Religionibus approbatis, constitutiones C non obligant ad mortale, sed tantùm ad veniale (quamvis interdum sint de rebus ad peccatum mortale sufficientibus, si rigidè præciperentur, ut de sacro audiendo, de multis abstinentiis & jejuniis) quia nimirum legislator expresè declaravit, non esse suæ intentionis obligare sub mortali, seu tantùm sub veniali.

49 Confirmatur: Licèt obligatio sit propria passio consecuta ex lege promulgata, consequitur tamen illam impedibiliter, ita ut per voluntatem legislatoris impediri possit, ut in fine articuli præcedentis dicebamus: Ergo poterit legislator impedire obligationem in actu secundo ad mortale, quantumcunque ex natura rei deberet sequi D ex sua lege, & relinquere illam cum sola obligatione ad pœnam, ut factum est in nostris constitutionibus.

50 Dices primò, Obligatio voti sequitur ex voti emissione, sicut obligatio legis ex lege promulgata: Sed non est in potestate voventis tollere obligationem à voto, aut minuere illam taliter quod solùm obliget sub veniali quod secùndùm se obligat sub mortali: Ergo similiter non est in potestate legislatoris, ut lex ejus quæ potest obligare sub mortali, obliget solùm sub veniali.

Respondeo disparem esse rationem inter voventem, & legislatorem, nam votum est promissio Deo facta ut superiori & primo principio, ex E qua Deus acquirit jus in religiosũ ut sibi reddatur quod vovetur; unde vovens semper remanet Deo inferior, ipsique obligatus promissione suâ, juxta naturam talis promissionis; & sic oblatio, seu relaxatio voti, pendet ex sola voluntate Dei, in cujus potestate Prælati illud relaxant. At lex semper respicit inferiorem, quem legislator suâ voluntate obligat, unde potest majus vel minùs obligare, secundùm quod jus suum quod habet ad illum obligandum, majus vel minùs ipsi applicare vult: nam tale jus est in ipsius libera voluntate, ut eo moderatiùs utatur, si velit, neque imponat tantam obligationem quantam posset.

Dices secundò, superior non potest rem levem ita præcipere ut sub mortali obliget, ut præcedenti conclusione dicebamus: Ergo neque rem gravem sub veniali. 51

Sed nego consequentiam, quia prior voluntas est ad imponendum gravamen ultra potestatem; posterior verò ad non imponendum totum gravamen quod potest; unde licèt prior sit injuriosa subditis, posterior tamen ipsis favorabilis est, eorumque fragilitati accommodata.

Quæres unde cognosci possit gravitas materiæ sufficiens, ad hoc ut lex humana obliget sub mortali. 52

Respondeo ex triplici potissimùm capite colligi posse gravitatem materiæ sufficientem ad gravem legis obligationem. In primis enim cognosci potest à posteriori, & tanquam à signo, ex gravitate verborum, quibus lex fertur, ut si dicatur, *in virtute Spiritûs sancti, & sanctæ obedientiæ, & sub præcepto formali*, ut fit in nostro Ordine. Vel quando aliquid præcipitur aut prohibetur sub interminatione divini judicii, aut Dei & sanctorum indignatione; non enim censendum est, hæc gravissima verba à prudenti legislatore apponi, nisi circa materiam gravem.

Secundò colligitur etiam à posteriori materiæ 53
gravitas à gravitate pœnæ quæ transgressoribus imponitur; nam cùm pœna non ponatur nisi propter culpam, cui proportionari debet, pœna gravis non nisi pro gravi culpa imponi potest, quæ non potest esse in materia levi. Hinc fit, quod quando in spiritualibus imponitur præceptum aut lex sub pœna excommunicationis majoris, tunc materia legis aut præcepti gravis est, si legislator justè præcipit; quia pœna excommunicationis majoris est inter Ecclesiasticas suprema. Quando verò aliquid præcipitur sub pœna suspensionis, interdicti, irregularitatis, & privationis Ecclesiasticæ sepulturæ, aliqui existimant ex hujusmodi pœnis non sumi certum indicium materiæ gravis; alii verò oppositum censent, & utrumque reputatur probabile. In temporalibus verò, quando aliquid præcipitur sub pœna mortis, mutilationis alicujus membri, infamiæ, exilii, cruciatûs acerbi, confiscationis bonorum, & similium, censetur materia gravis; levis autem, si pœna sub qua aliquid præcipitur aut prohibetur levis sit.

Tertiò colligitur gravitas materiæ legis à 54
priori, ex necessitate illius in ordine ad finem, ad quem lex aut præceptum ordinatur. Unde quia ut dicitur 1. ad Timoth. 2. finis præcepti est charitas, illa censetur materia gravis, quæ ad dilectionem Dei vel proximi necessaria est. Item quia lex ad bonum commune ordinatur, illa erit materia gravis, quæ ad bonum commune Reipublicæ, vel communitatis necessaria est, licèt secundùm se levis videatur. Unde in Religionibus præceptum de non ingrediendo uno Monacho in cellam alterius, censetur esse de re gravi in ordine ad finem & bonum commune Religionis. Quæ omnia, quando non sunt de se manifesta, judicio viri prudentis & sapientis committenda sunt, quo in rebus moralibus, nec potest certior regula tradi, nec specialior assignari.

Digitized by Google

ARTICULUS IV.

An lex humana obliget ad sui observationem cum dispendio vitæ?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

55 IN hujus difficultatis resolutione duæ sunt sententiæ extremè oppositæ: Altera negans legem humanam unquam obligare ad sui observationem cum dispendio vitæ: Altera asserens omnem legem humanam, quæ obligat sub peccato mortali servandam esse in omni eventu, etiam cum vitæ discrimine, nisi ex speciali benignitate legislatoris aliqua lex obligationem talem non inducat. Primam sententiam docet Almainus in moralibus tract. 1. cap. 3. concluſ. 4. Secunda verò tribuitur communiter Cajetano hic art. 4. & Adriano in 4. quæſt. 3. de clavibus. Pro declaratione mediæ & communis sententiæ,

56 Dico, legem humanam interdum obligare cum periculo & dispendio vitæ, non tamen semper.

Prima pars probatur, nam quando periclitatur salus publica, nisi ei cum manifesto dispendio vitæ aliquorum suorum civium subveniatur, Princeps vel Respublica potestatem habet obligandi subditos ad exponendam vitam pro salute Reipublicæ, & ad agendum aliquid, non obstante evidenti periculo vitæ. Sic in bello justo milites à ducibus jubentur servare stationem periculosam, vel facere irruptionem, cum periculo & dispendio vitæ. Sic etiam tempore pestis possunt Prælati & Magistratus præcipere ut aliqui Presbyteri & Medici maneant in civitate, ut ei in tanta necessitate succurrant. Ratio est, quia omnis perfecta communitas debet habere medium conservandi salutem totius, etiam cum dispendio alicujus suæ partis, cùm non minus de jure naturæ sit, ut totum se conservet, etiam cum destructione partis, quàm ut pars se periculo exponat propter conservationem totius.

Advertendum tamen est, leges illas quæ cives obligant ad exponendam vitam pro salute Reipublicæ, non esse purè humanas, sed aliquid juris naturalis includere, cùm de jure naturæ sit, ut partes & membra cum dispendio sui sese exponant, quando id necessarium est ad totius conservationem; quia tamen obligatio illa naturalis confusa est, & indeterminata ad hunc aut illum, per humanam legem aut potestatem determinari debet, & sic obligatio certa & determinata, non est purè legis naturæ, sed humanæ adjunctæ.

57 Quod si quæras, unde cognosci possit an lex humana obliget cum dispendio vitæ? Respondeo id ex hac potissimùm regula colligi posse. Quotiescumque id quod præcipitur lege humanâ, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune sit observare legem, quàm servare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum dispendio vitæ. Si autem sit majus bonum commune conservare vitam propriam, quàm servare legem, tunc lex humana non obligat cum vitæ dispendio: Et ratio est, quia conservatio vitæ civium spectat ad bonum commune; sicut observatio legis: Ergo nisi obligatio legis sit majoris momenti in ordine ad bonum commune, quàm conservatio vitæ civium, legislator cum tanto dispendio non potest obligare ad legis observationem; obligaret enim irrationabiliter, cùm non ordinaret minus bonum ad majus, sed è contra majus ad minus.

Ex qua ratione & regula probata manet secunda pars conclusionis, non semper enim observatio legis est majoris momenti ad bonum commune, quàm conservatio vitæ civium, imò nec quàm conservatio famæ & bonorum temporalium: Ergo non semper obligat cum dispendio vitæ, imò nec cum dispendio famæ vel rei familiaris; quin potiùs dicendum est, leges humanas rarò obligare cum magno dispendio vitæ, famæ, aut rei familiaris, quia rarò observatio legis est majoris momenti ad bonum commune, quàm vita civium, aut fama, vel res familiaris. Et quidem defectus hujus obligationis, non solùm ex benignitate legislatoris procedit, ut videtur docere Cajetanus, sed etiam ex defectu potestatis illius, quia non potest aliquid præcipere, nisi secundùm ordinem rationis, qui exposcit ut minus bonum non præsupponatur majori. Postulat enim ordo rationis, ut lex humana non præcipiat impossibilia moraliter, id est valde difficilia, sed solùm ea quæ possibilia sunt secundùm naturam & consuetudinem patriæ, ut disp. præcedenti art. 1. declaravimus, explicando conditiones seu qualitates legis humanæ ab Isidoro assignatas: Sed præcipere aliquid cum dispendio vitæ, famæ, vel rei familiaris, regulariter loquendo difficilimum est: Ergo lex merè humana communiter & regulariter cum tali dispendio non obligat. 58

Confirmatur: Lex divina positiva non semper obligat cum tanto dispendio: Ergo multominus lex humana. Consequentia patet, quia lex humana non habet tantam vim obligandi, quantam lex divina. Antecedens verò patet, tam ex facto David 1. Regum 21. qui comedit panes propositionis, quos non licebat edere nisi solis sacerdotibus, ne fame moreretur, quod Christus probavit Matth. 12. Tum etiam ex consilio quo 1. Machab. 2. Judæi decreverunt pugnare in die sabbati, in quo præceptum erat ut nihil operarentur, ut vitam scilicet tuerentur. Item Christus Matth. 12. suos discipulos apud Pharisæos excusat, quod die sabbati propter necessitatem spicas vellerent, quod lege prohibitum erat. Demum præceptum confessionis integræ non obligat, quando ex integra confessione magnum detrimentum imminet pœnitenti, ut communiter Theologi docent in Tractatu de pœnitentia: Ergo lex divina positiva non semper obligat cum notabili detrimento. Idem constat in lege naturali, nam votum licèt jure naturali reddendum sit, non obligat cum periculo gravis incommodi. Et restitutio, quæ jure tum divino tum naturali facienda est non obligat cum majori proprio detrimento. 59

Advertè tamen hoc inter legem divinam & humanam reperiri discrimen, quòd lex divina solùm ex benignitate legislatoris non obligat cum tanto detrimento, poterat enim absolutè obligare cum illo, cùm procedat immediatè à Deo, qui est Dominus omnium: Lex verò humana, non solùm ex benignitate legislatoris, sed etiam ex defectu potestatis non obligat cum vitæ, aut famæ, vel rei familiaris dispendio; quia legislator humanus non habet potestatem disponendi de vita & bonis civium, nisi in ordine ad salutem & bonum communitatis, & cum ea solùm conditione accipit potestatem à Republica, ut non nisi extremâ 60

vel

Digitized by Google

vel gravi urgente neceſſitate publicæ ſalutis, de vita & bonis civium diſponere poſſit.

61 Ex dictis colligitur legem humanam obligare cum vitæ diſpendio, quando ejus violatio redundat in contemptum legislatoris: ut ſi quis comminando mortem alteri, induceret eum ad frangendum jejunium Eccleſiæ, vel ad omittendum ſacrum in die feſto, in odium Eccleſiaſticæ poteſtatis, vel in contemptum fidei, aut cultûs divini, tunc enim ille etiam cum vitæ diſpendio præceptum Eccleſiæ obſervare deberet, quia majoris momenti eſt utilitatis eſt, defenſio fidei, & Eccleſiaſticæ poteſtatis, quàm vitæ propriæ conſervatio. Sicut Eleazarus 2. Machab. 6. laudabiliter mortem ſubiuit, ne legem Moſaicam violaret, & carnes porcinas ederet, quia in odium & contemptum legis ac religionis Judaicæ eas edere compellebatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

62 CONtra primam partem noſtræ concluſionis objicit Almainus: Conſervare vitam eſt de lege naturæ: Ergo nulla lex humana poteſt contrarium præcipere.

Verùm ad hoc ſolutio patet ex ſuprà dictis, reſpondetur enim non eſſe legis naturæ conſervare vitam in quocunque caſu, ſed potiùs naturali rationi contentannum eſſe, ut vita poſſit exponi periculo, propter honeſtatem & neceſſitatem boni communis, præſertim ſi morte unius vita & ſalus plurimorum conſervanda eſt.

63 Contra ſecundam objicit Cajetanus: Lex humana obligat ad peccatum, ut artic. præcedenti oſtenſum eſt: Sed peccatum cum quovis periculo & diſpendio evitandum eſt: Ergo lex humana cum quovis periculo & diſpendio ſervanda eſt. Quod confirmat varijs exemplis, in quibus aliquæ leges humanæ cum diſpendio vitæ obligare videntur: homo enim (inquit) tenetur potiùs mori, quàm contrahere matrimonum ſine diſpenſatione cum conſanguinea. Sacerdos debet potiùs mortem eligere, quàm celebrare ſine veſtibus ſacris, vel alijs lege tantùm humanâ requiſitis. Item Innocentius III. cap. *Sacris, De iis quæ vi metúſve cauſâ fiunt*, docet ab excommunicatis abſtinendum eſſe, etiam cum diſcrimine vitæ. Demum regula Carthuſianorum non veſcendi carnibus, etiam cum vitæ diſcrimine, ab ægrotis ſervari debet.

64 Huic etiam argumento facilè reſpondetur, legis humanæ obligationem ceſſare communiter, quando periculum vitæ, vel gravis alterius damni incurrit, ideòque non obligare eo caſu ad peccatum, neque culpabilem eſſe ipſius omiſſionem.

65 Ad exempla verò, In primis dico, quòd quàmvis vera eſſent, id nobis non obeſſet, quia non eſt par ratio aut neceſſitas in omnibus alijs legibus vel præceptis humanis.

Reſpondeo ſecundò, Valdè dubium & incertum eſſe, an leges humanæ in prædictis caſibus cum vitæ diſpendio obligent. In primis enim quoad primum exemplum multi docent poſſe aliquè metu mortis contrahere matrimonium fictè cum conſanguinea, abſque conſummatione, ſicut de Malcho Monacho narrat D. Hieronymus in vita illius. Similiter multi exiſtimant, metu mortis licitum eſſe ſine veſte ſacra, & ſine alijs jure humano requiſitis, Miſſam celebrare, niſi metus mortis incutiatur ad hoc faciendum in contemptum religionis, vel legis, aut ob alium finem malum. Idem dicendum eſt de communicatione cum excommunicato, illa enim licita eſt, ſi periculum mortis immineat, dummodo non cedat in dedecus & contemptum Eccleſiaſticæ poteſtatis. Unde in cap. *Quoniam multos*, 11. qu. 3. & cap. *Inter*, de ſententia excommunicationis, dicitur propter famis neceſſitatem licitum eſſe communicare cum excommunicato, procurando ſubſidium, modò non cedat in dedecus Eccleſiæ.

Ad caput verò *Sacris*, reſpondet Soto lib. 1. de juſtitia qu. 6. art. 4. illud caput intelligendum eſſe, interveniente ſcandalo plebis ſuſpicientis leges Eccleſiaſticas contemni. Alij dicunt intelligendum eſſe de metu inculſo in contemptum cenſuræ Eccleſiaſticæ. Alij de metu mortis levi, non excuſante à legis obligatione, & culpam penitus non excludente.

69 Demum ad regulam Carthuſianorum, quâ ægrotis prohibetur eſus carnium, etiam cum vitæ diſcrimine, reſpondent aliqui Doctores Pariſienſes, nempe Martinus de Magiſtris, Almainus, Gerſon, Major, & alij, illam non ſolùm non obligare, ſed etiam, ſi adſit vitæ periculum, teneri Carthuſianum jure naturæ ad eſum carnium, & peccare contra jus naturale de conſervanda propria vita, ſi ab illis abſtineat. Verùm hanc ſententiam à veritate prorſus alienam exiſtimo, motus primò authoritate illius ſanctiſſimi inſtituti, quod tacitè ſaltem approbatur ab Eccleſia, quæ ob ſummam illius ſacri Ordinis auſteritatem, & exactam regulæ obſervantiam, permittit ut cæteri omnes Religioſi, petitâ (licèt non obtentâ) facultate à ſuperioribus, poſſint ad hanc Religionem tranſire. Secundò, quia ſacratiſſima illa Carthuſianorum lex, à miraculo incœpiſſe dicitur, quo carnes paratæ pro infirmo aliquo hujus Ordinis, in piſces converſæ ſunt. Tertiò, quia licèt lex humana, ubi non continet jus naturale & divinum, cum periculo evidenti mortis non obliget, nihilominus non propterea ſequitur, non poſſe quempiam cum tali periculo eam obſervare. Religioſus enim videns mortem ſuam accelerari ex obſervatione rigoris ſui Ordinis, laudabiliter tamen, & cum merito eum poteſt obſervare. Item homo gravi paupertate laborans, non tenetur ad vitam conſervandam, pharmacum cariſſimi pretij emere, ſibique illud per omnium bonorum ſuorum jacturam & venditionem procurare. Poteſt etiam quis ad liberandum amicum exponere ſe periculo mortis, & in naufragio, patri, vel Principi, vel egregio viro licitum eſt tabulam relinquere, cùm eam poſſet quis commodè capere, & mortem vitare. Cur ergo pariter non poterit Carthuſianus tutâ conſcientiâ abſtinere à carnibus, urgente ad id obligatione ſuæ regulæ, licèt ex Medicorum commonitione videat ſibi mortem ex hac abſtinentia imminere?

67 Reſpondent alij cum Victoria, relectione de temperantia, nu. 8, & ſequentibus, Carthuſianum in extrema neceſſitate ægritudinis conſtitutum, poſſe licite à carnibus abſtinere, non tamen teneri, ſed poſſe etiam licitè eis veſci, ſi id judicio Medicorum omnino ſit neceſſarium ad vitâ tuendam.

68 Ego probabilius cenſeo cum noſtro Aravioin Tractatu de legibus diſp. 2. ſect. 3. difficult. 2. Carthuſianum in caſu propoſito, non ſolùm poſſe, ſed etiam teneri cum vitæ diſpendio aut periculo, à carnibus abſtinre; quia quidquid licitum eſt, præcipi poteſt, & fieri ſtatuto neceſſarium, ad bo-

Digitized by Google

ni communis incolumitatem. Addo quòd, ut suprà dicebamus, quotiescunque id, quod præcipitur lege humanâ, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune sit, observare legem, quàm servare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum dispendio vitæ: Sed majoris momenti est conservatio strictioris observantiæ ac disciplinæ in toto Carthusianorum Ordine, quàm vita unius Carthusiani: Ergo in casu posito, non solùm potest, sed etiam debet ac tenetur Carthusianus à carnibus abstinere, ad boni communis incolumitatem, & strictioris observantiæ conservationem. Similiter etiam possunt ac debent aliorum Ordinum Religiosi, ex amore & reverentia suæ regulæ, ita illam servare, ut à morbo liberari nolint, si necesse sit, constitutiones suæ Religionis violare, & si ex earum violatione, observantia regulæ non parùm tepesceret, & disciplinæ religiosæ vigor multùm imminueretur.

ARTICULUS V.

Quinam legibus humanis teneantur?

SUb hoc titulo quatuor difficultates comprehenduntur, quæ hic breviter resolvendæ sunt. Prima est, an Principes & Legislatores suis legibus subjiciantur, easque servare teneantur? Secunda, an personæ Ecclesiasticæ legibus civilibus Principum sæcularium obligentur? Tertia, an Religiosi exempti teneantur Synodalia Episcoporum decreta servare? Quarta, an peregrini teneantur legibus loci per quem transeunt?

§. I.

Prima difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primò, Princeps seu Legislator suis legibus subditur, quoad potestatem directivam. Ita D. Thomas hic art. 5. ad 3.

69 Probatur breviter: Lex humana est regula humanorum actuum in ordine ad bonum commune: Atqui non solùm actus subditorum, sed etiam actus Principis & Legislatoris, qui debent conformari corpori & membris communitatis (aliàs deformitas maxima esset in illa, juxta illud Augustini 3. Confess. cap. 8. *Turpis est omnis pars suo universo non congruens*) sunt dirigibiles & ordinabiles in bonum commune: Ergo non solùm subditi, sed etiam Princeps & Legislator subduntur legibus suis, quantùm ad vim directivam.

70 Confirmatur: De ratione legis humanæ est, materiam à se præceptam constituere in aliqua specie virtutis moralis, ut rectè notavit Scotus lib. 1. de justitia qu. 6. art. 7. Ergo lex humana semel posita, respicit & obligat omnes illos, quos respicit & obligat virtus illa: Sed virtus moralis non solùm subditos, sed etiam Principes & Legislatores obligat: Ergo & lex humana. Unde L. *Digna vox*, C de legib. sic dicitur: *Digna vox majestatis regnantis est, legibus alligatum se Principem profiteri.* Et L. *Princeps*, ff. de legibus: *Pareto legi quisquis legem sanxerit.* Similia habentur in jure Canonico, cap. *Justum*, dist. 9. his verbis: *Justum est Principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimat, quando & ipse illis reverentiam præbet.* Et ne videatur id consilij tantùm causâ dici, A subditur: *Principes legibus teneri suis, nec in se posse damnare jura, quæ in subjectos constituunt, justa est enim vocis auctoritas eorum, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur.* Denique Ambrosius ad Valentinianum Imperatorem epist. 32. ita loquitur: *Quod cum præscripsisti, aliis præscripsisti & tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipse constituit.*

Si autem quæras, Unde hæc obligatio in Prin- 71
cipe oriatur? Respondeo varia circa hoc esse Authorum placita. Nonnulli enim censent ad id teneri Principem ex tacito pacto & conventione cum Republica, à qua sub hac conditione legislativam potestatem accepit, ut ipse à suis legibus non eximeretur. Alij hanc obligationem referunt B ad voluntatem ipsius legislatoris, quâ seipsum in sua lege includit. Alij dicunt Principem obligari ad suas leges servandas, ratione scandali quod subditis præberet, si legem, quam alijs imponit, ipse non servaret, cùm legis efficacia ex Principis exemplo maximè dependeat. Sed melius respondetur cum Cajetano hic art. 5. hanc obligationem in Principe oriri ex ipsâ lege naturali; quæ dictat positâ lege positivâ obligante totam Rempublicam, obligari & Principem ipsum ad eam servandam, ut caput ejusdem mystici corporis; cùm non minùs contra rationem sit, caput discordare à membris, quàm membra à capite.

Duo tamen ibidem observat Cajetanus: Pri- 72
mum, *Cùm dicitur quòd Princeps subjicitur legi, non intelligitur de lege speciali, putà militum, nisi ipse sit miles; sed intelligitur de lege communi.* Secundum, *Cùm Princeps subjicitur legi, intelligitur subjici proportionaliter, ut decet Principem, non sicut alios subditos.* Similia habet Soto loco suprà citato, ubi hæc scribit: *Quando statuimus Principem legibus subdi suis, intelligimus de legibus, quæ ex æquo ad ipsum perinde atq; ad subditos spectant. Præcipit Rex, neminem gladio succinctum incedere, aut sericis indutum: non est par ratio cur ipse eisdem abstineat. Inducit autem Papa jejunium, aut festi solemnitatem: eadem est æquitas in ipso, nisi justa de causa secum, veluti cum alijs, dispensaverit.*

Dico secundò, Princeps seu Legislator non
C subditur suis legibus, quoad vim coactivam seu coërcitivam. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore suprà citato.

Probatur ex discrimine, quod reperitur inter 73
vim directivam & coactivam seu coërcitivâ legis: vis enim directiva respicit suos actus licitos, vel illicitos, aut indifferentes; coactiva verò, seu coërcitiva, pœnam inductivam ad observantiam legis: Sed Princeps non potest cogi vel puniri pœnâ in-
E ductivâ ad legis observantiam, cùm nullum habeat superiorem à quo cogatur, & nemo propriè à seipso cogi possit, quippe cùm istud contra ordinem naturæ pugnet: Ergo Princeps non subditur suis legibus quoad vim coactivam seu coërcitivam, sed ab eis quantùm ad obligationem pœnæ subeundæ solutus est. unde eò cautius, vigilantiusque debent Principes suas leges servare, quòd ad earum pœnam subeundam à nullo in terris cogi possunt, ne acerbius pati cogantur à supremo Judice Deo, cujus manus nemo effugere potest. Hinc teste Glossâ allusit David Psalmo 50. Deo dicens: *Tibi soli peccavi*, quasi diceret: Nullum in terris superiorem agnosco, qui meum peccatum judicare, ac punire queat, nisi te solum, ac proinde tibi soli illud quoad condignam pœnam subjicio.

Notan-

74 Notandum tamen. Hanc conclusionem intelligi debere de Principe absoluto non habente superiorem se ; nam qui superiorem habent, non solùm quoad vim directivam, sed etiam coactivam, obligantur ad leges à se latas servandas. Talis fuit olim Archidamus, Lacedemonum Rex, quem, teste Plutarcho, lib. de liberis educandis, Lacedemones pecuniâ mulctarunt, eò quòd contra legem consuetudine receptam, uxorem pusilli corporis duxisset. Talis etiam est hodie Dux Venetorum, qui licèt cum Republica leges ferat, sitque superior singulorum, eisque præcipere possit, quando pro bono Reipublicæ expedire judicaverit ; ipse tamen subditur legibus etiam quoad vim coactivam, cùm habeat Rempublicam se superiorem, à qua ad pœnam subeundam cogi potest. Talis denique est quivis Generalis respectu suæ Religionis, qui etsi cum alijs incapitulo generali leges ferat, sitque superior singulorum, eisque præcipere possit, quoties id ad publicum Religionis bonum expedire judicaverit; ipse tamen subjicitur legibus totius Religionis, etiam quoad vim coactivam, cùm habeat totam Religionem superiorem se, à qua cogi potest.

A

B

§ II.

Secunda & tertia difficultas breviter resolvuntur.

75 DIco tertiò, Clerici non obligantur legibus civilibus Principum sæcularium, quoad vim coactivam, benè tamen quoad vim directivam, & ex æquitate naturali, ratione conformitatis cum alijs membris Reipublicæ.

C

Prima pars est certa, cùm Clerici sint exempti à jurisdictione Principum sæcularium, cap. *Decernimus*, de judicijs. Et cap. *Sanctæ Mariæ*, de constitutionibus. Et cap. *Seculares*, de fòro competenti in 6. Solùm difficultas est, an exemptio à legibus & jurisdictione Principum sæcularium conveniat Clericis jure divino, vel solùm jure humano, & Principum sæcularium favore. Canonistæ enim & ex Theologis quàm plures dicunt exemptionem hanc Clericorum esse non solùm de jure humano, sed etiam divino. Quod colligunt ex Scriptura sacra, ex novo quidem testamento ex illa Christi illatione Matth. 17. *Ergo liberi sunt filij*, a legibus scilicet tributorum, quæ Regibus dantur ex veteri verò testamento, ex Genes. 47. ubi Joseph omnem terram Ægypti subjecit Pharaoni, *Præter terram Sacerdotum*. Alij verò censent hanc Clericorum exemptionem non esse ex jure divino, sed solùm humano, nimirum ex prædictis Summorum Pontificum constitutionibus, & Principum sæcularium favore, quod tamen jus humanum juri naturali & divino maximè consentaneum est. Cui sententiæ favere videtur D. Thomas in illud ad Roman. 13. *Ideò tributa*: Nam ibi loquens de obligatione solvendi tributa ait : *Ab hoc debito liberi sunt Clerici ex privilegio Principum, quod quidem æquitatem naturalem habet.*

D

E

Secunda etiam pars communiter docetur à Doctoribus, & ex eo constat, quòd Clerici non obstante clericatu sunt cives Reipublicæ, & ejus membra : Ergo ex naturali æquitate, & ratione conformitatis cum alijs membris Reipublicæ, tenentur observare leges civiles Principum sæcularium, quæ non derogant privilegijs Clericorum, & ad pacem & tranquillitatem Reipublicæ spectant ; non secùs ac si Principes ac Legislatores, ex naturali æquitate, & titulo moralis conformitatis capitis cum suis membris, ad suas leges servandas obligantur, sut §. præcedenti ostensum est; cùm non minùs rationi dissentaneum sit, unam partem communitatis discrepare à reliquo corpore, quàm caput à membris. Unde, ut ait Sylvester, verbo *Lex*, q. 25. *Omnes leges disponentes supra contractibus emptionis, venditionis, locationis, commodationis, & hujusmodi, si non contradicunt canonibus, vel legi naturæ, sunt servandæ, etiam quoad Ecclesiasticas personas.* Si Rex etiam legem ferat, ne aliquis noctu tale genus armorum deferat, illam Clerici servare tenentur.

Dico quartò, Religiosi exempti non tenentur 76
legibus Episcoporum, virtute earum, sed solùm propter æquitatem naturalem, ratione conformitatis cum alijs, si ad communem observantiam & devotionem totius populi spectent.

Prima pars patet, Quia tales Religiosi sunt exempti à jurisdictione Episcopali, ut Clerici à sæculari.

Secunda etiam non est minùs evidens, si enim 77
Clerici, etsi exempti sint à jurisdictione Principum sæcularium, tenentur nihilominus, ob æquitatem naturalem, & ratione conformitatis cum alijs membris Reipublicæ, eorum leges, statui & privilegijs Clericorum non repugnantes, servare, ut præcedenti conclusione declaravimus : à fortiori Regulares, quàmvis à jurisdictione Episcoporum exempti, ex æquitate naturali, tenentur eorum leges, ad communem observantiam & devotionem totius populi spectantes, observare, seque accommodare toti communitati in ijs, quæ statui & privilegijs Regularium non præjudicant. Unde Tridentinum sess. 25. cap. 12. de reformatione Regularium : *Censuræ & interdicta, nedum à Sede Apostolica emanata, sed etiam ab Ordinarijs promulgata, mandante Episcopo, à Regularibus in eorum Ecclesijs publicentur, atque ferventur. Dies etiam festi, quos in diœcesi sua servandos idem Episcopus præceperit, ab exemptis omnibus, etiam Regularibus, serventur.*

§. III.

Ultima difficultas expeditur.

DIco quintò, Illi, qui sunt in territorio alieno 78
sive transeundo, sive immorando, non tenentur servare leges particulares proprij territorij, subindeque peregrini & advenæ, non tenentur legibus loci per quem transeunt.

Prima pars probatur, Quia jurisdictio uniuscujusque civitatis vel Principis particularis, non extenditur quoad leges ferendas extra civitatem seu territorium, ut docet Bartolus in lege prima, Codice *de summa Trinitate*, num. 14. colligiturque ex lege *Omnes populi*, ff. de justicia & jure : ubi lex dicitur jus proprium civitatis. Similiter ergo agentia naturalia non agunt extra sphæram activitatis, defectu potestatis : ita quia jurisdictionis activitas limitatur infra proprium territorium, lex extra ipsum non obligat. Unde cap. 2. *de Constitutionibus* in 6. dicitur pœnam latam per statutum Episcopi, non incurri ab eo, qui extra territorium non servat illud statutum, quia, inquit *extra territorium jus dicenti non paretur impune*, ut dicitur lege ultimâ ff. *de jurisdictione omnium judicum.*

Ex

Ex quo probata manet secunda pars, Si enim
70 existentes in territorio alieno, quàmvis obiter & in transitu, statim ac exeunt, hoc ipso liberantur à legibus proprij territorij, obligantur pariter legibus territorij alieni, eo ipso quòd in eo sunt, quàmvis obiter & in transitu. Si enim brevis absentia sufficit ad eximendum à subjectione legis proprij territorij, debet quoque sufficere brevis præsentia ad subjiciendum legibus alieni territorii: Par enim est ut sentiat onus, qui sentit commodum, ut dicitur regulâ 55. de regulis juris in 6.

80 Confirmatur ab inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia: Cùm enim peregrini & advenæ, ut ostendimus, leges proprij territorij, à quo B discesserunt, servare non teneantur, si nō tenerentur legibus loci per quem transeunt, nullis legibus particularibus obligarentur; atque ita si esset lex aliqua particularis, quæ tam in proprio territorio, quàm in loco per quem transeunt, servaretur, ab illa fierent prorsus immunes, quod absurdum est.

81 Dices: Nemo fit alteri subditus, nisi ratione originis, vel domicilij, vel delicti: At peregrini non sunt subditi Principi loci, per quem transeunt, ratione originis, ut per se patet; nec ratione delicti, posito quòd non deliquerint in territorio alieno; nec etiam ratione domicilij, aut quasi domicilij, cùm ad domicilium acquirendum requiratur habitatio perpetua, vel quæ saltem non sit C minor majore anni parte: Ergo peregrini non tenentur legibus loci per quem transeunt.

Respondeo distinguendo Majorem: Nemo fit alteri subditus permanenter, nisi ratione originis, vel domicilij, vel delicti, concedo Majorem: Transeunter, nego Majorem. Ad obligationem enim & subjectionem transeuntem, sufficit brevis præsentia, quemadmodum ad transeuntem exemptionem à jurisdictione proprij territorij, sufficit brevis & transiens absentia.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

82 EX dictis colligitur primò, Advenas & peregrinos transeuntes per loca, in quibus festum aliquod celebratur, si sint ibi toto mane diei festi, teneri sacrum audire, non tamen ibi commorari ut audiant. Similiter etiam tenentur quandiu ibi sunt, abstinere ab opere servili die festo, & à cibis prohibitis in die jejunij. Unde cap. *Illis*, dist. 12. refertur illud Ambrosij ad Augustinum: *Cùm Romam venio, jejuno sabbatho, cùm Mediolani sum, non jejuno. Sic etiam tu ad quam fortè Ecclesiam veneris, ejus morem serva.* Ubi Glossa ait: *Viatores tenentur sequi consuetudinem loci ad quem veniunt.* E

Colligitur secundò, Abeuntem manè ex pro-
83 prio domicilio, in quo jejunium obligat, & nocte pervenientem ad locum ubi jejunium non obligat, posse nocte cœnare, carnesque comedere, cùm discedens non teneatur servare leges sui domicilij, sed possit sequi leges favorabiles loci per quem transit.

Colligitur tertiò, Non posse Mediolanensem
84 transeuntem per loca, ubi diebus quatuor ante primam Dominicam Quadragesimæ jejunatur, non jejunare, quia tenetur servare leges & consuetudines loci per quem transit. Similiter ob eandem rationem non possunt Hispani transeuntes per Galliam, Italiam, vel Germaniam, animalis extremitates & intestina die sabbathi comedere, quàmvis hoc eis liceat quando sunt in Hispania, ex privilegio speciali ipsis concesso per bullam cruciatam.

Colligitur quartò, Irritum esse matrimonium 85
clandestinum contractum in loco, ubi Tridentinum servatur ab incola loci, ubi Tridentinum non servatur: contrà verò ratum ac validum fore matrimonium clandestinum, celebratum in loco ubi Tridentinum non servatur, ab incola loci in quo Tridentinum servatur; Tum quia, ut diximus, advenæ & peregrini subjiciuntur legibus loci per quem transeunt, & possunt uti privilegijs & exemptionibus, quibus gaudent incolæ illius loci: Tum etiam, quia matrimonium, cùm sit quidam contractus civilis & humanus, sequitur leges & consuetudines loci in quo celebratur. Quod adeò verum putant aliqui, ut asserant, quòd tametsi quis eo animo ad locum illum in quo Tridentinum non servatur, se transferret, ut ibi clandestinè contraheret, valeret matrimonium; cùm hoc non tam sit fraus, quàm usus proprij juris, quod quis à lege habet validè contrahendi in loco Canonico jure ab onere & conditione per Tridentinum statuta exempto. Ita Sanchez lib. 3. de matrimonio, disp. 18. Idem alij censent de jejunio, & observatione diei festi; existimant enim quòd etiam si quis ex industria recederet ab illis locis, ubi jejunium, vel dies festus celebratur, ut laboraret in alio loco, vel ibi non jejunaret, sed carnes comederet, non peccaret, quia (inquiunt) hoc non esset fraus vel dolus, sed fuga quædam obligationis præcepti, quæ contra præceptum non est.

Colligitur quintò, Vagos, qui nullibi domici- 86
lium habent, nec ullibi diu morantur, teneri legibus loci per quem transeunt; quia per transitum aut brevem moram in illis locis fiunt legibus illorum subditi, eò quòd, ut suprà dicebamus, ad obligationem & subjectionem transeuntem sufficiat brevis præsentia; quemadmodum ad transeuntem exemptionem à jurisdictione proprij D territorij, sufficit brevis & transiens absentia.

DISPVTATIO VI.

De *Lege pœnali.*

HUc usque diximus de lege humana in communi. Jam de quibusdam illius speciebus, quæ peculiarem habent difficultatem, differendum est. Ac primò de lege pœnali, cujus ratio valdè ab alijs differens, speciali declaratione & disputatione indiget.

ARTICULUS I.

An & quotuplex dari possit lex pœnalis?

DIco primò, Dari posse legem purè pœnalem. 1
Probatur. Quia nihil impedit quominus legislator ejusmodi legem ferre possit, quid enim impediet quominus prohibeat aliquid fieri à subditis suis, non absolutè quidem, sed conditionatè

natè, hoc eſt niſi velint pœnam ſubire? Sicut aliquis per votum hanc privatam legem pœnalem ſibi poteſt imponere, vovendo ſcilicet ſe nunquam luſurum, vel ſi ludere contingat, ſe daturum eleemoſynam pauperibus. Talis autem lex, quam ſic ferret legislator, eſſet vera, & merè pœnalis, ut conſtabit ex dicendis concluſione ſequenti: Ergo lex merè pœnalis dari poteſt.

2. Dico ſecundò, multiplicem eſſe legem pœnalem.

Probatur: Lex enim pœnalis dividitur primò in eam, quæ pœnam tantùm comminatur, ita ut non incurratur, niſi accedat judicis ſententia vel executio; & in eam, quæ ipſo facto pœnam infligit, & per ſeipſam exequitur, vel obligat reum ad exequendum, non expectatâ judicis ſententiâ aut executione.

3. Dividitur ſecundò in purè pœnalem, & mixtam. Mixta dicitur illa quæ continet duo præcepta: unum faciendi actum quem præcipit, vel abſtinendi ab actu quem prohibet; alterum, exequendi vel ſubeundi pœnam appoſitam, niſi fiat actus præceptis, vel niſi abſtineatur ab actu prohibito. Purè verò pœnalis illa eſt, quæ unam tantummodo præceptum disjunctivum continet, nimirum vel faciendi actum præſcriptum, vel ſubeundi pœnam appoſitam; ita ut ad parendum legi & vitandum peccatum, alterutrum ſufficiat; poteſt enim legislator utroque modo præcipere aliquem actum, nimirum vel abſolutè obligando ut fiat, vel conditionatè tantum, vel ut fiat, vel ſubeatur pœna adjuncta; nolens præcisè & determinatè obligari in conſcientia ut fiat, ſed contentus illo modo coactionis, & impellens ſolùm timore pœnæ ad faciendum; ſicut enim liberum illi eſt præcipere vel non præcipere talem actum, ita & illum abſolutè vel conditionatè præcipere.

4. In his omnes ferè Theologi conveniunt, ſed difficultas & cõtroverſia eſt inter illos, an quando legislator condendo legem pœnalem, nihil exprimit de obligatione ad culpam, lex pœnalis eam obliget, vel ſolùm ad pœnam: Triplex enim circa hoc verſatur Authorum ſententia. Prima aſſerit, nullam legem humanam pœnalem obligare ad aliquam culpam, ſed ſolùm ad pœnam, niſi legislator id expreſſerit ſuâ lege, vel antea per aliquam legem divinam, vel humanam non pœnalem, idem præceptum ſit. Ita Navarrus in ſumma cap. 23. & Valentia hîc diſp. 7. quæſt. 5. puncto 6.

5. Secunda diſtinguit inter legem pœnalem, & mixtam, primamque docet non obligare ad aliquam culpam, ſed ſolùm ad pœnam, niſi legislator id ſuâ lege expreſſerit; aliam verò & ad culpã & ad pœnam obligare, quamvis id legislator non exprimat. Hanc tenent Alphonſus à Caſtro lib. 1. de lege pœnali cap. 8. & 9. cui ſubſcribunt Suarez, Vazquez, Mœratius, & alij.

6. Tertia verò exiſtimat, omnem legem pœnalem, ſive puram, ſive mixtam, obligare non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam, niſi legislator contrarium expreſſerit. Ita Magiſter Soto lib. 1. de juſtitia quæſt. 6. art. 5. Sylveſter verbo *Inobedientia*, Armilla eodem verbo, num. 2. & Bellarminus lib. 3. de membris Eccleſiæ cap. 11. & communiter Diſcipuli D. Thomæ. Quæ ſententia probabilior eſt, & principiis præcedenti diſputatione ſtatutis conformior; nam ut ibi dicebamus, obligatio in actu ſecundo ad culpam, conſequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen à legislatore: Ergò poſitâ verâ lege, qualis eſt pœnalis, ſtatim ſequitur obligatio ad culpam, niſi legislator ferendo talem legem, declaret ſe non intendere obligare ad culpam.

Confirmatur primò: Legis humanæ, quæ abſque pœnæ comminatione ponuntur, ad culpam obligant, ut omnes fatentur: Ergo & illæ quæ ſtatuuntur cum comminatione pœnæ. Probatur Conſequentia, quia impoſitio pœnæ non tollit obligationem ad culpam, ſed indicat illam, nam ut ait Auguſtinus lib. 1. Retract. cap. 9. *Omnis pœna, ſi iuſta eſt, peccati pœna eſt, & ſupplicium nominatur.* 7.

Confirmatur ſecundò: Diverſæ leges pœnales diverſas imponunt pœnas: Ergo præſupponunt diverſas culpas, ſi aliunde legislator contrarium non exprimat; non enim exiſtimandum eſt, legislatorem diverſas & graviores pœnas infligere, niſi pro diverſis & gravioribus culpis. 8.

Confirmatur tertiò: Lex quam impoſuit Deus primis parentibus, fuit pœnalis, ut patet ex illis verbis Geneſ. *in quacunque die comederis ex eo, morte morieris*: At certum eſt de fide, eam obligaſſe ad culpam: Ergo lex pœnalis obligat ad culpam, niſi contrarium legislator expreſſerit. 9.

Objicies primò: Omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda eſt, quando aliud non conſtat de mente legislatoris: Ergo quando in lege pœnali legislator ſuam non exprimit voluntatem obligandi ad culpam, exiſtimandum eſt, ipſum obligare ad ſolam pœnam. Conſequentia videtur manifeſta, nam aliàs non benignè, ſed valde odiosè, mentem legislatoris interpretaremur. 10.

Reſpondeo quod licèt omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda ſit, hoc tamen debet fieri juxta naturam ipſius legis, non verò extrahendo illam à ſuo ſtatu connaturali: unde cùm pertineat ad ſtatum connaturalem legis, ut obliget ad culpam, niſi contrarium legislator exprimat, ut conſtat ex dictis, eam ad culpam obligare cenſendum eſt, niſi oppoſitum legislator expreſſerit. 11.

Objicies ſecundò: Aliquando incurritur irregularitas, quæ pœna eſt lege impoſita, abſque aliqua culpa, ut irregularitas bigamiæ, & occiſionis juſtæ, & ſimiliter pœna interdicti, comprehendens innocentes: Ergo lex pœnalis obligat ad ſolam pœnam, non verò ad culpam, quando legislator legem condendo, nullam obligationis ad culpam mentionem fecit. 12.

Reſpondeo quod irregularitates illæ non habent propriè rationem pœnæ, ſed dicuntur à jure irregularitates ſignificationis, quæ abſque culpa incurruntur; unde leges illas ſtatuentes, non ſunt leges pœnales, de quibus procedit difficultas, & ſic argumentum non eſt ad rem. Ad illud verò quod additur de interdicto, reſpondeo quod ſemper imponitur propter culpam alicujus; unde lex præcipiens aliquid ſub pœna interdicti, obligat non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad aliquam culpam: quod autem aliqui puniantur ſine culpa propria, propter culpam aliorum, multoties expedit in ordine ad bonum commune, ſed tunc illa punitio non habet propriè rationem punitionis ſeu pœnæ reſpectu illorum qui patiuntur, ſed reſpectu illius qui culpam commiſit, qui non ſolùm punitur in ſe, ſed etiam in aliis, qui ſunt aliquid illius, utpote compartes ejuſdem communitatis. 13.

Digitized by Google

Obiicies tertio: Votum peccandi solum obligat ad peccatum, & non obligat ad satisfactionem: ergo falsum fuit poena recitandi rosarium, vel dandi eleemosynam pauperibus: ergo, si quis transgressus votum id rosarium reciter, vel pauperibus eleemosynam largiatur: Ergo idem dicendum est de poena peccandi. Patet consequentia, 1. primus exitus; votum enim est quod quemdam poenitet ius quem vovens ibi impositi, 2. tertius, quia poena pia sunt Legislatoris, cui ius commune non communicatur.

Respondeo hoc argumentum deficuum ex analogia, & proportione, quæ reperitur inter legem & votum, magis notum inter eos, quam inter me, magisq; conferre quam immerito nolitem fatemini. Sicut enim votum peccandi solum votum falsum intenderit se ad aliquam poenam obligare, & nullo modo ad culpam, non obligat nisi ad poenam; ita votum id rosarium recitandi, &c. votum emittendo non expresserit quod nollet se obligare ad culpam, sed falsum, & quam ibi imponere parentes, potius quod velit se non imponere, obligabitur non tantum ad legislatur condendum legem paenalem, falsum intendat falsidem obligare ad poenam, & venialem, sum finem expectat, vbi ius quod ipsi non exigunt ius humanum parentes, & omnes ad legislatur id suæ capitatis, & legem ad peccandum, non solum ad poenam, sed etiam ad culpam: Ita etiam ad peccandum falsidem obligabitur, quamvis legis defectum ad obligandi ad aliquam confessio legem pro modum proportionis, imperfectus tamen alegis latores: quia legislatur non intendit se obligandi ad culpam legem conficiunt, intendit tantum ad culpam non obligari. Quæ declarandi & experimenta, reuerti obligat ad culpam, & non solum ad poenam.

ARTICULUS II.

An legis poenalis obligans se sine peccato ad poenam soluendam ante latam sententiam?

Quæstionem tractant communiter.

Quadam primo. Legis poenalis quadam-
tenus sine peccato contrahi, & violari, & ostenditur ex his, quæ dicta sunt de poena latæ sententiæ. Tunc confertur contrahere poenæ sententiæ, quando in illa non exprimitur id, quod ex *ipsa sola*, quæ ut sic humilis cum ente, & poenalis ad culpam, ex benigniorum partium fieri interpretandæ, & contrarium illinde non confitur. Tunc vero confertur contrahere poenæ latæ, quando in ipsa exprimitur illa necessitas ipsa sola ete. Præterea ergo difficultas non proprie, & de legislatore, sed tantum poenæ ferenda (illa enim manifestum est non obligare ad peccatum finis fallendum, & communitatem) sed Iudici, ut illam infligat; sed de legislatore tantum non potest latas.

Nonnullam tamen, poenas latas esse in- 2
dubie differentia quadam iuri politiæ, quæ constituunt in pœnitentiæ, vt excommunicatio, & irregularitas, suspensio &c. Alia non latæ, quæ requirunt aliquam aliorum executionem humanam, vt pœnalitatem, nullo modo continentia bonorum. His præmissis.

Circa propositum distinguendum triplex ver- 3
sum fuit sententia. Prima dicens, nullam legem pœnalem obligare ad poenam etiam pœnitentiæ, ante iudicis sententiam, vel Ecclesiæ declaratoriam, & excommunicationis, ante quam fuerit interrogatus, quia ante sententiam, non potest poena imponi, nec ab ea quis absolui, quia non potest absolui, quem non est condemnatus. Secunda sententia est, quod Ecclesia imponit poenas latæ sententiæ, non autem iudex, quia ante sententiam iudicis, non potest poena imponi, nec ab ea absolui, quia non potest absolui, quem non est condemnatus. Tertia sententia est, quod lex pœnalis obligat ad poenam, & culpam, ante sententiam iudicis, & Ecclesiæ, quia ante sententiam iudicis, & Ecclesiæ, potest poena imponi, non proprie, sed ad similitudinem latæ sentent

obligat. sed potest aliter disponi in jure communi aut particulari, ut in nostri Ordinis constitutionibus disponitur, nam in earum prologo sic dicitur: *Pœnis tamen absolutionis ab officio, privationis vocis activæ, vel passivæ, gravioris culpæ, & aliis maioribus (quantumcumq; tam in constitutionibus quam extra ipsa facto sint incurrendæ) nisi sit pœna excommunicationis lata sententia, nullus sit subiectus, nisi superveniat declaratio Prælati in particulari respectu huius, quantumq; etiam notorium facti, vel iuris, aut utriusque interveniat.*

Dico secundò regulariter & ordinariè loquendo, legem humanam non obligare in conscientia ante condemnationem & sententiam judicis, ad pœnam activam, seu quæ ad sui executionem aliquam rei actionem requirit.

22. Probatur primò: Ex Isidoro & D. Thoma lex humana debet esse possibilis secundum naturam & consuetudinem patriæ, id est tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni: Atqui lex obligans hominem ad exequendum in se pœnam legis per propriam actionem, ante judicis sententiam, non esset tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni, sed intolerabilis & nimis dura, ut constat communi omnium consensu, & attestatur ipsa inclinatio naturalis, quæ hoc abhorret & refugit: Ergo lex humana ordinariè loquendo non obligat hominem ad exequendum in se pœnam legis per propriam actionem, ante judicis sententiam, sed sufficit si pœnam ab alio inflictam patiatur. Dixi, *ordinariè loquendo*, ad innuendum quod interdum leges humanæ ad id obligare possunt, maximè cum ad levem pœnam obligant. Nam in aliquibus Religionibus præcipitur recitatio alicujus orationis, aut levis aliqua castigatio, ijs qui legem aliquam, seu constitutionem violant, absq; eo quod sit opus sententiâ vel declaratione prælati.

23. Probatur secundò conclusio: Executio pœnæ per actionem positivam, est actus judicis sive ministri publici: Ergo reus non tenetur ante judicis sententiam exequi in seipso pœnam requirentem aliquam actionem positivam ad hujusmodi executionem. Consequentia est evidens, tum quia reus non tenetur exequi nisi illa quæ sunt rei, non verò illa quæ sunt judicis, maximè in causa propria, in qua nemo est rectus judex. Tum etiam quia reus solum tenetur pati, cùm ad id solùm obligetur per legem pœnalem; imò eundem hominem esse agentem & patientem passione afflictivâ ipsa natura refugit. Antecedens verò probatur: Punitio quæ pertinet ad executionem pœnæ, est actus legis, tenens se ex parte illius, ut disp. 1. ostensum est: Ergo cùm lex sit justitia quædam inanimata, eget ministro vivo, nempe judice, qui ideò dicitur justitia animata ab Aristotele 5. Ethic. ut applicet pœnam reo, agédo in ipsum per punitionem: Ergo executio pœnæ est actus judicis, sive ministri publici. Hanc rationem insinuat S. Thomas 2. 2. q. 62. art. 3. ubi sic ait: *Quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plusquam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.*

24. Probatur tertiò: Leges humanæ propter crimen hæresis (& idem est de crimine læsæ Majestatis) decernunt pœnam confiscationis omnium bonorum, ipso jure & facto, ut patet ex cap. *Cum secundum leges*, de hæreticis in sexto, & cap. *Vrgentis*, de hæreticis: Sed non obligant ad hanc pœnam in foro conscientiæ, ante judicis sententiam, ut ex iisdem capitibus colligitur: Ergò similiter aliæ leges pœnales alias pœnas positivas imponentes, non obligant ad illas subeundas, ante sententiam judicis; v. g. lex lata contra defraudantes tributa, non obligat illos ad tradendum merces suas fisco, ante sententiam judicis; alioquin legis transgressor seipsum prodere cogeretur, quod esset intolerabile, & contra illam Chrys. sententiam, *non dico tibi ut te prodas in publicum*, quæ refertur can. *Quis aliquando*, de pœnit. dist. 1.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

25. OBjicies primò cum Soto contra primam conclusionem: Contra jus naturæ est, ut quis damnetur, antequam audiatur; Ergò etiam contra jus naturæ erit ut quis ad pœnam sive positivam sive privativam obligetur, ante judicis sententiam, Consequentia patet, Antecedens verò probatur. tum ex Gregorio cap. *Susceptis*, de casu poss. fil. propriet. ubi ait: *Nos contra inauditam partem nihil possumus definire*, Ubi Sotus expendit verbum *possumus*; non enim dixit, *non volumus*, sed *non possumus*. naturâ id vetante. Tum ex canone *Iudex* 2. quæst. 1. ubi dicitur, nemo condemnetur nisi *aut per innocentes testes convincatur* &c. Tum ratione, sæpe enim qui legem violavit, allegare potest per ignorantiam, vel infirmitatem, vel vehementem aliquam tentationem, vel fortasse quod non tam graviter in legem impegerit, ut dignus sit totius pœnæ acerbitate.

Confirmatur: Nemo potest in propria causa esse sui judex: Ergo nemo tenetur ante judicis sententiam pœnam subire, tametsi pœna illa non sit positiva, sed duntaxat privativa, & nullam ad sui executionem rei actionem requirat.

26. Ad objectionem respondeo Antecedens verum esse de damnatione quæ fit per judicis sententiam, non verò de illa quæ fit per legem; quia cum fit per judicis sententiam, debet omni meliori modo delicti causa à judice examinari, ac proinde oportet illam non solum ex testium judicio, sed etiam ex ipsius delinquentis confessione examinare: cum autem fit per legem, relinquitur judicio & conscientiæ ipsius delinquentis, qui melius quàm quivis alius potest de suo delicto judicare, ac pœnam lege taxatam meruerit.

27. Addo quod, si hoc argumentum Soti valeret, sequeretur quod excommunicatus ipso facto, non posset ante judicis sententiam, pœnam excommunicationis subire, cum etiam excommunicatus possit excusationis causas assignare, nec in proprio delicto sui judex esse possit. Quare sicut contra naturam non est, ut quis sit sui judex in causa excommunicationis, & in cæteris legibus suprà citatis, in quibus ante sententiam judicis reus privatur beneficiis Ecclesiasticis; ita neq; erit contra naturam esse sui judicem in aliis legibus, quæ pœnas privatas ipso facto incurrendas pro aliquibus criminibus statuunt, cum non sit major ratio de illis quam de istis. Ex quo patet ad confirmationem.

28. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Legislator habet potestatem obligandi in conscientia ad pœnam justam, ante judicis sententiam, tametsi talis pœna ad sui executionem

Digitized by Google

nem requirat actionem ipsius rei, si ad talem pæ- A
nam obligare voluerit: Sed hanc suam voluntatem explicat per illam particulam legis, *ipso facto* aut *ipso jure* quia per nulla verba potest commodiùs aut meliùs explicari: Ergo leges pœnales continentes pœnas latas, obligant ante judicis sententiam, tametsi illæ pœnæ, ad sui executionem ipsius rei actionem requirant.

29. Confirmatur primò: Si hujusmodi leges non obligarent ante judicis sententiam, illæ particulæ, quæ in illis apponuntur, scilicet *ipso facto*, vel *ipso jure*, frustaneæ essent, quod præcipuè urget de particula illa, quæ interdum legibus illis superadditur, nempè quod ipso facto, & sine alia declaratione, pœna incurratur.

30. Confirmatur secundò: Illæ particulæ sufficiunt, ut incurratur pœna excõmunicationis, suspensionis, & irregularitatis, ante judicis cõdemnationem, ut omnes fatentur: Ergo idem erit de aliis pœnis, tametsi positivæ sint, & ad sui executionem, aliquam rei actionem requirant.

31. Ad objectionem respondeo, legislatorẽ habere quidem potestatem obligandi in foro conscientiæ ad pœnam justam, ante sententiam judicis, tametsi talis pœna requirat actionem ad sui executionem, si id expediat bono communi; tunc enim illud non est existimandum intolerabile, & ipse reus tenebitur exercere simul utrãque rationem rei & ministri ipsius legis; quia tamen regulariter loquendo, hoc non expedit bono communi, & esset nimis rigidum & intolerabile, præsertim si pœna ipso facto subeunda, gravis & acerba sit, & naturæ valdè repugnans, legislator, regulariter loquendo, non obligat ad subeundam pœnam, ante sententiam judicis, quando talis pœna ad sui executionem aliquam rei actionem requirit, sufficit enim bono communi, si patiatur illam, post sententiam judicis, eò vel maximè, quia exequi pœnam requirentem aliquam actionem, per se loquendo, non ad reum, sed ad judicem, & ejus ministrum, pertinet, ut suprà ostensum est.

32. Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris, licet enim leges humanæ non obligent D
ad talem pœnam, ante sententiam judicis, particulæ illæ, *ipso facto*, vel *ipso jure* non ponuntur frustra in illis, quia aliquem alium effectum inducunt, nempe assignationem pœnæ, ipso facto, ita ut non requiratur sententia judicis ad assignandam illam pro tali delicto, sicut requiritur in aliis legibus continentibus pœnam ferendam, sed solùm ad declarandum crimen patratum fuisse à transgressore legis. Illa verò particula, *absq; alia declaratione*, superaddita aliis præcedentibus, sumitur ad majorem præcedentiũ explicationem, unde nec superfluit, nec necesse est, ut habeat vim obligandi, ante judicis sententiam.

33. Ad secundam, concesso Antecedente, nego E
consequentiam & paritatem, patet enim ex dictis in secunda conclusione, longè disparem esse rationem de pœnis privativis, ac de positivis quæ ad sui executionem aliquam rei actionem requirunt.

ARTICULUS II.

Vtrum transgressor legis pœnalis teneatur in conscientia subire pœnam legis post judicis sententiam?

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas proposita triplici conclusione resolvitur.

NOtandum primò, seu potiùs ex dictis arti- 43.
culo præcedenti recolendum, duplex genus pœnæ lege humanâ statui posse: alterum consistens in pura passione, quæ ad sui executionem B
nullam requirit actionem, præter ipsum legislatoris imperium, aut judicis sententiam, vel declarationem; ut sunt pœnæ inhabilitantes personas, irritantes contractus, & censuræ Ecclesiasticæ. Alterum est, pœnarum quæ ad sui executionem requirunt aliquam actionem, quæ exerceri potest vel ab ipso reo vel ab alia persona distincta. Quoad primum genus pœnæ, cum nullam requirat actionem, præter legislatoris imperium, vel judicis sententiam, ad nihil tenetur reus ut illam incurrat, cum etiam illam invitus pati possit, solumque tenetur postquam illam contraxit, nihil agere contra eam. Solùm ergo difficultas est de pœnis secundi generis, an nimirùm reus teneatur vel possit illas in se exequi, C
post judicis sententiam, certum enim est, quod si sint justæ, & à judice vel ministris ejus infligantur, eas post judicis sententiam pati & sustinere tenetur, aliàs daretur bellum justum ex utraque parte, etiam nullâ suppositâ ignorantia quod implicat.

Notandum secundò, pœnas quæ ad sui execu- 35.
tionem aliquam actionem requirunt, esse adhuc duplicis generis, quædam enim sunt quarum actio ad executionem requisita à nemine commodiùs exerceatur, quàm à reo qui pœnam patitur, v.g. actio quæ requiritur ad executionem exilii, vel pœnæ pecuniariæ: aliæ quarum actio D
ad executionem requisita, commodiùs exercetur à judice vel ministris ejus, v.g. actio quæ requiritur ad abscissionem capitis, vel mutilationis alicujus membri. Præterea actionum quæ commodiùs exercentur à judice vel ministris ejus, quædam sunt violentæ, ut abscisso capitis; aliæ vero non violentæ, & quæ voluntariè exerceri solent, ut flagellatio seu disciplina, quam Religiosi solent sponte suscipere, ad carnis macerationem. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ.

Dico primò, transgressor legis pœnalis tene- E
tur in conscientia subire, post judicis sententiam, pœnam illam, quæ ad sui executionem requirit actionem quæ commodius exercetur à reo, non vero pœnam illam ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodiùs exercetur à judice vel ejus ministro.

Prima pars patet, nam quando quis exilio vel 36.
pœnâ pecuniariâ mulctatur, tenetur egredi è regno vel civitate, aut pecuniam solvere, hoc enim nihil crudelitatis aut injustitiæ continet. Potest tamen in pecuniæ solutione expectare ut petatur: quia licèt possit judex injungere ut detur, quamvis non petatur, communiter tamen id non facit.

Secunda verò probatur ex eo quod sententia 37.
pœnalis, sicut & lex, benignè est interpretanda,

cum

cùm ſententia ſit applicatio illius legis, quam benignè eſſe interpretandam, eſt communis animi conceptio & diſpoſitio juris: Ergo non tenetur reus ad exequendam illam pœnam in ſeipſo, cujus executio commodiùs fit à judice, vel miniſtris, ſed ſufficit eſſe paratum ad illam ſuſtinẽdam, quando infligetur ab illis. Patet Conſequentia, nam aliàs non benignè, ſed durißimè interpretaremur ſententiam illam. A

Dico ſecundò, non poteſt obligari reus à judice per ſuâ ſententiam, ut ſibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio violenta: v. g. non poteſt obligari ut ſeipſum occidat, vel mutilet, aut ſuis manibus ſumat venenum, vel pereat inedi, tametſi cibi illi offerantur.

38. Probatur: Nam etſi pœna mortis, vel inedia, vel alia ſimilis ſecundum ſe non ſit inhumana, B ſed multoties juſtißima & mitis, attentâ criminum gravitate; iſte tamen modus executionis, ſcilicet quod propriis manibus reus ſibi inferat mortem, inhumanus eſt & crudelitate plenus; nihil enim magis abhorret natura, cui naturalis eſt vitæ conſervatio, quam manus violentas ſibi inferre uſq; ad internecionem: Ergo judex ſuâ ſententiâ non poteſt ad id obligare. Nec eſt par ratio de quibuſdam actionibus, quæ remotè tantum ad ipſius rei mortem cooperantur, ut patibulum aſcendere, extendere linguam amputandam, collum denudare, illudve carnifici truncandum offerre; nam tales actiones ex ſe & ex natura ſua indifferentes ſunt, neque inhumanæ & crudeles redduntur, quin potiùs commodiores & laudabiliores, ſi ab ipſo reo executioni mandentur. C

Ex his intelliges, quod ſicut ex amore naturali erga parentes tenemur non inferre illis mortem, quamvis ad eam juſtè damnati eſſent, & executio ſententiæ nobis committeretur, ac præciperetur a judice; ita neque erga nos ipſos poſſumus licitè illam exequi. Ac ne quidem ad vitandam mortem acerbiorem, licitum eſt ſibi, vel illis mortem initiorem conſciſcere, abſciſsione venæ, quæ, quamvis à judice oblata vel alio quopiam modo, quia jure & præcepto naturali prohibitum eſt propriæ occiſioni poſitivè cooperari. D

40. Intelliges etiam, falſam eſſe ac erroneam Tamburini, & aliorum recentiorum Caſuiſtarum ſententiam, quæ aſſerit, juſtè damnatum ut fame pereat, poſſe oblatum panem reſpuere. Nam ut rectè diſcurrit S. Thomas 2. 2. q. 69. ar. 4. ad 2. *Nullus ita condemnatur, quod ipſe ſibi inferat mortem, ſed quod ipſe mortem patiatur; & ideo nõ tenetur facere, unde mors æquatur, tenetur tamen non reſiſtere agenti quin patiatur quod juſtum eſt eum pati. Sicut etiam ſi aliquis ſit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, ſi cibum ſibi occultè miniſtratum ſumat, quia non ſumere, eſſet ſe ipſum occidere.* Quæ ultima verba probans taliter condẽnatum non modo poſſe, ſed teneri cibum ſibi E oblatum ſumere, quia nulli fas eſt ſeipſum occidere. De quo fuſius in diſſertatione de probabilitate art. 3. §. 2. num. 165.

41. Dico tertio, poteſt judex ſua ſententia obligare reum, ut ſibi inferat pœnam ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodius exercetur à judice, vel eius miniſtris, dummodo talis actio violenta non ſit.

Probatur, quia hoc nihil continet crudelitatis & fit in domibus religioſis, & in officio ſãctæ inquiſitionis, in quo interdum reis præcipitur, ut ſuis manibus ſumant diſciplinam, ſeu levem aliquam & non ignominioſam flagellationem, quam ſolent multi ſponte ſuſcipere ad carnis macerationem.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, judices inferiores teneri 42.
in conſcientia iis, qui legem tranſgrediuntur, pœnam lege taxatam imponere. Judex enim ad hoc poſitus eſt a republica, ut per legum obſervantiam & cuſtodiam, illam in pace & concordia obſervet: Ergo contra ſuum officium ageret, ſi legum tranſgreſſores debitâ pœnâ non puniret; eſſet enim reipublicæ infidelis, auſamque daret ut paſſim vitia & delicta cum publico detrimento communitatis graſſarentur. 43.

Confirmatur, quia alioqui leges nullam vim haberent, nili teneretur judex pœnâ imponere, ſaltem quando non tenetur reus ante ſententiã judicis eam ſubire, quod ut plurimũ contingere ex ante dictis perſpicuum relinquitur.

Dixi, judices inferiores, quia legislator ex communi ſententia poteſt pœnam remittere, tranſ- 44.
greſſori; cùm obligatio, ſi quam habet ad pœnam imponendam, oriatur ex ipſa lege, quâ tamen non tenetur. Verum eam ille poteſtate, quam habet condendi leges, & puniendi tranſgreſſores earum uti debeat in bonum reipublicæ, non erit liber a culpa, ſi reo ſine cauſa rationabili pœnam lege ſtatutam condonet, cùm talis impunitas in perniciem reipublicæ vergere ſoleat.

Dixi etiam, judices inferiores teneri pœnam lege taxatam imponere, quia non poteſt judex 45.
inferior pro ſuo arbitratu pœnam lege taxatam moderari, ſed etiam juxta legem tenetur imponere, ut patet ex cap. *In ſtatu*, diſt. ubi Pontifex ſic loquitur: *In iſtis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent, cùm eas inſtituunt; tamen cùm fuerint inſtitutæ & firmatæ, non licebit judici de ipſis judicare, ſed ſecundùm ipſas.*

Ratio etiam ſuffragatur: Judex enim non ha- 46.
bet poteſtatem in lege dispensandi, niſi ſit ſupremus: Sed moderari pœnam in lege poſitam, eſt aliquo modo in lege diſpenſare, ſi non in toto, ſaltem in parte: Ergo non poteſt judex inferior pœnam lege taxatam minuere, vel moderari, ſed debet pœnam lege ſtatutam imponere; præſertim ſi pœna ſit pecuniaria, quæ interdum applicatur parti læſæ, vel fiſco, vel alijs, quibus jus aliquod per legem acquiritur; tunc enim pœnæ diminutio in præjudicium tertii vergeret.

Quæres, an leges, quibus tributa imponuntur, ſint purè pœnales?

Reſpondeo negativè, quia tributa non ſunt 47.
pœnæ communiter, neque ſupponunt culpam quæ illis vindicetur, ſed ſunt ſubſidia quædam à populo debita Regibus ad onera muneris ſui ſuſtinenda. Nec obſtat quod illa onerent ſubditos, cùm diſcrimen ſit inter id, quod eſt onerosum, & quod eſt pœnale. Dixi, *communiter*, quia interdum tributum poteſt in pœnam ſtatui, poteſt enim Rex punire civitatem vel regnum, à quo injuriam accepit, impoſitione alicujus tributi. Unde Deut. 20. dicitur: *Si quando acceſſeris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem. Si receperit, & aperuerit tibi portas, cunctus populus, qui in ea eſt, ſalvabitur, & ſerviet tibi ſub tributo.*

Dividitur autem tributũ in tres ſpecies, nem- 48.
pe in reale perſonale & mixtum. Reale eſt illud

quod pro rebus immobilibus & fructibus earũ quot annis persolvitur, à quo tributo agri dicuntur vectigales l. 1. & 2. ff. *si ager*. Personale verò illud est, quod tribuitur ratione personæ, vocaturq; census, juxta illud Math. 22. *Licet censum dare cæsari, an non?* & dicitur à Juristis capitatio, L. *Sacrosancto* ff. de sacrosanctis Ecclesijs, ex eo quod solvitur per capita. Mixtum deniq; illud est, quod tam pro rebus, præsertim mobilibus, quàm pro personis imponitur.

49 Quærunt etiam hic aliqui, an lex irritans, quæ nimirum statuit aliquid esse irritum, sive invalidum, sit pœnalis?

Respondeo talem legem aliquãdo esse pœnalem, & inductam propter culpam, aut dolum, sive in odium alicujus transgressionis, aut culpæ; cujusmodi est irritatio matrimonii propter uxoricidium, aut propter adulterium vivente conjuge cõmissum cum promissione futuri matrimonii; interdum verò non esse pœnalem, & fieri in bonum privatæ personæ, vel reipublicæ, non autem in pœnam alicujus peccati; cujusmodi est irritatio professionis ante annum decimum professionis & Religionis; vel irritatio matrimonij inter consanguineos, vel affines in certis gradibus, ob decentiam & honestatem. Unde lex irritans in pœnalem & non pœnalem, seu legalem dividitur, ut notat Rebuff. in concordata, titulo *de Collationibus*, §. penultimo.

DISPVTATIO VII.

De consuetudine.

HActenùs de lege scripta, quæ fertur à superiore, dictum est, nunc agendũ de lege non scripta, quæ consuetudo appellatur, & quid illa sit, & quam vim habeat, breviter declarandum. Unde sit.

ARTICULUS UNICUS.

Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?

1. DIco primò: Consuetudo est *jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* Ita Isidorus apud Gratianum dist. 1. c. *consuetudo.*

Explicatur breviter hæc definitio: Consuetudo dicitur primò *jus*, tum ad exprimendum genus ipsi cum lege scripta commune; tum quia debet esse justa, saltem ratione objecti seu materiæ circa quam versatur, ut infra dicemus; & per hoc à corruptela, seu abusu distinguitur. Igitur consuetudo non sumitur hic pro usu frequenti, sed pro jure, quod ex tali usu ortum habet. Dicitur secundò, *hominum moribus institutum*, ut jam incipiat à lege distinguij; fertur enim lex à superiore, consuetudo verò à subditis cum solo Principis consensu tacito introduci potest. Dicitur tertiò, *quod pro lege suscipitur*, &c. quia consuetudo, ut infra dicemus, habet vim legis, & loco ejus suscipitur, ubi deficit lex. Cùm autem lex tripliciter possit deficere; primò cum non est, secundò, cùm est inutilis; tertiò, cum dubia, vel obscura est, pro illo triplici legis defectu cõsuetudo suscipitur. Nam primò ubi non est lex, suscipitur consuetudo legis introductiva, seu vim A legis habens. Secundò venit in defectum legis inutilis consuetudo abrogativa illius. Tertiò cùm lex obscura, vel dubia est, venit in ejus defectum consuetudo, quæ, ut infra dicemus, vim habet legem dubiam & obscuram interpretandi.

Ex his intelliges primò cõsuetudinem & præ- 2.
scriptionem in aliquibus convenire, & in multis differre. In duobus enim conveniunt; primò, quia in utraque intervenit aliquid facti, & similiter aliquid juris, quod per factum introducitur; secundò, quia & præscriptio requirit ali- B quam consuetudinem facti & vicissim consuetudo requirit aliquam præscriptionem temporis. Differunt autem primò in ipso jure, nam consuetudo introducit jus legale, seu jus legis, quo omnes obligantur; præscriptio verò solum confert jus Dominij, aut jus utendi, vel fruendi. Secundò differunt, quod consuetudo introducatur per praxin & usum populi; cùm enim vim legis habeat, & lex ad commune bonum referatur, debet introduci per mortem & observationem communitatis, nempe populi; at verò præscriptio, cùm ad privatam utilitatem referatur, introducitur tantum per usum, & factum alicu- C jus privatæ personæ, ut cùm quis hæreditate aliquâ longo tempore pacificè fruitur, tunc enim viget præscriptio illius hæreditatis in hoc privato homine. Tertiò differunt, quòd consuetudo ad suæ introductionis validitatem requirat tacitum, vel expressum consensum Principis, contra quem, vel contra cujus legem consuetudo introducitur, ut infra dicemus: at verò præscriptio non requirit consensum ipsius, contra quem, vel contra cujus utilitatem præscribitur; ut enim Titius contra Cajum prædio aliquo præscribat, non est opus Cajum ipsum tacitè, aut expressè in hanc præscriptionem consentire, sed satis est, ut eo ignorante possessio currat, & con- D tinuetur. Demum consuetudo & præscriptio differunt ex parte temporis, quod lege determinatum est in omni præscriptione, non autem in omni consuetudine, ut infra patebit.

Intelliges secundò, quomodo consuetudo 3.
differat ab usu & more: si enim consuetudo spectetur ut est quid facti, idem ferè est quod usus, & mos, nempe uniformis frequentatio actuum liberorum; si verò spectetur ut est quid juris, moraliter relictum ab ipsa uniformi frequentatione humanorum actuum, vim habens obligandi ad sic operandum, differt consuetudo ab ipso usu & more, qui solùm importat ipsam materialem uniformem frequentationem actuum liberorum.

Intelliges tertiò, quomodo consuetudo dif- 4.
ferat à foro & stylo; forus enim non est quodcunq; jus usu & consuetudine firmatum, sed de ijs duntaxat rebus, de quibus judicandum est in tribunali. Stylus verò propriè est modus, qui in scribendo, vel loquendo servatur, qui à Jurisperitis transferri solet ad significandum modum, quo proceditur in causis, & negotiis tractandis.

Intelliges quartò, bonam esse divisionẽ con- 5.
suetudinis in consuetudinem contra legem, & secundum legem. Nam vel consuetudo supponit aliquam legem humanam sibi contrariam, & sic est consuetudo contra legem. Aut nullam supponit legem humanam sibi contrariam, & sic est præter legem. Aut demum supponit legem humanam constitutam sibi conformem, & sic erit

Digitized by Google

rit secundùm legem. Quamquam hoc ultimo modo non sit propriè consuetudo, de qua hìc agimus, cùm nullum novum jus introducat, sed tantùm antiquum, quod lege scriptum supponit, repetitis observantiæ actibus confirmet.

Dico secundò, consuetudinem legitimè introductam, triplicem habere vim, nempe instituendi, abrogandi, & interpretandi lègem, eamque posse novam legem instituere, veterem abrogare, & dubiam interpretari.

Prima pars probatur primò ex SS. Patribus
6. Tertullianus enim lib. de corona militis cap. 4. sic ait: *Consuetudo etiam in rebus civilibus pro lege suscipitur, cùm deficit lex.* Et Augustinus ep. 89. ad Casulanum, ut refertur cap. *In his* dist 11. hæc scribit: *In his rebus: in quibus nihil certi statuit divina Scriptura, mos populi Dei, & instituta Majorum pro lege tenenda sunt; & sicut prævaricatores divinarum, ita & contemptores Ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt.*

Probatur secundò ratione, quia in ipsa con-
7. suetudine legitimè introducta reperiuntur ea, quæ ad legem requiruntur. Primò materia proportionata, hoc est rationabilis. Secundò potestas introducendi juris obligantis, saltem tiadfit consensus tacitus Principis. Tertiò voluntas se obligandi. Quartò, manifestatio talis voluntatis non tàm per verba, quam per facta. *Quid autem interest* (inquit Ulpianus, L. *de quibus*, ff. de legibus) *suffragio populus voluntatem, an rebus ipsis & factis declaret?*

8. Ex quo probata manet secunda pars, cùm enim prioris legis obligatio tollatur per posteriorem, si consuetudo legitimè introducta habet vim instituendi novam legem, pariter vim habet abrogandi præcedentem, & tollendi obligationem illius. Unde L. *de quibus*, ff. de legibus, dicitur rectissimè receptum esse, ut leges non solùm suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur. Undè multa sunt in jure Canonico & civili, quæ dudum propter desuetudinē exoleverunt, nec ullam amplius inducunt obligationem.

Tertia denique pars, quæ asserit consuetudinem
9. habere vim legem dubiam vel obscuram interpretandi, manifesta est, neq; enim melius vera legis intelligentia haberi potest, quàm ex communi hominum sensu per receptam consuetudinem satis manifesto. Undè c. *Cum delectis* de cōsuetudine, consuetudo dicitur *optima legum interpretes*.

10. Ex his colligitur primò, consuetudinem inducere obligationem tàm ad culpam, quàm ad pœnam; cùm enim vim legis habeat, debet eandem inducere obligationem, quam imponit lex: Sed lex tàm ad culpam, quàm ad pœnam obligare potest, ut disputatione precedenti ostensum est: Ergo & consuetudo.

11. Colligitur secundò, quòd sicut de ratione legis est ut præcipiat actus bonos, cùm sit regula rectæ rationis mensurās actus humanos; ita ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur ut id de quo est, sit actus bonus; unde consuetudo re illicita aut indifferenti vim legis non habet. Ex quo fit nullam introduci posse consuetudinem quæ vim obligandi habeat contra legē naturalem, cùm lex naturæ id solùm præcipiat, quod est intrinsecè bonum, & vetet quod est intrinsecè malum.

12. Colligitur tertiò, quod sicut lex debet poni in communi, quantùm ad personas, id est respicere debet communitatem personarum; ita ut consuetudo vim legis habeat, debet esse universalis, & non paucorum.

13. Colligitur quartò, quod sicut proprium legis est inducere obligationem aliquid faciendi, ita etiam ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur quod id, quod ducitur in consuetudinem, judicetur ab omnibus esse necessario observandum, & non ex sola populi devotione & pio affectu. Unde consuetudines inductæ tantùm devotionis gratiâ, vel ad meliùs esse, non habent vim legis, ut consuetudo ter pulsandi quotidie ad Angelicam salutationē, vel tria Sacra audiendi in natali Domini, vel jejunandi in vigilijs festorum B. Virginis, exceptâ vigiliâ Assumptionis.

14. Colligitur quintò, quod cùm omnis lex procedere debeat à voluntate & ratione Principis, ut consuetudo vim legis habeat, requiritur ut Princeps, vel alia potestas superior, ad quam pertinet ferre leges, ei consentiat personaliter vel legaliter, seu juridicè Dicitur autem consentire personaliter, quando per se immediatè consentiat tacitè, vel expressè. Legaliter vero, seu juridicè consentire censetur, quando vel ipse, vel prædecessores tulerunt aliquando legem, vi cujus talis consuetudo approbatur.

15. Quod vero spectat ad tempus necessarium pro C justa & legitima consuetudinis introductione, tres circumferuntur Doctorum sententiæ. Aliqui enim volunt ad hoc requiri spatium decem annorum inter præsentes, & viginti inter absentes. Alij distinguunt jus civile à Canonico, & dicunt ad consuetudinem contra jus civile introducendam, sufficere spatium decem annorum, tàm inter præsentes, quā inter absentes; contra vero jus Canonicum requiri viginti annos, propter dignitatem ipsius juris, quod strictioris debet esse observationis, quā civile: ideoq; addunt aliqui, requiri centum annos ad præscribendum contra jura Summi Pontificis, seu Ecclesiæ Romanæ quadraginta verò contra aliarum Ecclesiarum jura. Alij demum nullum tempus determinatum requirunt pro justa & legitima consuetudinis introductione, & dicunt quod tunc consuetudo sufficienter introducta censetur, quādo viri probi & prudentes censent eam introductā esse, neque circa hoc evidentiorem aut certiorem regulam statui posse. Pro resolutione.

16. Dico breviter, quod quando consuetudo introducitur à populo, cū expresso consensu Principis, non est opus expectare tempus aliquod determinatum; quia cùm consuetudo non minorem vim habeat, quàm lex scripta, si accedat consensus Principis, vivæ vocis oraculo expressus, non est dubium quin firmet illicò consuetudinem, subindeq; non est expectandum determinatum aliquod tempus ad ejus validitatem. Si autem consuetudo introducitur à populo, ex tacito seu præsumptivo consensu Principis, tunc servandū est tempus à jure determinatum, quia tunc Princeps non præsumitur consentire, nisi evoluto tempore à jure determinato; præsumitur enim velle servare ea quæ jure communi statuta sunt. Cæterùm cùm nec in jure civile, neq; in Canonico, nullum certum tempus legatur determinatū pro introducenda consuetudine, hinc fit quod tempus quod in jure requiritur ad præscriptionem, requiri censeatur ad consuetudinem. Unde juxta hanc regulam consuetudo cōtra legem civilem requirit decem annos, contra Ecclesiasticam quadraginta, ut docent Authores secundæ sententiæ.

Ubi

17. Ubi tamen obiter notandum verendum est, illud A mentis Dudum, de spoliatis, clerici Pontificis; Sic sonantia privilegia, gratias, indulgentias, scripta vel typographica? &c. Et Sanctus IV. in Extravagant. Ita dominici gregis, de pœnis & sententiis, offerta, concedi privilegia facultatem a Sede Apostolica, ne fraudi sint Episcopis.

Dico secundo, privilegium non desinit non esse B vitii in variis fectis. Dividitur enim primum in reale & personale. Reale est, quod datur directe & immediate alicui rei, manenti & conditioni distincte a persona tut caufæ piæ, templo, pendicio, decimi Clericali, manenti Episcopo, officio particulari, canonicatui, beneficio, dignitati cum, &c. Personale, eſt quod immediate datur alicui personæ tantum, & ex intentione ejus & prouidentium facilius concedatur, ut non fiat, ne decimæ, fermentarii tributo, diuidantur posſe ſeruitutis, aut diſpendium absorbeant tributos. Reale eſt perpetuum, & duraturum, officio, dignitati, quamdiu conditio, caſus non mutetur. Perſonale eſt ad tempus extinguitur, aut cum perſona, aut cum decreto, juxta regulam C quis in tuto: Privilegium perſonale perſonam ſequitur, & extinguitur cum perſona.

Dividitur secundo in privilegium gratiosum, remuneratorium, & conventionale. Gratiosum eſt, quod datur gratis ſine vllo meritorum præcedenti, vel personarum, ad aliorum ipſi concernentium, quibus privilegium ut munus reſpondet, & non ſolum ut munus, vel oneris. Remuneratorium eſt, quod datur in premium meritorum privilegiati, aut aliorum ipſi communicatorum. Conventionale, quod datur pactis & conditionibus interuenientes ratione quarum privilegium celebrat emere, vel recompenſare privilegium.

Dividitur tertio in locale & generale. Illa eſt, E facit tibiæ, illa non eſt in loco propio concedatur eſt, quæ datur certo loco, & non extenditur ultra quo ſubditi, & laici tenentur in Quadrageſima.

Quando autem ſit locus congruus, aut non, quæ requirantur in privilegio, vel quo ex tanta particulari conſuetudine fiat colligitur, ut ſua diſſolutione ſtatim ſequatur, ubi dicam copioſe & plenum.

Dividitur quarto in favorabile & odioſum: favorabile eſt illud, quod nemini offert incommodum: odioſum eſt privilegium nobilitati noſtræ tempore inuectum, vel cedit hujus F laicis in Quadrageſima, facienti tributum non ſi ſolemnitate quæ ſit. Favorabile eſt, quod non facit ſuum privilegiatis, alteri tamen ſimul nocuum eſt, quale eſt privilegium, quo quis capax eſt ſolitur ad habendas plures beneficia.

Dividitur quinto in affirmativum & negativum. Affirmativum illud eſt quod tribuit aliquid facienti concedentes. Negativum, quod dat facienti aliquid non concedentes. Et ſecundum hanc diuiſionem privilegia propriorum nomine non curendum eſt ad eos, qui de privilegiis ex propria G Sede & habitu non ſunt.

Quarto, quandonam privilegium incipiatur & privilegiatus loco effectus operari? An quando in eum authentice exprimitur, & ſubſcribitur, vel bullatur; vel cum per procuratorem in ultimo nouimo ſolum privilegiatus accreuerat; vel demum cum nouus concedi privilegi per rem ſuum privilegiatus.

Reſpondeo diſtinguendum eſt duplex privilegium, alterum concedentium per modum legis, nel ſtatuti generalis in quo privilegium con-

in favorē Clericorum, can. *si quis suadente*, 16. q. 4. alterum per modum rescripti alicui particulari personæ, aut Religioni concessum. Si sermo sit de primo, certū est illud non operari suum effectum ante promulgationem, quia cum tradatur per modum legis, obligando omnes, & lex ante promulgationem vim operandi non habeat, suum effectum ante promulgationem non operabitur: imò factâ promulgatione, adhuc requiritur notitia ipsius promulgatæ legis, ut pœna incurratur, ut patet de prædicto privilegio in favorem Clericorum concesso; nullus enim pœnam excommunicationis latæ sententiæ contra percutientes Clericos incurrit, nisi hujus legis seu privilegii Clericis concessi notitiam habeat. Si verò quæstio sit de privilegio secundi generis, adhuc distinguendum est, nam illud continet dispensationem ab aliqua lege, ut privilegium de non jejunando tempore præcepto, aut de contrahendo matrimonio cum aliqua in gradu prohibito; vel nullam continet à lege dispensationem, ut esset privilegium acquirendi decimas, vel non solvendi tributum. Primi generis privilegium, suum effectum in privilegiario non operatur ante notitiam concessi privilegii: v. g. dispensatio contrahendi matrimonium cum consanguinea, debet partibus innotescere, ut validè contrahant, nec sufficit dispensationem in curia Romana authentice expeditam & subscriptam seu bullatam esse, si adhuc partes id ignorent. Ratio est, quia nunquam præsumitur Pontifex privilegium concedere pro tempore quo ipsius usus non est licitus, nunquam enim præsumitur uti suâ potestate in destructionem: Sed usus dispensationis contrahendi matrimonium cum consanguinea, non est licitus ante notitiam illius, reverâ enim peccaret, & malè ac imprudenter ageret, qui ante dispensationis notitiam matrimonium cum consanguinea contraheret: Ergo ante talem notitiam nō præsupponitur Pontifex talem dispensationem concedere. Unde si Paulus v. g. in sacris constitutus, matrimonium contrahat cum Laura, ante dispensationis notitiam, matrimonium erit nullum. Privilegium verò secundi generis jus tribuit, effectumque operatur, ab ipsa die acceptationis per procuratorem, ante ullam notitiam à privilegiario habitam; quia cùm procurator faciat unum cum ipso privilegiario, ut morale instrumentum cum principali agente, quidquid agit procurator nomine privilegiarii, privilegiarius ipse agere censetur.

A Confirmatur ex lege *Vrianus* ff. de fidejussoribus, in qua sic dicitur: *Quod pervenit ad statum in quo incipere non posset, in eo remanere non potest.* ubi glossa: *Quod impedit ad faciendum, destruit quoque jam factum.* Quibus verbis tam lex citata, quam Glossa eandem requirunt in usu ac in concessione privilegii causam, idemque subinde docent impedire privilegii usum, quod privilegii concessionem impediviſſet: Sed causæ honestæ defectus, concessionem privilegii impediviſſet: Ergo & ejus cessatio, privilegii usum & conservationem impedit. 11

B Confirmatur amplius ex cap. *Tua*, de Clericis non residentibus, ex quo habetur, quod cessat privilegium indultum Canonicis, ut absentes recipiant fructus præbendarum suarum in gratiam studiorum: cessat, inquam, cùm studiis incumbere desinant: Ergo cessante causâ privilegii, ipsum quoque privilegium cessat. 12

Limitatur tamen primò hæc sententia, nisi privilegiatus perfectum consummatumque jus acquisierit in rem privilegio vel dispensatione concessam, ut si habenti unum beneficium, concessum sit aliud ad sufficientem beneficiarii sustentationem; nam etsi postea solius primi beneficii proventu sustentetur, non amittit secundum, quod intuitu sufficientis sustētationis collatum fuit, eò quòd in illud perfectum consummatumque jus acquisierit. 13

C

Limitatur secundò, nisi privilegium vel dispensatio concedatur ob aliquod morale periculum evitandum, ut si cum fœmina castitatis voto astricta, ob morale periculum incontinētiæ, dispensetur, ut nubere possit, si postea periculum incontinentiæ cesset, vel ob senilem ætatem, vel ob diuturnam & gravem infirmitatem, vel alias ob causas, dispensationis privilegium non cessat, sed cessante etiam periculo, propter quod cum ea dispensatum fuit, licitè nubere 14

D poteſt.

Limitatur tertiò, nisi privilegium vel dispensatio sit de re quam princeps etiam sine gravi causa honestè concedere potest, cujusmodi est privilegiū de anticipando officio divino, quod quæcunque levis causa honestare potest. Quare illud concessum ob nimias occupationes in studiis, vel in alio munere obeūdo, non cessat, cessante causâ, quia censetur Pontifex illud absolutè concedere, cum ex quacumque levi causa illud honestè concedere possit. Econtra verò privilegium alicui concessum non recitandi horas, ob gravem causam, v. g. ob exercendum munus gravioris momenti, cessat, quando tale munus ampliùs non exercetur, quia tale privilegium, vel dispensatio, non est de re quam Pontifex etiam sine gravi causa, honestè concedere 15

E possit.

Quæres secundò, an cesset privilegium morte concedentis?

Respondeo privilegium continens gratiam factam, non expirare morte concedentis, quia tale privilegium est veluti quædam species donationis: donatio autem non extinguitur morte donantis: privilegium verò continens gratiam faciendam, morte donantis extingui, quia tale privilegium non se habet ut donatio, sed potiùs ut mandatum. Tunc enim gratia quæ continetur privilegio, dicitur facta, cum immediatè alicui conceditur, ut cum v. g. Summus Pontifex immediatè concedit Petro facultatem eligendi cōfessarium. Dicitur autem facienda, cum non 16

ARTICULUS II.

De cessatione privilegiorum.

VAriæ circa privilegiorum cessationem proponi solent difficultates, quas ad majorem claritatem, sequentibus quæsitis proponemus ac resolvemus.

10 Quæres ergo primò, an cessante causâ privilegii, ipsum privilegium cesset?

Respondeo affirmativè, contra Suarem l. 8. de legibus c. 36. Cum enim privilegium concedatur à Principe, propter usum, non minus honestam causam requirit privilegii usus, quam privilegii concessio: Ergo etiam si honestam causam habuerit privilegii concessio, si tamen ea cessat in usu privilegii, ipsum quoque privilegium cessare censetur.

Digitized by Google

immediatè conceditur ei in cujus favorem privilegium conceditur, sed mandatur alteri, ut talem gratiam ei conferat, ut cùm Summus Pontifex Episcopo mandat, ut alicui beneficium conferat, vel cum eo super aliquam irregularitatem dispenset.

17 Hinc sequitur, quod quando Pontifex potestatem faciendi concedit delegato, in gratiam ipsius delegati, non expirat morte concedentis, quia tunc gratia est ipsa potestas faciendi gratiam, quæ hoc ipso intelligitur facta, quo est collata de legato : At verò quando talis potestas conceditur intuitu tertii, expirante cõcedente, expirat collata potestas, si in vita concedentis non habuit effectum, Unde in cap. *Si cui nulla*, de præbend. in 6. sic dicitur : *Si cui nullâ personarum factâ expressione, sit gratiosè concessa facultas, ut authoritate Apostolicâ possit aliquibus personis idoneis in certa Ecclesia providere &c. huiusmodi concessio non expirat, etiam re integrâ, per obitum concedentis: secus si super provisione certæ personæ facienda, sit data potestas eidem, non ob suam, sed ejus cui provideri mandatur, gratiam vel favorem; illa quidem expirat omnino, si concedens, re integra, moriatur.* Hanc tamen posteriorem regulam limitant aliqui, nisi facultas quæ in gratiam tertii conceditur, sit de re spirituali spectante ad bonum animæ ; nam tunc non videtur mens concedentis esse, ut ea expiret per obitum ipsius, ut si Pontifex committat Petro potestatem absolvendi Petrum à casu reservato, talis potestas non videtur morte Pontificis expirare, cùm sit de re spirituali concernente animi bonum ; hoc enim postulare videtur spiritualis animarum salus, ne propter executionis moram detrimentum patiantur. Unde citatum cap. *Si cui nulla*, intelligendum est de facultate in ordine ad res temporales.

18 Quæres tertiò, an privilegium expiret, eo cui conceditur expirante?

Respondeo privilegium personale extingui cum persona, quia personam sequitur, ut dicitur regulâ 7. de regulis juris in 6. non autem privilegium reale, quia non est annexum personæ, sed muneri, dignitati, aut conditioni distinctæ à persona.

19 Quæres quartò, an privilegium in favorem privilegiati concessum, per ipsius renuntiationem cesset & amittatur?

Respondeo illud cessâre, quando talis renuntiatio acceptatur ab eo qui privilegium concessit, nam tunc dissolvitur cõtractus qui inter privilegium concedentem & acceptantem intercessit; secùs verò si talis renuntiatio ab eo qui privilegium concessit accepta non fuerit ; cùm enim privilegium à voluntate concedentis pendeat, non desinit, sed moraliter ab illo conservari censetur, donec renuntiationem à privilegiario factam acceptaverit. Loquimur autem hìc de privilegio quod in potestate faciendi vel non faciendi aliquid contra jus commune consistit, non autem de privilegio seu dispensatione, in ablatione alicujus canonici impedimenti versatur, uti est dispensatio ob aliqua censura, vel impedimento matrimonii, tale enim privilegium non cessat per renuntiationem ipsius privilegiarii, cùm id quòd factum est, non factum esse nequeat, neque id quod ablatum est redire, præsertim per privatam hominis voluntatem.

20 Quæres quintò, an privilegium per non usum seu desuetudinem amittatur?

Respondeo privilegia odiosa, quæ scilicet redundant in gravamen & quasi servitutem aliorũ, amitti præscriptione longi temporis, per non usum privilegii ; ut de nundinis dicitur expressè L. 1. ff. *De nundinis*, ubi statuitur ut privilegium nundinarum, per non usum, decennio amittatur. Ratio est, quia præscriptio æquè locum habet contra ejusmodi onera & servitutes, ac contra quasvis alias. Si verò privilegia sint merè favorabilia, & non cedant in præjudicium aliorum, non amittuntur per præscriptionem ; quia neque ipse privilegiarius contra seipsum præscribere potest; nec alii contra ipsum, quia ipsorum nihil interest.

Quæres sextò, an privilegia amittantur per delictum ipsius privilegiarii? 21

Respondeo quod delictum duplex esse potest unum non pertinens ad usum privilegii, & tale delictum non tollit privilegium, nisi in casibus jure expressis; quo pacto clericus mercaturã exercens, perdit privilegium clericale fori : c. ultimo, *de vita & honestate Clericorum.* Alterum pertinens ad usum privilegii, id est abusus privilegii, vel per excessum facultatis concessæ, vel sumendo inde occasionem licentiùs vivendi, liberiusq; peccandi, præcipuè cum scandalo & detrimento boni communis; & per hujusmodi delictum, seu abusum, tollì potest privilegium, nam *privilegii meretur amittere, qui permissâ sibi abutitur potestate*, ut dicitur c. *Vbi* dist. 74. c. *Privilegium* 11. q. 3. c. *Licet* de regularibus, & c. *Vt privilegia*, de privilegiis. Qui tamen canones non privant ipso facto, sed post sententiam judicis. Si tamen abusus privilegii, finem illius tollat, ipso facto privilegium amittitur, quia finis habet se ut fundamentum privilegii, unde ipso ruente, privilegium ruat necesse est: v. g. privilegium beneficiato ad residentiam obligato, lucrandi fructus præbendæ suæ, absque residentia, ob studium litterarum, si non studet, amittitur ipso facto, quia tunc abusus privilegii destruit finem illius.

Quæres septimò, an privilegium semel con- 22
cessum revocari possit, subindeque per revocationem cessare.

Respondeo privilegium à Principe subditis concessum, vel esse omninò gratuitum, vel onerosum, ut est privilegium remunerativum præteriti aut futuri laboris, aut fundamentum in aliquo contractu justitiæ inter principem & subditum. Si privilegium sit merè gratuitum, & consistens in mera potestate aliquid agendi vel non agendi contra commune jus, semper est ad Principis nutum, etiam sine causa, validè revocabile; quia Princeps, qui abstulit præceptum cõmune, per concessionem privilegii, potest iterum illud imponere ; & talis privilegii concessio, non est acquisitio alicujus dominii, sed dispensatio quædam in jure cõmuni, quæ semper pendet à Principis voluntate. Dixi, *validè revocabile*, quia ut talis revocatio honestè & decenter fiat à Principe, aliquam causam requirit ; decet enim concessum à Principe beneficium esse mansurum, ut habetur regulâ 16. de regulis juris in sexto. Si verò privilegium non sit purè gratuitum, sed onerosum, ut privilegium remunerativum, & conventionale, est per se irrevocabile; quia jure naturali tenetur Princeps servare pacta, etiam cum subditis. Per accidens tamen, sicut potest privare subditos aliis bonis, quando necessitas boni communis id postulat; ita etiam potest eos privare concessis antea privilegiis. Potest enim per jus altum, de illis juribus, æquè ac de aliis

aliis bonis inferiorum disponere, quantum exigit necessitas boni communis. Debet tamen aliter compensare hanc privationem, si potest.

23 Quæres octavò, quot modis privilegium revocari possit?

Respondeo illud duobus modis revocari posse, nimirum per expressam, & tacitam revocationem. Expressa revocatio est, quæ fit per verba sufficienter indicantia revocationem privilegiorum, vel in specie, ut cùm v.g. dicitur, *non obstante tali privilegio*, vel in genere, ut cùm dicitur, *non obstantibus quibuscumq; privilegijs*. Per tacitam verò revocationem, ea intelligitur, quæ fit per superioris actum, qui subsistere non potest absque derogatione privilegii, ut cùm v.g. jubet superior tributum exigi ab eo quem à tributo exemerat, aut cum concedit novum privilegium cum altero incomparabile.

24 Censent autem plures Theologi & Canonistæ, privilegia corpori juris inserta nõ revocari, nisi ille qui habet revocandi potestatem, faciat expressam illorum mentionem; ita ut non sufficiant clausulæ generales, quæ tantum vim habẽt in privilegia non inserta corpori juris.

25 Advertendum est etiam, privilegii revocationem fieri posse dupliciter, nempe per legem & privatim. Si fiat primo modo, requiritur revocationis publicatio; quia par est ratio obligationis legis & revocationis privilegii. Ergo sicut lex nõ obligat ante promulgationem, si nec revocatio privilegii suum sortitur effectum ante publicationem. Si verò privilegii revocatio fiat secũdo modo, non est opus prædictâ publicatione, sed sufficit ut ipsi privilegiario ipsa revocatio innotescat. Sic facultas Sacerdoti cõcessa ad absolvendũ à casibus reservatis, cessat statim atque ejus revocatio illi intimatur & innotescit.

DISPVTATIO IX.

De legum interpretatione.

DE legibus humanis tam in communi quàm in particulari, præcedentibus disputationibus tusè diximus, nunc breviter agendum est de illarum interpretatione, seu variis modis eas interpretandi, & præcipuè de epiikia, & necessitate interpretandi legem per illam. Unde fit.

ARTICULUS UNICUS.

De variis modis interpretandi leges humanas & præsertim de epiikia.

1 DIco primò, triplicem esse legis humanæ interpretationem, nimirùm authenticam, usualem, & doctrinalem. Ita colligitur ex Glossa in legem, *ff. de interpretatione*, ff. de legibus.

Probatur breviter, quia legum humanarum interpretatio, vel fit authoritate ipsiusmet qui condidit legem, & quæ dicitur authentica, & vim legis habet, ut colligitur ex lege ultima Cod. de legibus. Vel fit usu quodam & consuetudine, juxta aliquos dicitur cap. *Cùm dilectus*, de consuetudine: ubi consuetudo dicitur *optima legum interpres*, sicq; dicitur interpretatio usualis. Vel denique fit per doctrinam interpretum, sicque dicitur interpretatio doctrinalis, quæ licet vim legis propriè non habeat, suum tamen authoritatis gradum habere non desinit. A

2 Dico secundò, legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est.

Probatur Epiikia ab Aristotele 5. Ethic. cap. 10. definitur, *Emendatio legis ea ex parte quâ deficit propter universale*: id est æqua & rationabilis interpretatio, quod lex non obliget in aliquo particulari casu, licèt verbis universalibus à Legislatore data sit. Exempli gratiâ lex generalis est, depositum esse reddendum; æqua tamen & rationabilis interpretatio est, non debere reddi in eo casu, quo noceret repetenti, aut alteri innoxio; ut si furiosus ensem suum repetat ad seipsum occidendum, vel alium, sine justa causa. Lex generalis est ne aperiantur noctu portæ civitatis; sed non obliget in eo casu, quo noctu advenirent copiæ auxiliares, urbis defensioni necessariæ essetq; periculum ne si mox in urbem non admitterentur, interficerentur ab hostibus urbem obsidentibus: Ergò legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est, alioquin fieret contra rectam rationem, ut constat in exemplis adductis. B

3 Dico tertiò, non solum epiikia habet locum interpretandi legem, quando est evidens esse licitum verba legis observare, sed etiã quando est evidens, nimis durum esse observare illam. C

Probatur: Lex humana debet esse possibilis secundùm naturam & consuetudinem patriæ, id est facilis observationis, ut suprà ex Isidoro & Divo Thomavisum est: Ergo si in aliquo casu invenitur nimis dura, habet locum epiikia, quæ est emendatio legis propter defectum. Unde David 1. Regum 21. judicavit legem prohibentem aliis quam Sacerdotibus edere panes propositionis, non obligare in ea necessitate (quamvis non extrema) in qua erat ipse cum suis constitutus. Similiter Apostoli Matth. 12. interpretati sunt legem sabbati non obligare ad non vellendas spicas, in simili necessitate edendi. Quid sapienter factum esse dubitari non potest, cum utrorumque factum Christus loco citato laudaverit. D

4 Dico quartò, stante judicio dubio, non habet locum epiikia, sed conveniri debet superior, vel non est agendum præter verba legis. Ita D. Thomas hic q. 96. art. 6. ad 2. ubi sic ait: *Ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.*

5 Ratio etiam id suadet, in dubiis enim melior est conditio possidentis: Sed in casu posito, lex possidet: Ergo secundum verba ejus est agendum, si superior consuli non potest. E

6 Confirmatur ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubijs tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, & ex cap. *Significasti* 2. eodem titulo, & ex cap. *Iuvenis*, de sponsalibus, ubi sic dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus tenere debemus.* Unde S. Thomas quod lib. 8. art. 13. *Si quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione, plures præbendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat.* Sed stante judicio dubio de mente legislatoris, tutius est secundum verba legis agere: Ergo in dubiis non habet locum epi-

epiikia, sed si superior consuli non potest, secundùm verba legis agendum est. A

7 Dico ultimò, quando probabiliter judicatur legem non comprehendere aliquem casum, licet uti epiikia ; dummodò tunc non habeatur aliud judicium, quo probabilius existimetur casum illum comprehendere.

Hæc conclusio patet ex principiis statutis in dissertatione de probabilitate, ubi ostendimus judicium probabile in moralibus sufficire quidem interdum ad prudenter operandum, quando non occurrit aliud probabilius ; si tamen fiat concursus duarum opinionum probabilium, B nos teneri sequi eam quam judicamus probabiliorem ; alioquin peccamus contra regulas prudentiæ, quæ dictat huic potius adhærendum esse sententiæ, quæ nihil prorsus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quam illi, quæ nos probabili saltem peccandi & errandi periculo reddit obnoxios. Unde Chrys. hom. 44. in Matth. *Si vestimentum emturus, unum gyras negotiatorem & alterum : & ubi meliores vestes inveneris & pretio viliori, ab illo comparas ; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi sinterè veritas Christi venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere plusquam vestimentum ?*

8 Idem docet subtilis Doctor in 3. dist. 25. qu. 1. C num. 8. ubi hæc scribit : *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato quando primò est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mercari, & alius dicat quod licet : tutius est non procedere sic, nec sic, sed expectare quousque veritas pateat aliunde ; si enim ita esset quod unus Doctor diceret aliquem peccare mortaliter, nisi sic faceret, & alius quod peccaret si sic faceret, tunc simplex foret perplexus : ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones cõtrarias perplexus sit, periculosè se determinaret ad unã, nisi re diligenter inspectâ probabiliorem eligeret.* Et in 4. dist. 11. qu. 6. *Cùm multùm* (inquit) *sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minus probabilem.* Sed de hoc fusiùs in prædicta dissertatione D de probabilitate.

DISPVTATIO X.

De legum mutatione.

Ad quæstionem 97. D. Thomæ.

CUm tripliciter lex aliqua mutari possit, nimirum per dispensationem, seu relaxationem juris circa aliquas personas, per abrogationem, & per cessationem, seu simplicem desitionem, ut quando lex ad tempus lata, eo elapso expirat ; ut legum humanarum mutatio perfectè declaretur, de triplici illo modo mutandi leges humanas, breviter hic agendum est, & primò de dispensatione, deinde de abrogatione, & cessatione legum humanarum. E

ARTICULUS I.

Quid sit dispensatio, & an ea in legem humanam cadere possit ?

DIspensatio definitur à Glossa in cap. *Requisitu* 1. quæst. 6. *Iuris communis relaxatio facta cum cognitione causæ, ab eo qui jus habet dispensandi.* Verum cùm hæc definitio supponat ad validè dispensandum necessariam causæ cognitionem, quod in controversiam vertitur, illam sic alii definiunt : *Dispensatio est juris relaxatio, à potestatem relaxandi habente facta.* Alii demum omissâ causâ efficiente, per formalem sic brevius eam definiunt : *Dispensatio est juris relaxatio.* 1

Ex his definitionibus colligitur primò, dispensationem in eo differre à legis interpretatione, quod hæc declaret tantum legem suam vim obligandi non habere in aliquo casu, non personam particulari : illa, adhuc vigente legis obligatione, subditum eximit à legis obligatione, quæ alioquin astringeretur. Quo fit ut legem interpretari, non sit tantum superioris, sed etiam subditi, qui per epiikiam potest in casu particulari declarare, legem non obligare : contra verò in lege dispensare non potest, nisi superior, cum sit actus jurisdictionis, qui superioritatem requirit in dispensante, & subjectionem in eo cum quo dispensatur. 2

Colligitur secundò, dispensationem differre à privilegio, nam privilegium propriè est privata lex, quæ potest aliquando esse contra jus, & tunc est dispensatio ; aliquando verò est præter jus, & tunc non est propriè dispensatio. 3

Colligitur tertiò discrimen quod inter absolutionem & dispensationem versatur, nam absolutio non est contra legem communem, sed potius secundum illam, si persona absolvenda illam mereatur ; dispensatio verò est contra legem communem, cum sit juris relaxatio.

Colligitur quartò, dispensationem rem esse 4 odiosam subindeque restringendam, seu strictè interpretandam ; quia odiosum est eximi à lege, quæ æqualiter omnes obligat ; & quia, ut ait regula 28. juris : *Quæ à jure communi exorbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda.*

Colligitur quinto, dispensationem rectè vul- 5 nus seu vulnerationem legis appellari 23. qu. 4. can. *Ipsa pietas* : Lex enim ex duplici causa vim & vigorem habet, primò ex authoritate legislatoris, cujus prudentia regulam actibus humanis imponit, & ex consuetudine, quæ est vis constrictiva legis ; quia consuetudo difficilè vincitur, præcipuè, si sit multitudinis : unde fit ut lex non prævaleat contra consuetudinem, sed potiùs consuetudo contra legem : quando autem cum aliquo juris rigor relaxatur, detrahitur aliquid de authoritate legislatoris, & de consuetudine, & sic veluti infligitur vulnus legi. Quod per dispẽsationem aliquid detrahatur à consuetudine, manifestum est ; quod verò etiam de legislatoris authoritate detrahatur, ex eo patet quod legislatoris authoritas fundatur in prudentia gubernativa ; prudentiæ autem est prævidere res futuras, & casus qui possunt emergere, eisq; opportuna remedia adhibere. Quando ergo dispensatur in lege aliqua, tunc quodammodo taxatur minoris prudentiæ legislator, eò quòd casum illum particularem non prævideri. 9

Ex quo intelliges, quod licet in legẽ divinam 6

non

non possit cadere dispensatio propriè & strictè sumpta quia Deus omnia singularia & contingẽtia prævidet, nec in legem naturalem, cum illa nihil aliud sit, quam impressio legis divinæ & æternæ facta in mentibus nostris; bene tamen in legem humanam, quia nimirum legislator humanus, quantumq; prudens, non potuit singulos casus emergentes & contingentes prævidere. Unde Sap. 9. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ.*

7 Addo quod sicut ad bonum commune conducit eximere aliquas personas per speciale privilegium à lege communi; ita ad idem bonum commune promovendum convenit cum aliquibus personis in eadem lege dispensare, cum non minùs per privilegium, quam per dispensationem fiat à communi lege relaxatio.

8 Dices, leges humanæ sunt conclusiones deductæ ex lege naturali: Ergo si dispensatio in legem naturalem cadere nequeat, non poterit etiã cadere in legem humanam.

Sed nego Consequentiam, duplex enim distinguendus est modus, quo leges humanæ ex naturali deducuntur. Unus per modum conclusionis evidenter contentæ in principiis naturæ, ut in illo universali principio: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, evidenter continentur istæ conclusiones: *Non est occidendum, non est furandum. Nihil supra justum est accipiendum.* Alter per modum particularis denominationis, ut cùm princeps statuit certa media, quorum observatione publicum bonum promoveatur & cõservetur, ut non esse nocte arma ferenda; certis temporibus abstinendum esse à carnibus; in publicis contractibus certas ceremonias esse servandas, & similia, quæ in principiis naturalibus non continentur evidenter, cum æquè ipsa, ac oppositа, vel alia disparata pro publico bono servando statui possint. Quamvis ergo leges humanas primo modo in principiis legis naturæ contentas dispensatio cadere nequeat, cùm illæ immediatè obligent ex jure naturæ, unde eædem sunt apud omnes gentes, & ad jus gentium pertinent, ut docet Sanctus Thomas supra quæst. 95. art. 4. benè tamen in leges humanas secundo modo contentas in principiis naturæ, cum illæ immediatè non obligent ex jure naturæ, sed ex præcepto & imperio Principis, qui sicut potuit à principio tales leges non ponere ita & illis semel positis certas personas per dispensationem, vel per privilegium eximere potest.

9 In hoc omnes Theologi conveniunt, sed dubitatur, & quæritur primò, an liceat superiori subditum sine justa causa à lege humana dispensare?

Respondeo negativè contra aliquos Authores relatos à Sanche libro 8. de matrimon. disp. 8. qui existimant supremum Principem, etiam sine justa causa, in sua lege dispensare posse, solamque Principis voluntatem dicunt justam esse causam dispensationis. Oppositum docent alii Theologi cum Sancto Thoma hic articulo 4. ubi hæc scribit: *Ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ authoritati innititur, ut scilicet in personis, vel in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sua voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; propter quod Dominus dicit Lucæ 12. Quis putat est fidelis dispensator & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam?* Quibus verbis rationem fundamentalẽ nostræ resolutionis insinuat, nam contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit Princeps, qui absque justa causa à legibus commune bonum spectantibus cum aliquo dispensat: Ergo peccat sine justa causa dispensando. Consequentia patet Antecedens probatur. Princeps potestatem legislativam, in qua includitur dispensativa, cum tacita conditione à regno, vel republica accipit, ut illã uti non possit in destructionem & nocumentum ipsius regni ac reipublicæ: Ergo contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit, dum in legibus communibus sine causa dispensat. Unde Bernardus lib. 3. de considerat. cap. 4. *Quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur. Ubi necessitas viget, excusabilis dispensatio. Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas (dico) non propria, sed communis. Nam cùm nihil horum est; non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.*

10 Addo, quod quisquis sine justa causa dispensat, imprudenter & irrationabiliter agit eximẽdo à lege commmuni eum, qui non est eximendus; quod est vitium acceptionis personarum, oppositum justitiæ distributivæ respectu Principis peccantis contra suum officium. Unde Tridentinum sess. 25. c. 18. de reform. prohibet dispensare sine urgenti justaque causa.

11 Quæres secundo, an dispensatio sine iusta & rationabi causa concessa, nedum illicita, sed etiã invalida sit?

Respondeo quòd dispensatio legis data à supremo Principe, hoc est, à legislatore, sive ab eo, qui est æqualis ei, aut etiam superior, sine causa legitima, est valida in utroque foro; secus verò dispensatio data ab inferiori in lege superioris, sine legitima causa.

12 Ratio primæ partis est, quia lex omninò pendet à voluntate legislatoris in fieri & conservari, qui sicut à principio potuit eam non condere, ita & eam potest in totum abolere per abrogationem, & ex parte tollere seu restringere, eximendo aliquem, vel aliquos ab ejus obligatione, quod fit per dispensationem: Ergo dum legislator absolutè & sine causa vult aliquem à lege eximere, illicò manet exemptus, & legis oblatio respectu illius manet sublata, alias conservaretur, & superstes maneret vis legis independenter à voluntate, imo contradicente voluntate legislatoris; quod non est minùs impossibile, quam creaturam conservari in suo esse & virtute, supersedente Deo circa illam suum concursum conservativum.

Ratio verò secundæ partis est: Cum nequeat inferior in lege superioris dispensare, nisi per potestatem sibi à superiore concessam; cumque rationabiliter præsumi non possit, superiorem potestatem concedere inferiori, ut sine justa causa in sua lege dispenset, sequitur omnem dispensationem factam ab inferiore in lege superioris sine justa causa esse invalidam & nullam defectu potestatis. Hinc

13 Colligitur primò, dispensationem factam à Summo Pontifice in votis, vel in aliis, quæ sunt de jure divino, aut naturali sine legitima causa, invalidam esse, subindeque sic dispensatum non

posse tali dispensatione uti, tutâ conscientiâ ; quia summus Pontifex non accepit à Christo potestatem dispensandi in jure divino, aut naturali sine rationabili causa, ut rectè observant Cajetanus in Summa verbo, *Dispensatio*, Sylvester verbo *Votum* 4. qu. 3. & Sotus de justitia & jure quæst. 7. art. 3. ad 3.

14 Colligitur secundò, Summum Pontificem posse validè dispensare ex plenitudine suæ potestatis in quibuscunque legibus ac statutis Conciliorum generalium, & aliorum Summorum pontificum, etiam sine legitima causa. Quia omnes istæ leges sunt juris humani, supra quod Summus Pontifex habet supremam & plenam potestatem, quâ & illud potest in totum abolere per abrogationem, ac tollere per dispensationem ; licitè quidem & validè cum causa ; illicitè verò, sed validè, si nulla causa justa talis dispensationis existat. Unde Bernardus libro 3. de considerat. ad Eugenium Papam, capite 4. *Sic faciendo* (inquit) *probatus vos habere plenitudinem potestatis, sed justitiæ forte non ita. Hoc facitis, quia potestis ; sed utrum & debeatis, quæstio est. Honorum ac dignitatum gradus conservare positi estis, non invidere.*

15 Colligitur tertiò, dispensatum à superiori in ejus lege sine causa, non peccare utendo tali dispensatione, sed eâ posse uti tutâ conscientiâ. Nullus enim peccat utendo jure suo : At sic dispensatus utitur jure suo, utendo indulgentiâ dispensationis sibi concessæ : Ergo non peccat in hujus dispensationis usu.

Nec valet quod ait Martinonus in tractatu de legibus disp. 32. sect. 3. num. 27. quod licet utens tali dispensatione non peccet contra legem humanam, quæ definit ipsum obligare, peccat tamen contra jus naturale, quia turpis est pars, quæ toti non consentit. Non valet, inquam, quia licet turpis sit pars, quæ à toto sine causa discordat non tamen quæ discordat à toto cum causa : At ille qui utitur tali dispensatione, non discordat à toto sine causa, nam ad non servandum legem illam, in qua est dispensatus, habet causam & titulum legitimum, scilicet beneficium dispensationis : Ergo nec contra legem humanam, nec contra jus naturale peccat.

16 Colligitur quartò, inferiorem Prælatum vi suæ potestatis ordinariæ, non posse dispensare in lege Prælati superioris. Nam dispensare est tollere vim legis ex parte ; & respectu personæ, quæ dispensatur : Sed tollere vim legis est duntaxat illius, qui legem condidit, vel qui æquali cum eo gaudet potestate ; non verò illius, qui potestatem inferiorem habet : Ergo Prælatus inferior non potest vi suæ potestatis ordinariæ dispensare in lege superioris.

17 Sunt tamen aliqui casus, in quibus Prælatus inferior potest vi suæ potestatis ordinariæ in lege prælati superioris dispensare. Primus est, quando levis est materia, ita ut transgressio legis sit tantum veniale ; sicut enim veniale peccatum nulli est reservatum, sed quilibet Sacerdos ab eo potest absolvere ; sic etiam ad obligationem legis potest inferior Prælatus ratione levitatis materiæ dispensare. Addo quod nec rationi, nec rectæ & suavi gubernationi consonum est, ut semper pro levibus ad superiorem recurratur, tametsi ad illum facilis sit recursus.

Secundò potest dispensare inferior prælatus in his, quæ frequenter occurrere solent, cujusmodi sunt dispensatio in jejunio, in festis celebran-

A dis, & similibus ; nam & grave esset Principi, & nimis difficilis redderetur gubernatio, & satis limitata esset authoritas gubernantis, si in hujusmodi præceptis dispensandis semper recurrendum esset ad ipsum Principem.

Tertiò potest dispensare inferior Prælatus in his, quæ ita propria sunt unius communitatis, ut nullo modo conveniant aliis. Ea enim, quæ sunt propria unius communitatis, sunt magis nota & perspecta immediato gubernatori, quàm supremo Principi, aut Prælato, ac proindè meliùs ipse quàm superior de ijs judicare poterit.

Quartò, potest dispensare inferior Prælatus, cùm in casu extraordinario urget necessitas dispensandi, atque periculum in mora, & valdè difficilis est ad superiorem recursus. Sic posset Epi-
B scopus dispensare in impedimento matrimonii, alioquin dispensabili, sic cum defectu occulto palam in facie Ecclesiæ, saltem cum alterius cõjugis bona fide, fuisset celebratum ; ipsa verò separatio fieri non posset, nisi cum maximo incommodo. Secùs autem, si nondum esset in facie Ecclesiæ celebratum, ad Summum enim Pontificem tunc recurrendum esset.

Demùm potest Prælatus inferior dispensare, cùm dubium est, utrum casus dispensatione egeat, vel non, tunc enim præsumptio est pro liber-
C tate, quæ possidet ; undè fit, ut casus, nisi certus sit, reservatus communiter non censeatur.

ARTICULUS II.

An, & à quo, & quibus modis lex humana abrogari possit ?

COnstat ex dictis articulo præcedenti, abro- 18
gationẽ à dispensatione differre ; abrogatio enim est totius legis ablatio ; dispensatio verò est solùm quædam legis restrictio & limitatio circa aliquam personam, aut aliquos effectus, manente illius obligatione circa alios.

Constat etiam differre abrogationem ab irri- 19
D tatione, derogatione, correctione, & cessatione legis. Irritare legem est impedire, ne illa obligandi robur obtineat. Abrogare est, postquam vim obligandi lex obtinuit, illam in universum tollere. Derogare est, illam non in totum, sed in partem tollere. Corrigere legem, est illam moderari addendo, vel demendo aliquid. Demùm lex cessare dicitur, quando vel finitur tempus, pro quo illa ad obligandum posita fuit, vel cessat causa propter quam lata fuerat. His præmissis.

Dico primò, leges humanas mutari & abrogari posse ; abrogari tamen aut mutari non debere, nisi ex tali abrogatione vel mutatione major aliqua utilitas speretur. Ita D. Thomas hic art. 1. & 2.

E Probatur prima pars ratione, quam art. 1. in- 20
sinuat ; nam leges humanæ considerari possunt vel ex parte rationis humanæ, à quo procedunt, vel ex parte hominum, quorum actus lege diriguntur : Sed ex utroque capite mutabiles sunt : Ergo leges humanæ mutari, & abrogari possunt. Minor quantùm ad primam partem evidens est, cum enim ratio humana finita & limitata sit, & ab imperfecto ad perfectum procedat, non potuit legislator statim principio prævidere omnia, quæ ad utilitatem reipublicæ ma-

gis conducere possunt, unde posteri beneficiò temporis potuerunt aliqua excogitare ad reipublicæ utilitatem conducentia, quæ non excogitarunt Majores. Ergo ex parte rationis humanæ, quæ est legum constitutiva, leges humanæ mutabiles sunt. Quod verò etiam ex parte morum, & temporum mutationi obnoxiæ sint etiam constat, sæpè enim aliqua lex uno tempore expedit, quæ alio variatis hominum moribus, expedire non judicatur. Ita Deus aliis legibus & præceptis usus est hominibus regendis ante, ac post Christi adventum; aliisque legibus utitur in præsenti, ac usurus est in futura vita, variata hominum conditione, ac statu vivendi. Aliud exemplum affert sanctus Thomas ex Augustino libro 1. de libero arbitrio capite 6. ubi sic ait: *Si populus bene moderatus* [vel ut alii legunt, bene moratus] *sit communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam, quam publicam pendat, nonne recte lex infertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam publicæ rei præferat, atque habeat venale suffragium corruptusque ab eis, qui honores amant, regimen in se flagitiosis conscelleratisque committat, nonne item recte, si quis tunc extiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, & in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?*

Probatur etiam secunda pars conclusionis
21. ratione, quam insinuat Divus Thomas articulo C.
2. Plus detrimenti timendum est, quam utilitatis sperandum in legum mutatione propter periculum contemptus legum ex una parte, & majoris facilitatis servandi antiquas, quibus diuturna observatione assvevimus: Ergo nisi hæc compensentur certa spe majoris utilitatis, quæ ex hujusmodi mutatione legum speretur, non licebit eas mutare. Unde Ulpianus Digesto veteri lib. 1. tit. de 4. de Constitutionibus Principum lege 2. *In rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure, quod diu æquum visum est.*

Advertendum tamen, quod licet legis lator
22. peccet abrogando leges absque ulla causa & D.
utilitate, abrogatio tamen sic facta valida est, nec tenentur amplius subditi legem sic abrogatam servare; quia lex essentialiter constituitur voluntate & imperio Principis, unde eo ob quamcunque tandem rationem sublato cessat lex, subindeque obligatio eius: nam ubi lex non est, nec legis obligatio esse potest.

23. Dico secundo, quivis legislator potest legem quam condidit abrogare; superior etiam potest legem inferioris abrogare, non tamen inferior legem superioris.

Prima pars patet, cum enim, ut suprà dicebamus, lex essentialiter constituatur voluntate & imperio legis latoris, ab eo dependet in esse E & conservari, subindeque eo sublato cessat lex.

Secunda etiam evidens est, quia superior habet plenam potestatem supra inferiorem, & consequenter supra omnes leges ab eo conditas.

Tertia verò, quæ asserit inferiorem non posse legem superioris abrogare, habetur in Clementina, *Ne Romani Pontificis*, in qua à Clemente V. definitur, legem superioris non posse per superiorem abrogari, corrigi aut mutari, cùm inferior nullum jus, aut potestatem habeat in superiorem, ejusque constitutiones ac leges Unde Episcopi & Cardinales leges pontificias abrogare nequeunt, multòque minus possunt Laici legibus & canonibus Ecclesiasticis derogare. Similiter Magistratus civiles, & communitates, aut Principes alteri superiori subjecti temporaliter, non possunt legibus eius civilibus, & iuri communi totius ejus imperii derogare, aut contrarium aliquid in proprio territorio statuere, ut male docent nonnulli Juristæ, perperam in hunc sensum allegantes legem. *Omnes populi*, ff. de justitia & jure, ubi solùm dicitur, civitates Imperatori subjectas habere potestatem condendi leges proprias, & suis moribus accommodatas. Quod intelligendùm est de legibus non contrariis legibus imperialibus quæ scilicet, quamvis aliquid novum & diversum statuant, non tamen repugnans & contrarium.

Dico tertio, tribus modis lex lex antea accep 24
ta abrogari potest: primò, per expressam revocationem Principis? secundo, per constitutionem novæ legis priori repugnantis; tertio per contrariam consvetudinem.

Conclusio patet quo ad omnes partes. Advertendum tamen est, quod si abrogatio fiat per contrariam legem, debet illa lex promulgari, ut habeat vim completam abrogandi alteram; quia sine promulgatione non habet vim & rationem perfectam legis. Si vero lex simpliciter & pure revocetur absque novæ legis constitutione, desinit quidem lex in re ipsa esse, hoc ipso quod legislator interius eam apud se revocat, nullo adhuc dato signo externo revocationis, manet tamen adhuc eius obligatio in subditis ob ignorantiam talis revocationis. Quare ut prudenter & utiliter legis revocatio fiat debet subditis intimari, & quidem publicè, ad vitanda scandala, & morum dissimilitudinem, alioquin aliqui propter notitiam privatam revocationis legem non servarent aliis adhuc servantibus, & servari debere credentibus obligorantiam revocationis illius, quod maximam in republica deformitatem, dissimilitudinem, ac turbationem induceret.

Quæres, quinam sint casus in quibus cessat 25
obligatio legis humanæ.

Respondeo obligationem legis humanæ cessare primo, si eius obligatio reddatur nociva. Secundò, si eius observatio fiat incompossibilis cum lege naturali, vel divina. Tertio, si ratione subjecti, vel alicuius circumstantiæ particularis lex fiat moraliter impossibilis. Demùm quando cessat tota & integra ratio, propter quam lex fuit lata, eo ipso cessat legis obligatio, docent Cajetanus, Navarrus, Henriquez & alii, quamvis Suarez lib. 6. de legibus cap. 9. oppositum doceat; licet enim fateatur quod quando leges præcipiunt actus de se indifferentes, ut ferre, aut non ferre arma, exportare, aut non exportare triticum, & similia cessent, deficiente fine adæquato ad quem leges illæ ordinantur; contendit tamen, quod quando lex præcipit actum de se bonum, non cessat, deficiente fine extrinseco, quem legislator intendit, quia inquit, bonitas intrinseca, quapollet, est finis proximus & intrinsecus legis.

Oppositæ tamen sententiæ videtur probabilior 26

quia

quia nimirum lex non obligat, nisi juxta voluntatem legis latoris, à quo fertur; neq; continuat obligationem, nisi perseverante moraliter eadem voluntate: Atqui cessante tota & integra ratione propter quam legem tulit, non perseverat moraliter voluntas obligandi: Ergo cessante tota illa ratione, lex non amplius obligat. Major patet Minor probatur, quia legis lator non habuit voluntatem obligandi, nisi dependenter ab illa ratione & propter illam; sive actus alioquin habeat intrinsecam bonitatem, sive non: At cessante ratione motiva, vel causa finali propter quam aliquid volumus, desinimus illud velle, cum impossibile sit stare actum voluntatis sublato ejus obiecto formali: Ergo cessante tota & integra ratione propter quam legis lator legem tulit, & voluit eam obligare, cessat quoque voluntas obligandi.

27. Confirmatur: Si lex præcipiat jejunium semel in hebdomada ad Deum placidum propter aliquam necessitatem publicam, cessante publica necessitate cessat obligatio ieiunii, quamvis citra illam necessitatem jejunium sit actus virtutis habens bonitatem & honestatem intrinsecam temperantiæ; Ergo quamvis lex præcipiat actum intrinsece bonum, si tamen cessat causa adæquata legis, seu tota ratio motiva propter quam fuit lata, cessat eius obligatio.

28. Dixi cessante *Causa adæquata*, quia si lex lata fuit ob plures causas, cessante una modo non cessent aliæ propterquas lata est, non cessat obligatio legis. Sicut quia lex baptismi lata est non solum ad tollendum originale, sed etiam ad consignandum hominem Christianæ Religioni, eumque à cæteris sectis distinguendum, & reddendum idoneum & capacem ad reliqua Sacramenta suscipienda; tametsi prima causa cessaret, & peccatum originale per sanctificationem in utero matris esset sublatum, nihilominus adhuc lex baptismi propter alias causas, propter quas lata est, obligaret.

DISPVTATIO XI.

De lege Divina veteri.

Ad quæstionem 98. D. Thomæ usque ad 106.

HActenus de lege humana fusè disseruimus nunc agendum nobis est de lege Divina positiva, cuius necessitatem demonstrant S. Thomas supra quæst. 91. art. 4. ubi quatuor assignat rationes, cur lex Divina ultra naturalem & humanam necessaria fuerit.

„ Primò inquit, quia per legem dirigitur homo „ ad actus proprios in ordine ad ultimum finem „ Et siquidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod „ homo haberet aliquid directivum ex parte „ rationis supra legem naturalem, & supra legem humanitus positam, quæ ab ea derivatur. „ Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem & humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo quia propter incertitudinem humanorum judiciorum præcipuè de rebus contingentibus & particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ & contrariæ leges procedunt. Vt ergo homo absque omni dubitatione scire possit, quid ei sit agendum, & quid vitandum, necessarium fuit in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem facere, de quibus potest judicare: judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, quia latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent, & tamen ad perfectionem virtutis requiritur, ut in utrisque actibus homo rectus existat, & ideo lex humana non potuit, cohibere & ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit, quod adhoc superveniret lex Divina. Quarto quia lex humana non potest omnia, quæ male fiunt punire, vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam: ut ergo nullum malum improhibitum & impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam, omnia peccata prohibentur.

Licet verò lex divina variè dividi possit, communis tamen eius divisio est in veterem, quæ à tempore Moysis usque ad Christi passionem & mortem inter Israelitas viguit; & novam quæ à Christo data & instituta usque ad consummationem sæculi perseverabit ut. De utraque sigillatim & breviter differendum, & primò de lege veteri, quæ legis novæ & Evangelicæ typus & figura fuit. Vnde sit:

ARTICVLVS I.

Vtrum lex vetus, bona utilis, ac perfecta fuerit.

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

AVgustinus cap. 1. & 46. libri de hæresibus refert Manichæos & Marcionistas, cum duo summa principia invexissent, unum bonorum, alterum verò malorum, credidisse legem veterem malam esse, & à malo principio conditam; novam verò à bono profectam. Vt hic error refellatur, & veritas Catholica stabiliatur.

Dico primò, legem veterem fuisse bonam, & sanctam.

Probatur, quia Deus fuit legis illius Author, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo non potuit esse nisi bona & sancta, sicut ipse bonus & sanctus est. Vnde Apostolus ad Roman. 7. *Lex quidem sancta & mandatum sanctum, & iustum, & bonum.* Vbi mandatum legis Mosaicæ dicitur sanctum propter præcepta cæremonialia; justum propter judicialia; bonum propter moralia, ut notat D. Thomas hic qu. 99. art. 4. Conclusio magis patebit solutione objectionum & explicatione locorum Scripturæ, quibus legem illam malam fuisse insinuari videtur.

Objicitur ergo primò: Ezechielis 20. dicitur: *Dedit eis præcepta non bona, & iudicia in quibus non vivent:* Sed lex non dicitur bona, nisi propter

pter bonitatem præceptorum quæ continet: Ergo lex vetus non fuit bona.

3 Respondet S. Thomas hic art. 1. ad 1. quod *Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cùm tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent, unde signanter dicitur: Et judicia in quibus non vivent, id est per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt.*

4 Secundò responderi potest, per illa præcepta non bona Ezechiel. 20. non intelligi legem Mosaicam, sed præcepta hominum non bona, & judicia iniqua, & superstitiones ab illis introductas: quæ omnia Deus dicitur dedisse, id est dari permisisse, in pœnam transgressionum legis suæ. Hunc enim esse verum istius loci sensum, patet ex præcedenti versu 10. & 11. ubi Deus sic loquitur: *Ejeci ergo eos de terra Ægypti, & eduxi eos in desertum. Et dedi eis præcepta mea, & judicia mea ostendi eis, quæ faciens homo vivet in eis. Insuper & sabbatha mea dedi eis, &c.* Ubi per *sabbata* intelligit præcepta cæremonialia, & per *Judicia*, præcepta judicialia. Tum addit versu 3. *Et irritaverunt me domus Israel in deserto, in præceptis meis non ambulaverunt, & judicia mea projecerunt, quæ faciens homo, vivet in eis; & sabbatha mea violaverunt vehementer, &c.* Ac denique subjungit versu 25. & 26. se in pœnam harum transgressionum dedisse eis, id est, permisisse dari, præcepta non bona, &c. alia scilicet à præcedentibus, neque à Deo, sed ab hominibus imposita. *Ergo & ego dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent, &c.*

5 Objicitur secundò: Ad bonitatem legis pertinet, ut communi saluti prohiciat: Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera & nociva; dicit enim Apostolus ad Romanos 7. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cùm venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum.* Et 2. ad Corinth. 3. *Littera occidit, Spiritus autem vivificat*, ubi nomine litteræ legem intelligit. Item ad Roman. 5. dicitur: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*: Ergo lex

6 vetus non fuit bona.

Respondeo cum S. Thoma hic art. 1. ad 2. *quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, in quantùm scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vitabat, & sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus; unde & Apostolus ibidem dicit: Occasione acceptâ peccatum per mandatum seduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione dicitur, quod lex subintravit, ut abundaret delictum, ut ly ut teneatur consecutivè, non causaliter, in quantùm scilicet homines accipientes occasionem à lege, abundantiùs peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.*

7 Similia docent sancti Patres: Augustinus enim de spiritu & littera cap. 4. quærens cur lex vetus dicatur à Paulo occidere? Respondet, legem dici occidere, quòd Spiritûs vitam, id est gratiam, vi suâ largiri nequiret, & concupiscentiam prohibendo augeret. *Doctrina* (inquit) *quâ mandatum accipimus, littera est occidens, nisi adsit vivificans Spiritus, ubi Sanctus non adjuvat Spiritus, inspirans pro concupiscentia mala, concupiscentiam bonam, id est charitatem. Lex illa, quamvis bona, auget prohibendo desiderium malum sicut aqua*

A *impetus vehementior fit obice oppositio; nescio enim, quomodo hoc ipsum quod concupiscitur, sit jucundius, cùm vetatur.* Et Chrysostomus homil. 12. in epist. ad Romanos: *Cùm quidpiam concupiscimus, deinde prohibemur concupiscentiæ flamma magis attollitur.* Subdit ibidem, hanc concupiscentiæ irritationem, non esse vertendam vitio legi, sed homini, *Lex* (inquit) *prohibuit, ut te ab eo abducas, peccatum verò, id est segnities tua, & mens mala, bono in contrarium usa est; verùm non id medici crimen, sed ægroti, qui quod accepit medicamentum, eo non rectè usus est; non enim ob id legem Deus dedit, ut concupiscentiam accenderet, sed ut restingueret, &c.*

Objicitur tertio: Ad Hebræos 8. dicitur vetus testamentum culpâ non vacasse: *Si prius* (testamentum) *culpâ vacasset, non utique secundi locus* B *inquireretur*: Ergo ex Apostolo lex vetus mala fuit & culpabilis. 8

Respondeo primò, culpam eo loco non sumi pro peccato, sed pro imperfectione, defectu, & infirmitate; ideòque quando Apostolus dixit, prius testamentum culpâ non vacasse, tantùm voluit ipsum testamentum imperfectum fuisse, & habuisse aliquem defectum, eò quòd gratiam non conferret, ad perfectum non adduceret, & ad æternam salutem immediatè suos observatores non eveheret. 9

Respondeo secundò, si nomen culpæ pro reatu peccati sumatur, sensus Apostoli est, si vetus testamentum culpâ vacasset, id est inculpabiles fecisset observatores suos, nunquam secundo locus relinqueretur, ut exponunt Ambrosius, & D. C Thomas ibidem, & Chrysostomus homil. 14. in Epist. ad Hebræos. Itaque non dicit Apostolus, legem veterem non vacasse culpâ in seipsa, sed non vacasse culpâ in suis subditis qui eam sæpe transgrediebantur, quibusve gratiam vi suâ non debat ad non transgrediendum, neque culpam transgressionis abolebat vi suâ, & ex propriis. Propter quod etiam cap. 7. ejusdem epistolæ ad Hebræos, ait Paulus, vetus illud mandatum, propter infirmitatem ejus & inutilitatem, id est inefficaciam, reprobatum fuisse. 10

D Objicitur quartò: Lex ut sit justa & bona, debet esse possibilis ad observandum, & secundùm naturam, & secundùm humanam consuetudinem, ut suprà ex Isidoro vidimus: Sed hoc non habuit lex vetus: ut constat ex illo Petri Act. 15. *Quid tentatis imponere jugum super cervicem Discipulorum, quod neque nos, neque Patres nostri portare potuimus?* Ergo lex vetus non fuit justa & bona. 11

Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, lex enim Mosaica fuit quidem difficilis, non tamen impossibilis; Dei enim gratia Judæis non defuit, quâ illam adimplere possent, tametsi gratiam non daret lex ex propriis, sed ex meritis Christi venturi conferret. Erat autem difficilis, si conferatur cum lege Evangelica, E quæ est facilior; quia nimirum lex Mosaica data fuit Judæis, qui erant in statu servorum; lex Evangelica data est Christianis, qui sunt in statu filiorum: servorum autem conditio difficilior est quàm filiorum. 12

Objicitur quintò, Lex illa mala est, quæ præcipit aut permittit aliqua mala, & à recta ratione aliena: Sed talis erat lex vetus, præcipiebat enim vel saltèm permittebat Levit. 19. odium inimicorum; unde Christus Matth. 5. dicebat Discipulis suis: *Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum: Ego autem dico* 13

Digitized by Google

vobis, diligite inimicos vestros. Item Deuteron. 21. permittitur uxorum pluralitas, his verbis: *Si habuerit homo plures uxores, &c.* & cap. 23. permittitur usura circa alienigenas, & libellus repudii cap. 24. Quæ omnia repugnant lege naturali & rectæ rationi, ideòque fuerunt per Christum sublata.

14 Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, falsò supponi odium inimicorum, præcipi Levitici 19. Ibi enim sic dicitur: *Non quæres ultionem, nec memor eris injuriæ civium tuorum.* Ad id verò quod dicitur Matth. 5. varii varia respondent. Quidam enim affirmant, licitum fuisse apud Judæos odio prosequi inimicos legales, ut Hethæos, Amorrhæos, Philistinos, & reliquos, cum quibus nunquam ex lege pacisci poterant, non tamen privatos & particulares. Alii docent, hæc verba fuisse permissiva: quatenus Judæis aliqua, quæ cum lege naturæ pugnabant, ad duritiam cordis permittebantur. Alii probabiliùs dicunt, hæc verba Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, &c.* tantùm arguere interpretationem quorundam Rabinorum deductam ex iis Scripturæ locis, in quibus habetur: *Diliges amicum tuum*, ex quo per falsam illationem à contrariis inferebant: *Ergo odio habendus est inimicus.* In hac autem illatione fallebantur, tum quia vox Hebraica, רֵעַ *Lereacha*, quæ habetur Levit. 19. vers. 18. significat sodalem, familiarem, socium; unde notat Mercerus in Thesauro Pagnini, quod in novo Testamento vertitur πλησιον, proximus, qui alteri scilicet animo conjunctus est. Igitur non præcisè amicum significat, sed quemcumque proximum? quilibet autem homo, sive amicus, sive inimicus, propter naturæ communitatem, est noster proximus. Tum etiam, quia cùm odium inimici sit intrinsecè malum, pugnetque cum illo legis naturæ principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* & lex naturalis per legem à Moyse scriptam non esset abrogata, eorum Rabinorum illatio & interpretatio non poterat non esse falsa, & à vero Scripturæ sensu penitùs aliena.

Ad secundam probationem dicendum, Deum in veteri lege dispensasse cum Judæis, ut plures haberent uxores, & ut per libellum repudu possent uxores dimittere, & alias ducere. De quo fusè in Tractatu de matrimonio disp. 1. & 5.

Ad tertiam respondent aliqui, Deum tanquam supremum Dominum omnium bonorum dedisse Israëlitis jus accipiendi aliquid suprà sortem ab alienigenis, subindèque Judæos fœnerando nullam commisisse injustitiam. Sed meliùs respondetur cum D. Thoma 2. 2. quæst. 78. art. 1. ad 2. usuram erga alienigenas non fuisse approbatam, aut permissam in veteri lege, sed tantùm impunè toleratam pro foro externo & non interno; quemadmodum in Republica minora mala, ad vitanda majora, interdùm impunè à Principibus & Magistratibus tolerantur.

15 Objicitur sextò: Lex vetus bonorum temporalium abundantiam Judæis permittebat ut constat ex illo Deuteron. 28. *Si mandata mea observaveris, benedictus eris in agro, in civitate egrediens & ingrediens:* Sed rerum temporalium abundantia, periculosa & nociva est ut plurimum; *qui enim primi sunt in divitiis, sæpè in vitiis*, ut inquit Salvianus de providentia. Cui consonat illud Poëtæ.

Effodiuntur opes irritamenta malorum.

A Unde ab ea abhorruit Salomon, cùm petiit à Domino, *Divitias neque paupertatem dederis mihi:* Ergo lex vetus mala & nociva observatoribus suis promittebat & conferebat, subindeque bona non erat.

16 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem; abundantia enim rerum temporalium, solùm nociva est, quando in divitiis tanquam in ultimo fine conquiescimus; sed si iis cum moderatione utamur, & cor ab illis abstrahamus, earum abundantia ad salutem utilis esse potest. Unde Augustinus de divitiis loquens, sic ait: *Si fuerint supra nos, demergent nos; si fuerint infra nos, attollent nos.*

§. II.

B *Statuitur secunda conclusio, & legis veteris utilitas declaratur.*

17 DIco secundò, legem veterem non solùm fuisse bonam, sed etiam utilem.

Probatur conclusio exponendo varas legis hujus utilitates. Prima est, quòd per eam cognoscebant homines se esse peccatores, juxta illud Apostoli ad Romanos 3. *Per legem cognitio peccati*, & cap. 7. *Peccatum non cognovi nisi per legem:* Hæc autem cognitio non potuit non esse illis valde utilis & proficua sicut enim via ad recuperandam sanitatem, est cognitio suæ infirmitatis; ita via ad gratiam justificantem, est cognitio sui peccati.

C Hinc oritur secunda utilitas legis, cùm enim viderent Judæi se esse peccatores, & indigere Christo Redemptore, cœperunt eum summo desiderio expectare, ut patet ex illo Psalmi 143. *Domine inclina cœlos tuos & descende.* Isaiæ 64. *Vtinam disrumperes cœlos, & descenderes.* Et iterum: *Rorate cœli desuper, & nubes pluant justum.* Et Cantic. 1. *Osculetur me osculo oris sui.* In quæ verba, in persona Israëlitarum, præclarè ait Doctor mellifluus: *Non loquatur mihi Moyses, liquidem imperitioris linguæ factus est mihi: Ieremias nescit loqui, quia puer est; Isaiæ labia immunda sunt; omnes Prophetæ elingues sunt: ipse ipse, quem loquuntur, osculetur me osculo oris sui.* Hanc utilitatem brevissimè complexus est D. Augustinus lib. de spiritu & litteræ cap. 19. cùm ait: *Lex data est, ut gratia quæreretur; gratia data est, ut lex impleretur.*

Tertia utilitas est, quòd Judæi per legem Mosaicam, non tantùm cognoscebant se esse peccatores, & indigere gratiâ Christi, ut jam dictum est, sed etiam paulatim disponebantur & erudiebantur ad altiorem Christi doctrinam suscipiendam, unde ad Galatas 3. *Lex Pædagogus noster fuit in Christo.* Præsertim verò, quia talis lex proponebat illis umbras, figuras, involucra, sub quibus Christus promittebatur. Proponebat, inquam, cruenta animalium sacrificia, ut inde E allurgerent ad investigandum cruentum sacrificium in cruce. Proponebat circumcisionem, figuram Baptismi; purificationes, figuram pœnitentiæ; Agnum paschalem, figuram Eucharistiæ; æneum serpentem, figuram Christi in cruce pendentis, & sic de cæteris.

Quarta utilitas, Lex Mosaica metu acerbissimarum pœnarum Israelitas in officio continebat, & à peccato deterrebat, sicque rigore suo valdè proderat illis, præsertim cùm propter suam ruditiem & feritatem aliter in officio contineri non possent. Unde Hieronymus ad illud

ad

Digitized by Google

ad Galatas 3. Lex pædagogus noster fuit in christo: *Pædagogus* (inquit) *parvulis assignatur, ut lasciviens refrenetur ætas, & prona in vitia corda teneantur, dum tenera in studiis eruditur infantia, & ad majores disciplinas metu pœnæ coercita præparatur. Itaque & lascivienti populo lex Moysis adinstar pædagogi severioris apposita est, ut custodiret eis, & futuræ fidei præpararet.*

§. III.

Statuitur tertia conclusio, & in quo sensu lex Mosaica imperfecta fuerit, breviter declaratur.

Dico tertio, licet lex Mosaica fuerit bona & utilis, tamen non fuit perfecta, sed imperfecta, non positivè sed negativè & comparativè, id est, minùs perfecta, quàm lex Evangelica. B

Prima pars constat primò, ex eo quòd lex 18 Mosaica gratiam justificantem, in qua perfectio & efficacia ad æternam salutem consequendam consistit, non conferret: Ioan. 1. *Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est.* Et Paulus sæpiùs ait justitiam non esse ex lege, sed ex fide in Christum. Et ad Galat. 4. ejus Sacramenta vocat *infirma & egena elementa*, id est vacua gratiæ, quam tantùm significabant. Et ad Hebræos 7. ait: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Hanc rationem egregiè illustrat D. Thomas 19 hîc art. 1. ubi sic discurrit: *Perfecta bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale, quod per se est sufficiens inducere ad finem, imperfectum autem bonum est, quod operatur aliquid ad hoc quòd* C *perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat: sicut medicina perfectè bona est, quæ hominem sanat; imperfecta autem est, quæ hominem adjuvat, sed tamen non sanare potest. Est autem sciendum, quòd est alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ: Legis enim humanæ finis, est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantùm ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis, finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem fælicitatis æternæ, qui quidem finis impeditur per quod-* D *cumque peccatum, & non solùm per actus exteriores, sed etiam per interiores, & ideo illud quòd sufficit ad perfectionem legis humanæ (ut scilicet peccata prohibeat, & pœnam apponat) non sufficit ad perfectionem legis divinæ, sed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem fælicitatis æternæ, quod quidem fieri non potest, nisi per gratiam Spiritûs Sancti, per quam diffunditur Charitas in cordibus nostris, quæ legem adimplet; Gratia enim Dei, vita æterna, ut dicitur Roman. 6. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo, quia dicitur Ioan. 1. Lex per Moysem data est; gratia & veritas per Iesum Christum facta est; & inde est quòd lex vetus bona quidem est,* E *sed imperfecta, secundùm illud Hebr. 7. Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Secunda etiam pars conclusionis ob eodem 20 S. Doctore suprà quæst. 91. art. 5. in corp. sic declaratur & probatur: *Attenditur perfectio & imperfectio legis, secundum tria quæ ad legem pertinent, Primò enim ad legem pertinent, ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem. Quod quidem potest esse duplex, scilicet bonum sensibile & terrenum; & ad tale bonum ordinabatur directè lex vetus, unde statim Exodi 3. in principio legis invitatur populus ad Regnum terrenum Chananæorum. Et iterùm bonum intelligibile & cœleste, & ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad Regnum cœlorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum, Matth. 4. Et ideò Augustinus dicit 4. contra Faustum, quòd temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, & ideò vetus appellatur, sed æterna vita promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundò ad legem pertinet dirigere humanos actus secundùm ordinem justitiæ, in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundùm illud Matth. 5. Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum, & ideò dicitur, quòd lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum. & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum, Lex autem nova facit hoc per amorem; qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur; & ideò dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi Discipulum, quod brevis differentia legis & Evangelij, timor & amor.*

Plura alia sunt in quibus lex nova veterem su- 21 perat, & lex Mosaica Evangelicæ inferior est. In primis enim lex Mosaica fuit imperfectior Evangelicâ, ex parte causæ efficientis, nam licet utraque Deum Authorem habuerit, tamen lex vetus per Moysem, nova per Christum Deum & hominem data est; juxta illud Ioan. 1. *Lex per Moysem data est gratia & veritas per Iesum Christum facta est.*

Secundò fuit etiam imperfectior lex Mosaica, 22 ex parte eorum quibus tradita fuit; nam lex nova lata est pro omnibus hominibus, & orbe universo, juxta illud Christi Matth. ultimo. *Euntes docete omnes gentes, &c.* At Mosaica soli populo Iudæorum lata est, ut docet D. Thomas hîc quæst. 98 art. 4. & patet ex ejus prœmio Exodi 20. *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Ægypti, &c.*

Tertiò lex Mosaica fuit imperfectior ratione 23 durationis, nam lata fuit ad tempus, usque ad christi adventum, juxta illud Apostoli ad Galat. 3. *Lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen:* Id est, lex Moysis lata est, ut transgressiones & peccata cohiberet, donec Christus Abrahæ semen veniret. Lex autem Evangelica in perpetuum, usque ad mundi consummationem, duratura est, juxta illud Christi Matth. 26. *Hic est Calix Sanguinis mei, novi & æterni Testamenti.* Ubi novum Testamentum, æternum appellatur, quia nullo unquam tempore antiquabitur, nullùmque Testamentum illi succedet, ut docet Anselmus ad cap. 13. epistolæ ad Hebræos. Vel Testamentum æternum dicitur, eò quòd gratiæ charitatis, & gloriæ Testamentum sit, quæ tria sempiterna sunt. Unde Cajetanus ad Hebræos 8. *Testamentum* (inquit) *novum, manet in æternum, æterna enim est gratia, quæ hic incboatur, & in patria consummatur, semper novos reddens eos in quibus est.*

Quartò, lex Mosaica fuit etiam imperfectior 24 ratione materiæ, nam ultra præcepta moralia juris naturalis, continebat alia plurima cerimonialia & judicialia, quæ difficillimum erat observare. Propter quod Petrus Act. 15. dicebat: *Quid tentatis imponere jugum super cervices Discipulorum, quod neque Patres nostri, neque nos portare potuimus?* Lex autem Evangelica pauca habet, præter moralia, vi legis naturalis necessaria. Unde Augustinus epist. 118. *Levi jugo suo Christus nos subdidit, & sarcina levi. Sacramentis numero pau-*

paucissimis, observatu facillimis, significatione præ- A *stantissimis, societatem novi populi colligavit.* Nec obstat quòd in lege Evangelica sint aliqua præcepta difficilia, ut præceptum de unitate & indissolubilitate matrimonii, de necessitate confessionis, & similia; illa enim propter abundantiam gratiæ, quæ à Christo in lege nova confertur, redduntur facilia, juxta illud Isaiæ 10. *In die illa auferetur onus ejus de humero tuo, & jugum ejus de collo tuo, & computrescit jugum à facie olei,*

25 Quintò lex Mosaica fuit imperfectior ex parte modi quo data est, fuit enim descripta in lapidibus, ministerio Angelorum. At lex nova fuit B scripta in cordibus & mentibus hominum, per ipsum Dei hominis verbum, cooperante Spiritu Sancto, per abundantiam gratiæ & illuminationis. De quo fusiùs disp. sequenti art. 2.

ARTICULUS II.

An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi ac quomodo tradita fuerit?

26 Sicut Manichæi, ut suprà diximus, negarunt legem Mosaicam fuisse bonam, sic etiam consequenter affirmarunt, non à Deo, sed à Diabolo datam esse, ut refert Augustinus in lib. de hæresibus cap. 46. ubi ponit hoc eorum dogma: *Deum, qui legem per Moysem dedit, & in Hebræis Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed unum ex principibus tenebrarum.* Similiter Ptolomæus C apud Epiphanium hæresi 33. asserebat Mosaicam legem datam fuisse à tribus, quorum nullus esset verus Deus, nempe partim à mundi opifice, quem Deum esse nolebat, sed numen quodam secundarium; partim à Moyse, & partim à senioribus populi Judaici.

27 Ex Catholicis verò Origenes homil. 16. in Numer. Hieronymus in cap. 19. Matthæi circa illa verba: *Ad duritiem cordis vestri permisit vobis Moyses*, Hugo Cardinalis, & Beda ibidem, existimant, legem Mosaicam, comprehensam in Exodo, Levitico, Numeris, & Deuteronomio, esse quidem majori ex parte à Deo ipso traditam; veruntamen aliqua ejus præcepta fuisse lata à Moyse, ex propria ejus authoritate, proprioque arbitrio; cujusmodi fuisse putant legem de libello D repudii. Item Alphonsus Salmeron disp. 61. & 62. in Acta Apostolorum, docet legem Mosaicam, quâ parte continet præcepta cæremonialia & judicialia, non habere Authorem Deum, sed Moysen, qui ejus non solum promulgator, quoad hanc partem, sed & propriè author fuerit.

Demum aliqui sancti Patres, quos refert Baadas lib. 1. de prærogativis novi testamenti cap. 5. censent legem Mosaicam non fuisse datam à Deo Moysi, ministerio Angelorum, sed ab ipso Verbo divino, in aëreo corpore viso, Moysi im- E mediatè traditam. Quod etiam innuere videtur Ecclesia in una ex septem Antiphonis, quas ante natale Domini cantat in vesperis, in qua sic ait: *O Adonai, & dux domûs Israel, qui Moysi in igne flammæ rubi apparuisti, & ei in Sina legem dedisti, veni ad redimendum nos in brachio extento.* Ut hæreticorum error refellatur, & vera ac communis sententia declaretur, sit

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur legem veterem fuisse à Deo datam, & omnia illius præcepta fuisse à Deo instituta.

Dico primò, legem veterem fuisse datam à Deo.

Conclusio est certa de fide, ac definita in Tri- 28
dentino sess. 4. decreto de Canonicis scripturis, ubi sic dicitur: *Omnes libros tam veteris quàm novi testamenti, cùm utriusque unus Deus sit author, Ecclesia Catholica, pari pietatis affectu ac reverentiâ, suscipit & veneratur.* Colligitur etiam apertè ex Scriptura, nam Christus Matth. 15. loquens de lege Mosaica, appellat enim mandatum Dei, cum ait: *Irritum fecistis mandatum Dei, propter traditiones vestras.* Et Apostolus sæpè affirmat, Patrem Christi fuisse authorem veteris testamenti, ut ad Romanos 1. & Hæbræos 1.

Ratio etiam suffragatur, nam ut discurrit D. 29
Thomas hîc art. 2. Ejusdem est proponere finem, & disponere media ad finem: Sed lex Evangelica est finis legis Mosaicæ, juxta illud Apostoli ad Rom. 10. *Finis legis Christus*: Ergo idem Deus, qui est author legis Evangelicæ, est etiam author legis Mosaicæ.

Dices: Opera Dei sunt perfecta, ut dicitur 30
Deuteron. 32. At lex Mosaica non est perfecta, ut articulo præcedenti diximus: Ergo Deus non est author illius.

Respondeo quòd licèt lex Mosaica non sit absolutè perfecta, quia deest illi aliquid quod habet lex Evangelica, nempe virtus & efficacia justificandi, & perducendi ad regnum cœlorum, est tamen perfecta in suo genere; quia cùm ex suo genere debeat esse umbra seu figura legis Evangelicæ, in eo genere nihil illi deest. Ita D. Thomas hic art. 2. ad 1. ubi sic ait: *Nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundùm tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundùm temporis conditionem: ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundùm conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; & talia fuerunt præcepta legis, unde Apostolus dicit ad Galat. 3. Lex pedagogus noster fuit in Christo.*

Dico secundò, omnia mandata, quæ sunt scripta in veteri lege, fuisse à Deo instituta, nec ullum à Moyse propriâ authoritate esse datum.

Probatur primò ex capite 20. Exodi versu 1. 31
ubi lex Mosaica incipit tradi his verbis: *Locutusque est Dominus cunctos sermones hos, Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo servitutis: non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi sculptile, &c.* Deinceps verò traduntur sub eodem tenore verborum omnia legis illius præcepta, sive moralia, & ad Decalogum pertinentia, sive cæremonialia, & judicia, repetendo subinde, & inculcando sæpiùs verba illa: *Hæc dicit Dominus*, aut: *Locutus est Dominus ad Moysen dicens, &c.* Nam cap. 21. versu 1. ubi præcepta judicialia tradi incipiunt, Deus sic Moysi loquitur: *Hæc sunt judicia quæ propones eis: si emeris servum Hebræum, sex annis serviet tibi, &c.* Et cap. 25. versu 2. in quo de præceptis cæremonialibus agitur, sic dicitur; *Locutus est Dominus ad Moysen dicens: Loquere filiis Israel, ut tollant mihi primitias.* Ex quibus patet, non esse admittendam

distin-

distinctionem illam Salmeronis in præcepta Decalogi, & in præcepta ceremonialia, quòd illa fuerint immediatè à Deo tradita, authoritate, ut ipse ioquitur, suppositi & virtutis; illa verò immediatione tantùm vertutis, inspirando scilicet Moysi quæ vellet immediatè ab ipso constitûi authoritate sibi à Deo datâ; hæc enim distinctio nullum habet fundamentum in Scriptura, quæ locis relatis significat, omnia illa præcepta simili modo fuisse ab ipso Deo lata, & Moysi tradita, ut
32 ea promulgaret.

Probatur secundò conclusio: Si aliquod præceptum legis tuillet à Moyse propriâ authoritate datum maximè præceptum de libello repudii: B Sed ne quidem tale præceptum fuit à Moyse propriâ authoritate datum; Ergo omnia mandata veteris legis fuerunt à Deo instituta, nec ullum à Moyse propriâ authoritate datum fuit. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, Minor verò probatur ex eo quòd per libellum repudij dabarur facultas dissolvendi prius matrimonium, ut ostendimus in Tractatu de matrimonio disp. 5. art. 2. At nullius hominum propriâ authoritate potest dare talem facultatem, juxta illud Christi in Evangelio Matth. 19. *Quod Deus conjunxit, homo non separet*: Ergo præceptum de libello repudii fuit à Deo institutum, non verò à Moyse propriâ authoritate datum.

33 Dices, Lex vetus vocatur lex Moysis, Lucæ 2. Malach 4. aliisque locis; & ipse Moyses non promulgator solum, verum etiam legislator fuisse dicitur à Clemente Romano, aliisque Patribus: Ergo aliqua hujus legis præcepta à Moyse propriâ authoritate fuêre tradit.

Respondeo iis locis quibus lex vetus, Moysis lex appellatur, vocari etiam legem Domini, ut apertè significari fuisse traditam à Deo. Nam Lucæ 2. sic dicitur: *Postquam impleti sunt dies purgationis ejus, secundùm legem Moysi, tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum Domino sicut scriptum est in lege Domini*: ad significandum scilicet, eandem esse legem Domini ut authoris, & Moysis ut promulgatoris: qui eadem de causa legis lator vocatur à Clementer Romano, aliisque Patribus. Et Malach. 4. Deus sic loquitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb, ad omnem Israel, præcepta & judicia.*

34 Adverte autem, quod quando dicimus, legem Mosaicam esse verè divinam, & non hominum, sed Dei ipsius authoritate immediatè latam, loquimur de lege contenta libris Moysis, ab Exodo ad Deuteronomium inclusivè; neque enim negamus, alias quasdam observationes & leges fuisse posteà humanâ authoritate additas, de celebrando quot annis festo Phurim Esther 9. & ne festo Scenopegiæ 2. Machab. 1. & similibus.

§. II.

Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo, lex Mosaica data fuerit, breviter declaratur.

35 Dico tertio, lex vetus data est in monte Sinai, Patet ex illo Levitici 26. *Hæc sunt judicia atque præcepta, & leges, quas dedit Dominus inter se & filios Israel in monte Sinai, per manum Moysi.* Nec obstat quod Deuteron. cap. 1. 4. & 5. & lib. A 3. Regum cap. 8. & Malach. 4. alibique sæpius dicitur, legem veterem fuisse datam in monte Horeb. Hanc enim dissentionem benè componit D. Hieronymus in locis Hebraicis, verbo *Horeb*, dicens eundem montem duplici nomine fuisse nuncupatum, & nunc Sina, nunc Horeb appellatum. Addunt aliqui, verisimile esse, nomen Sinai fuisse nomen quasi appellativum illius montis, à vicino deserto, quod vocabatur solitudo Sinai: nomen autem Horeb, fuisse proprium & præcipuum, magisque excelsam partem illius significasse, à qua mons totus vocatus sit mons Horeb, & mons Dei.

Dico quartò, lex vetus fuit à Deo tradita Moysi per Angelos & ab eodem promulgata. 36

Patet ex Scriptura, nam S. Stephanus Act. 7. de Moyse sic ait: *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina & cum Patribus nostris, qui accepit verba vitæ dare nobis.* Et ad Galat. 3. Apostolus dicit: *Quid igitur lex? Propter transgressiones, posita est, & ordinata per Angelos in manu mediatoris*, Moysis scilicet, qui de seipso ait Deuter. 5. *Ego sequester & medius fui inter Dominum & vos in tempore illo, ut annunciarem vobis verba ejus.* Et ad Hebræos 2. *Si enim qui per Angelos dictus est sermo, &c.* Ubi per sermonem illum intelligit legem Mosaicam, ut patet ex verbis sequentibus: comparat enim illam cum lege C Evangelica, & significat hanc esse differentiam inter legem veterem & novam, quod vetus tanquam lex servitutis tradita fuerit per Angelos, qui Dei servi & ministri sunt; lex autem nova, quia lex est gratiæ, tradita sit per ipsum Dei filium.

Favent etiam SS. Patres, præsertim Dionysius lib. de cœlesti Hierarchia cap. 4. ubi hæc 37
scribit: *Has divinas visiones, Patres nostri perceperunt, per medias cœlestes virtutes. An non & sacram legislationem, eloquiorum traditio, velut per seipsum dicit ex Deo Moysi donatum, ut etiam verè nos duceat, divinos eam esse & sacros characteres? Docet autem sapienter & hoc Theologia, per Angelos eum in nos provenire tanquam divino legali ordine, illud legaliter ponente, hoc est, per prima, secunda in divinum reduci.* D

Nec deest etiam ratio seu congruentia, quam 38
assignat D. Thomas hic art. 3. Lex enim vetus erat imperfecta, & quasi dispositio quædam ad legem novam: Ergo conveniens fuit, ut nova daretur à Christo Domino, vetus autem à ministris. Sic enim fit in artibus ordinatis, ut supremus artifex per suos ministros disponat ea quæ necessaria sunt ad opus, ipse verò ultimam perfectionem adhibeat.

Nec obest, quòd ille qui loquebatur Moysi 39
dicebat: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti.* Hoc enim dicebat, non in persona propria, sed in persona Dei, quem repræsenta- E bat. Unde Gregorius magnus in præfatione libri Job cap. 2. *Angelus qui Moysi apparuisse scribitur, modò Angelus, modò Dominus memoratur; Angelus propter hoc quod exteriùs loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interiùs præsidens loquendi efficaciam ministrabat. Cùm ergo loquens, ab interiori regitur, & per obsequium Angelus, & per inspirationem Dominus nominatur.*

Michaëlem autem personam Dei tunc gessisse, cum lex lata est, multisque Angelorum millibus stipatum, in montem Sinai venisse, Pantaleo Diaconus docet apud Surium in encomio D. Michaëlis: *Michael* (inquit) *Angelorum ductor longè*

longè maximus, & excellentiſsimus miniſter divinæ legis, quæ data fuit in monte Sina, &c,

40 Plura verò mirabilia & terribilia in eo monte contigerunt, cùm Decalogi lex per illum promulgata eſt. Nam totus mons ardebat igne. Totus fumabat, quia ex igne, tanquam ex fornace, aſcendebat fumus. Nubes denſiſſima montem operiebat. Audiebantur tonitrua, micabant fulgura, & clangor tubæ ſeu buccinæ perſtrepebat. Tum demum Angelus, tubali & horribili voce, Decalogum proclamabat ut poſſet exaudiri à toto populo circumſtante, id eſt, à tribus hominum millionibus, qui tunc aderant in circuitu montis.

41 Porrò qualis fuerit illa buccina diſputant Interpretes. Iudæi fabulantur fuiſſe cornu illius arietis, qui ab Abrahamo proIſaac fuit immolatus, Geneſ. 22. Alii verò communiter æſtimant, tubam illam fuiſſe æream, non corneam; & Angelum per colliſionem aëris edidiſſe talem ſonum, qualis ab inflata buccina, vel tuba prodire ſolet.

Sed quidquid ſit de hoc, notandum eſt, duplicem fuiſſe ſonum illius tubæ ſeu buccinæ. Unum confuſum, quo populus Iudaicus evocabatur ex remotioribus caſtrorum partibus, ut veniret ad radicem montis in circuitu, & ibi legem Decalogi paulò poſt promulgandam audiret, alterum diſtinctum & articulatum, quo Angelus in ipſo monte exiſtens, & Dei perſonam gerens, populo ad radicem montis jam collecto, Decalogum promulgabat.

42 Notandum etiam cum D. Auguſtino epiſt. 118. & Leone Papâ ſerm. 1. de Pentecoſte, promulgationem legis Moyſis, figuram fuiſſe promulgationis legis Evangelicæ, & eorum quæ tunc facta ſunt. Nam primò ſicut lex Moſaica promulgata eſt die quinquageſimo poſt Paſcha, id eſt in die Pentecoſtes, ſic etiam lex Evangelica, ut conſtat Act. 2. Secundò, ſicut illa in monte Sinai, ita iſta in monte Sion promulgata eſt, juxta illud Iſaiæ 2. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Ieruſalem.* Tertiò, ſicut ibi audita ſunt tonitrua & fulgura, ita hîc *factus eſt repente de cœlo ſonus, tanquam advenientis Spiritûs vehementis.* Quartò, ſicut ibi apparuit ignis & fumus; ita hîc *apparuerunt diſpertitæ linguæ tanquam ignis.* Quinto, ſicut ibi timore perculſi ſunt Iudæi, ita hîc Apoſtoli. Demùm ſicut ibi Angelus clangore buccinæ verba Decalogi perſtrepebat, ita hîc tuba Evangelica Apoſtolorum ore inſonuit, ejusque ſonus in omnem terrarum orbem exivit.

ARTICULUS III.

Quotuplicia fuerunt præcepta in lege veteri?

43 TRiplicia fuerunt præcepta legis Moſaicæ, moralia, cæremonialia, & judicialia. Ita D. Thomas quæſt. 99. Et colligitur ex illo Deuter. 5. *Loquar tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque judicia.* Et ex illo Pauli ad Romanos 7. *Lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum, & juſtum, & bonum.* Ubi Apoſtolus legem veterem vocat mandatum ſanctum, propter cæremonialia, juſtum, propter judicialia; bonum, propter moralia, ut obſervat S. Doctor art. 4. quæſtionis citatæ. 44

Ratio etiam ſuffragatur, finis enim legis Moſaicæ erat dirigere populum Judaicum, & convenienter ordinare, tum in iis quæ ſpectant ad rectitudinem naturalem rationis humanæ; tum etiam in iis quæ ad cultum divinum, & ad juſtam politiam pertinent. Ad primum data erant præcepta moralia; ad ſecundum, cæremonialia; ad tertium, judicialia. Et per hæc tria ſimul ſumptâ homo convenienter ordinabatur circa ſe ipſum, circa Deum, & circa proximum; ac per ea, ſi benè obſervarentur, Reſpublica Iudæorum in fœlici & florenti ſtatu conſervanda erat, ut Deus illis promiſerat Deuteron. 28. 45

Præcepta moralia (ut notat S. Thomas hîc qu. 100. art. 11.) ſunt in triplici differentia: nam quædam (inquit) ſunt communiſſima, & adeò manifeſta, quòd ſunt quaſi fines præceptorum; unde in eis nullus poteſt errare ſecundùm judicium rationis. Quædam verò ſunt magis determinata, quorum rationem ſtatim quilibet etiam popularis poteſt de facili videre; & tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; & hæc ſunt præcepta Decalogi: Quedam verò ſunt, quorum ratio non eſt adeò cuilibet manifeſta, ſed ſolùm ſapientibus. Et iſta ſunt præcepta moralia ſuperaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moyſen & Aaron. Sed quia ea quæ ſunt manifeſta, ſunt principia cognoſcendi ea quæ non ſunt manifeſta, alia præcepta moralia ſuperaddita Decalogo, reducuntur ad præcepta Decalogi per modum cujusdam additionis ad ipſa: nam in primo præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum Deorum; cui ſuperadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; ſicut habetur Deuteron. 18. *Non inveniatur in te qui luſtret filium ſuum, aut filiam ſuam, ducens per ignem, nec ſit maleficus, neque incantator; nec Pythones conſulat, neque Divinos, nec quærat à mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium: ſuperadditur autem ei prohibitio blaſphemiæ, Levit. 14. & prohibitio falſæ doctrinæ, Deuteron. 13. Tertio verò precepto ſuperadduntur omnia ceremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum ſuperadditur præceptum de honorificatione ſenum, ſecundum illud Levit. 19. *Coram cano capite conſurge, & honora perſonam ſenis*; & univerſaliter omnia precepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia exhibenda, vel æqualibus, vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod eſt de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii & cujuslibet molitionis, contra proximum; ſicut illud Lev. 19. *Non ſtabis contra ſanguinem proximi tui*; & etiam prohibitio odii fratris, ſecundùm illud, *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem ſexto, quod eſt de prohibitione adulterii, ſuperadditur præceptum de prohibitione meretricii, ſecundùm illud Deuteron. 24. *Non erit meretrix de filiabus Iſrael, neque fornicator de filiis Iſrael*: & iterum prohibitio vitii contra naturam, ſecundùm illud Levit. 18. *Cum maſculo non commiſceberis, cum omni pecore non coibis.* Septimo autem de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione uſuræ, ſecundùm illud Deuteron. 18. *Non fœneraberis fratri tuo ad uſuram*, & prohibitio fraudis, ſecundùm illud Deuteronomii 25. *Non habebis in ſæculo diverſa pondera*: & univerſali-

„ter omnia, quæ ad prohibitionem calumniæ A
„& rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto,
„quod est de prohibitione falsi testimonii, ad-
„ditur prohibitio falsi judicii, secundùm illud
„Exodi 23. *Nec in judicio plurimorum acquiesce sen-*
„*tentiæ, ut à veritate devies*; & prohibitio menda-
„cii, sicut ibi subditur, *mendacium fugiens*; &
„prohibitio detractionis, secundùm illud Le-
„vit. 19. *Non eris criminator & susurro in populo.*
„Aliis autem documentis (putà præcepto de
„non concupiscenda cœxore alterius ad eun-
„dum, & præcepto de non concupecenda re
„qualibet, vel qualicunque possessione alterius B
„ad possidendum illegitimè præter consensum
„ejus & voluntatem) nulla alia adjunguntur;
„quia per ea universaliter omnis mala concupis-
„centia prohibetur. Hæc S. Thomas, quibus
differentiam præceptorum moralium veteris le-
gis luculenter exponit.

46 Quoad præcepta verò cæremonialia, Gene-
brardus, sub finem Chronologiæ, ex Burgensi,
& aliis Doctoribus, asserit, ea in antiqua lege
usque ad numerum sex centorum tredecim as-
cendisse; ex quibus erant ducenta quadraginta
octo affirmativa, tot scilicet quot sunt in homi-
ne membra & ossa, & trecenta sexaginta quin-
que negativa, quot in anno dies numerari solent. C
Omnia tamen ad quatuor genera revocari pos-
sunt. Alia enim erant de sacrificiis, quorum tria
erant genera in antiqua lege, nempe holocau-
stum, hostia pacifica, & hostia pro peccato, quo-
rum differentiam explicabimus in Tractatu de
virtutibus cardinalibus disp. 3. art. 1. ubi de re-
ligione agemus. Alia de Sacramentis, quæ varia
extiterunt in antiqua lege, tam pro laicis, quàm
pro Sacerdotibus & ministris templi; ut Cir-
cumcisio, Agnus paschalis, consecratio Sacer-
dotum, esus panis propositionum, ablutio ma-
nuum & pedum, ratio pilorum, & similia, de
quibus ait S. Thomas hîc quæst. 102. art. 5. Item
in veteri lege quædam erant præcepta cæremo-
nialia de rebus sacris, quæ ad divinum cultum
tanquam instrumenta & adminicula ordinaban- D
tur, inter quas istæ erant præcipuæ, Tabernacu-
lum, Arca fœderis, continens duas legis tabulas,
virgam Aaronis, quæ fronduerat, & urnam au-
ream cum manna; propitiatorium, quod erat
adinstar cujusdam mensæ ex auro purissimo,
mensa panum propositionis; altare thymiama-
tis seu incensi, in quo incendebatur thus, & alia
aromata suavissimi odoris; altare holocausti, in
quo omnes victimæ offerebantur; & demùm va-
ria vasorum genera, nempe acetabula, phialæ,
thuribula, cyathi, lebetes, hydriæ, mortariola,
lucerna, &c. de quibus accuratè disserunt Jose-
phus lib. 3. antiquitatum, & Ribera lib. 3. de
Templo Salomonis. Denique in veteri lege ali-
qua erant præcepta cæremonialia de aliquibus
observantiis legalibus, quibus ex decreto Dei
populus Iudæorum discernebatur ab aliis Gen- E
tibus, inter quæ præcipuæ erant, abstinentia à
suffocato, sanguine, pinguedine, carne suilla; ab
animalibus, quæ non haberent ungulam divi-
sam, sed solidam & unitam, quæque etiam non
ruminarent; manducatio panum azymorum,
lactucarum agrestium, & aliorum id genus, quo-
rum significationem fusè ac eruditè explicat S.
Thomas quæst. 102. art. 6. Ejusdem generis hæc
erant: *Non coques hœdum in lacte matris suæ. Non*
arabis in bove & asino. Veste qua ex duobus texta est
non induetis. Non induetis vestimento, quod ex lana, li-
noque contextum est. Qui tetigerit mortuum, immun-
dus erit usque ad vesperam.

De præceptis judicialibus abundè differit S. 47
Thomas quæst. 104. & 105. ubi ea ad quatuor
capita revocat. Nam quædam præscribunt cer-
tum ordinem justitiæ inter Principem & popu-
lum, quædam inter ipsos cives; quædam inter
domesticos ejusdem familiæ. Exempla passim
sunt in Scriptura: v. g. pro Principe dantur præ-
cepta quomodo creandus sit, quomodo se gere-
re debeat erga populum, & vicissim populus er-
ga illum. Similiter pro populo & civibus inter
se dantur præcepta emptionis & venditionis &
aliorum contractuum. Pro extraneis dantur
præcepta de susceptione advenarum & pere-
grinorum, & de modo belli gerendi contra hos-
tes. Denique pro domesticis leges sunt de viro
& uxore, de parentibus & liberis, de dominis &
servis, de consanguineis & affinibus, an sint inter
eos ineunda matrimonia, & cætera alia. 48

Differunt autem hæc præcepta à moralibus,
quòd moralia ad legem naturæ proximè pertine-
ant; judicialia verò valde remotè, cùm tan-
tùm sint determinationes eorum quæ generali-
ter in jure naturali continentur: v. g. jure natu-
rali fures puniendi sunt, jure autem illo judicia-
li pœna mortis eis infligitur. Aceremonialibus
verò tripliciter differunt. Primò, quia cerem-
onialia pertinebant ad cultum divinum, judicia-
lia ad justitiam cum proximo servandam. Secun-
dò, quia ceremonialia per se primò instituta
erant ad Christum & mysteria Christianæ reli-
gionis significanda & figuranda, non autem ju-
dicialia. Ex quo sequitur tertium discrimen,
nempe quod ceremonialia omnia desierint, imò
& mortifera sint; judicialia verò aliqua adhuc
remaneant, non quidèm quatenus à veteri lege
sunt præscripta, sed solùm quatenus sunt à Re-
gibus & Legis latoribus in utilitatem publicam
assumpta; alia verò mortua quidèm sint, non
tamen mortifera, cùm absque peccato observa-
ri possint, ut ex dicendis articulo sequenti pa-
tebit.

ARTICULUS IV.

An, & quando lex vetus abrogata sit?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

Dico primò, lex vetus de facto abrogata est, & 49
desiit obligare.

Conclusio est certa de fide, & definita ab Apo-
stolis in Cõcilio Ierosolymitano super hac quæ-
stione habito, eamq; passim docet Paulus in suis
epistolis, præsertim ad Rom. 6. vers. 15. ad Galat.
3. vers. 19. ad Ephes. 2. versu. 14. & ad Coloss. 2.
versu 19.

Confirmatur ex illo ad Hebræos 7. *Translato* 50
Sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat; Atqui Sa-
cerdotiũ novæ legis, ut totâ epistolâ ad Hebræos
contendit Apostolus: Ergo & ipsa lex translata
est in novam, sicque tandèm abrogata, de facto
desiit obligare.

Si autem quæras, cur abrogata fuerit? Re- 51
spondeo primò, illam abrogatam esse propterea,
quòd vetus testamentũ imperfectũ esset & infir-
mum.

Digitized

mum. Unde Apoſtolus ad Hebræos 7. *Reprobatio* (inquit) *fit præcedentis mandati, propter infirmitatem & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Secundò, quia grave jugum erat. Quam abrogationis rationem indicavit D. Petrus Act. 15. cum dixit: *Quid tentatis Deum, imponere jugum ſuper cervices Diſcipulorum, quod nec Patres noſtri, nec nos portare potuimus?* Tertiò, quia continebat tantum figuras, quæ per Chriſtum impletæ ſunt. Unde Bernardus homil. 1. ſuper miſſus eſt: *Prodeunte fructu, flos decidit, quia veritate apparente in carne, figura pertranſiit.* Vel ut ait Hieronymus in cap. 4. ad Galatas: *Priuſquam Chriſti in toto orbe Evangelium coruſcaret, habuerunt ſuum fulgorem præcepta legalia; poſtquam verò majus Evangelicæ gratiæ lumen effulſit, & Sol juſtitiæ toti mundo ſe prodidit, ſtellarum lumen abſconditum eſt, & earum radii caligaverunt.* Similia habet Theodoretus ad Philippenſes 3. ubi hæc ſcribit: *Supervacaneus eſt lychnus, ſi ſol apparuerit, ſupervacaneus pædagogus iis qui perfectam acceperunt ſapientiam; inutile lac nutricis iis qui ſolido cibo veſcuntur. Palea fert frumentum, ſed poſtquam collectum eſt frumentum, palea ejicitur; ita lex Chriſtum oſtendit, poſtquam autem is apparuit, ea eſt deinceps ſupervacanea.* Demum Chriſtus (teſte Apoſtolo ad Epheſios 2.) *fecit utraque unum*, id eſt ex duobus populis, Ethnico & Judaico, fecit unum ovile, ac proinde debuit diſſolvere medium parietem legis Moſaicæ, qui ſeparabat unum populum ab alio, & ambos unâ eâdemque lege Evangelica concludere.

52 Dices, legem Moſaicam in ſacris litteris prædicari in æternum duraturam: Baruch. 3. *Hic liber mandatorum Dei, & lex quæ eſt in æternum.*

Reſpondeo cum Divo Thoma hic quæſt. 103. art. 3. ad 1. legem veterem duobus modis dici poſſe æternam: primò quoad præcepta moralia, quæ partim in Decalogo, partim verò in aliis Scripturæ locis continentur; hæc enim ſemper vigent & vigebunt; cùm ſint juris naturalis? ſecundò etiam quoad cæremonialia, quandoquidem licet hæc abrogata ſint, quoad ſignificationem, durant tamen adhuc & durabunt, quoad rem ſignificatam, nempe Chriſtum & religionem Chriſtianam. Addo quod, lex vetus ejuſque præcepta, vocantur æterna, quia ad tempus valde longum fuêre ſtatuta, & ſine certo termino in ipſa legis promulgatione definito: Statuta enim & præcepta, quæ ita feruntur, ſolent vocari perpetua, in communi uſu loquendi; eodem ſenſu, quo leges omnes dicuntur eſſe perpetuæ.

§. II.

Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur.

53 DIco ſecundò, legem Moſaicam non ceſſaſſe ante Chriſti mortem. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui volunt legem Moſaicam ceſſaſſe ante mortem Chriſti in ipſa inſtitutione Baptiſmi, per quam ceſſavit obligatio Circumciſionis, & conſequenter totius legis Moſaicæ, cujus obligatio in illa fundabatur, & ab illa oriebatur, ut ſignificat Paulus ad Galat. 3.

54 Probatur concluſio multipliciter: primò quia lex Moſaica umbratilis erat & figurativa, ſubindeque non ceſſavit, donec ejus umbræ & figuræ impletæ fuerint. At illæ non fuêre impletæ uſque ad morem & paſſionem Chriſti, & antequam Chriſtus jam expiraturus diceret, *Conſummatum eſt*: Ergo lex Moſaica non ceſſavit ante Chriſti mortem & paſſionem. A

55 Secundò, Chriſtus uſque ad mortem legem ſervavit & ſervari præcepit; nam Matth. 8. leproſo ſanato præcepit adire Sacerdotem, ut ſecundum legem munus offerret quod Moyſes mandaverat. Et Matth. 23. dixit: *Super Cathedram Moyſi ſederunt Scribæ & Phariſæi; omnia ergo quæcunque dixerint vobis ſervate & facite.* Item pridie quam pateretur, cum Diſcipulis agnum paſchalem immolavit: Ergo ante ejus mortem lex Moſaica non ceſſaverat, ſed adhuc obligabat. Unde Lucæ 22. dicitur: *Venit dies azymorum, in qua neceſſe erat occidi Paſcha, &c.* id eſt neceſſitate præcepti, quod Chriſtus antequam moreretur, adimplere voluit. B

56 Tertiò, ſicut translato ſacerdotio, neceſſe eſt ut & legis translatio fiat, ut ait Apoſtolus ad Hebræos 7. ita manente ſacerdotio legem manere neceſſe eſt: Sed ſacerdotium legis Moſaicæ non fuit translatum uſque ad paſſionem & mortem Chriſti; Apoſtolus enim ad Hebræos 9. affirmat prius tabernaculum habuiſſe ſtatum, donec per Chriſti mortem propalaretur Sanctorum via: quamdiu autem tabernaculum illud Moſaicum habuit ſtatum, habuit & ſacerdotium: Ergo lex Moſaica ante Chriſti mortem & paſſionem non fuit abrogata. C

57 Quartò, teſtamentum vetus, quòd eſt idem atque lex, non ceſſavit niſi per novum: Sed hoc non cœpit obligare niſi per mortem Chriſti, eo quod teſtamentum non valeat, niſi intercedat mors teſtatoris, ut ait Paulus ad Hebræos 9. & probat Ulpianus l. 1. ff. de teſtamentis: Ergo teſtamentum non ceſſavit niſi uſque ad mortem Chriſti.

58 Dices primò, Lucæ 16. dicitur: *Lex & Prophetæ uſque ad Joannem.* Et Matth. 11. *Omnes Prophetæ & lex uſque ad Joannem prophetaverunt:* Ergo lex vetus ceſſavit, quando Joannes Baptiſta prædicare cœpit. D

Sed nego conſequentiam, ſenſus enim horum verborum eſt, quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, prædixerint Chriſtum eſſe venturum; ille autem jam veniſſe oſtenderit. Vel quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, promiſſiones temporales prædicaverint; exinde verò cœperit evangelizari Regnum Dei, conſiſtens in bonis ſpiritualibus! Hoc enim Chriſtus dixit reſpondens Phariſæis ipſum irridentibus, quod nimium affectum erga divitias reprehenderet, earumque contemptum doceret; quaſi in hoc diſſentiret à lege & Prophetis promittentibus bona temporalia. E

59 Dices ſecundò, Baptiſmus qui eſt primũ novæ legis Sacramentum, fuit à Chriſto inſtitutus ante mortem: Ergo Præceptum Baptiſmi cœpit obligare ante mortem Chriſti, ſubindeq; præceptum Circumciſionis obligare deſiit ante paſſionem Chriſti.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; quamvis enim Baptiſmus fuerit à Chriſto inſtitutus ante mortem, non fuit tamẽ in præcepto niſi poſt paſſionem & reſurrectionem Chriſti, ut docet D. Thomas 3. p. quæſt. 66. art. 2. his verbis: *Neceſſitas utendi hoc Sacramento indicta fuit homini poſt paſſionem & reſurrectionem; tum quia in paſſione Chriſti terminata ſunt figuralia*

figuralia ſacramẽta quibus ſuc edit Baptiſmus, & alia ſacramenta novæ legis tum etiam quia per Baptiſmum configuratur homo paſſioni & reſurrectioni Chriſti, & inquantum moritur peccato, incipit novam juſtitiæ vitam; & ideò oportuit Chriſtum priùs pati & reſurgere, quàm hominibus indiceretur neceſſitas ſe configurandi morti & reſurrectioni Chriſti. Unde licèt inſtituto Baptiſmo, ante Chriſti mortem & reſurrectionem, non fuerit circumciſio neceſſaria neceſſitate medii, cùm ad delendum peccatum originale illa non eſſet unicum medium, ſed ad hoc ſufficeret Baptiſmus; erat tamen neceſſaria neceſſitate præcepti, nam ita erat legi antiquæ inſerta, ut ſignum eſſet fidelium qui legem illam profitebantur, illoque proinde uti, dum lex illa perſiſteret, neceſſarium fuit ex Dei præcepto.

60 Dico tertiò, legem Moſaicam ceſſaſſe in ipſa Chriſti morte & reſurrectione. Eſt contra Scotum, Gabrielem Suarem, & alios, exiſtimantes legalia non fuiſſe omnino & completè extincta, niſi in ipſo die Pentecoſtes, in quo facta fuit ſolemnis promulgatio legis Evangelicæ. Eſt tamẽ D. Thomæ hîc q. 103. art. 3. ad. 2. ubi hæc ſcribit: *Myſterium redemptionis humani generis completũ fuit in paſſione Chriſti, unde tunc Dominus dixit, Conſummatum eſt, ut habetur Ioan. 19. & ideò tunc totaliter debuerunt ceſſare legalia, quaſi jam veritate eorum conſummata; in cujus ſignum in paſſione Chriſti, velum templi legitur eſſe ſciſſum. Matth. 27. & ideò ante paſſionem Chriſti, Chriſto prædicante & miracula faciente, currebant ſimul lex & Evangelium; quia jam myſterium Chriſti erat inchoatum, ſed nondum conſummatum; & propter hoc mandavit Chriſtus Dominus ante paſſionẽ leproſo, ut legales ceremonias obſervaret.*

61 Idem docent SS. Patres: Auguſtinus enim ſer. 114. de tempore ſic ait: *Velũ templi ſcinditur, quia ſynagoga honore nudatur, obſervatio antiqua diſſolvitur.* Ambroſius l. 10. in Lucam c. 23. *Etiam velum templi ſcinditur, quo myſteriorum ſynagogæ prophanatio declaretur.* Cæſarius homil. 6. in Paſchate, ſub finem: *Velum templi ſcinditur. Velum ornamentum tabernaculi eſt: Coruſcante igitur gratiâ, Eccleſia ædificatur, Synagoga deſtruitur.* Demũ Leo Papa ſerm. 6. de paſſione, Caipham veſtes proprias ſcindentem, quaſi Chriſtus blaſphemaſſet, lepidè irridet, dicens, Pontificem legis mox interituræ, per hanc veſtium ſuarum ſciſſuram, oſtendiſſe ſe mox ſui ſacerdotii honore ſpoliandum.

62 Confirmatur ex communi conſenſu Hieronymi & Auguſtini in Epiſtolis quas ſibi mutuò de legalibus ſcripſere, quibus docent, poſt mortem & reſurrectionem Chriſti, legales ceremonias mortuas fuiſſe, id eſt, vim obligandi amiſiſſe, quamvis Hieronymus exiſtimaverit, illas poſt mortem & reſurrectionem Chriſti, nedum mortuas, ſed etiam mortiferas fuiſſe, adeò ut quicunque eas ſervaſſet (ſeclusâ ignorantiâ aut errore invincibili) peccaſſet: Ergo immeritò & ſine ſufficienti fundamento, Scotus & Suarez, ab illis diſſentiunt.

63 Poteſt inſuper concluſio quatuor rationibus ſuaderi. Prima eſt: Cùm lex Moſaica umbratilis & figurativa fuerit, debuit adveniente veritate quam figurabant, ceſſare: Sed per Chriſti mortem & reſurrectionem impletæ fuerunt omnes figuræ antiquæ legis, ut Chriſtus jam mortuus ſignificavit, cùm dixit, *Conſummatum eſt*: Ergo in morte & reſurrectione Chriſti lex Moſaica ceſſavit, & penitus fuit abrogata. Unde Leo Papa

A ſerm. 7. de paſſione: *Ut umbra cederent corpori, antiqua obſervantia novo excluditur ſacramento; hoſtia in hoſtiam tranſit, ſanguine ſanguis auſertur, & legalis feſtivitas, dum mutatur, impletur.*

Secunda: Chriſtus in cœna ultima novum condidit teſtamentum, quod morte deinde & reſurrectione ſuâ confirmavit: Ergo vetus quaſi ſenio jam confectum, accedente tunc novo, extinctum eſt. Conſequentia patet, valor enim teſtamenti poſterioris, revocat vim prioris, quotiescumq; poſterius conditur ad revocandum prius, ut patet in humanis: Atqui novum teſtamentum conditum eſt, ut prius revocaretur, ut fatentur omnes, & docet Apoſtolus ad Hebræos 10. his

B verbis: *Auſert primum, ut ſequens ſtatuat.* Et cap. 8. *Dicendo novum, veteravit priùs. Quod autem antiquatur & ſeneſcit, prope interitum eſt*: Ergo, &c. 64

Tertia ratio: Ad Romanos 7. ex eo quod ſumus liberati à peccato, infert Paulus quod ſumus pariter & à jugo legis exẽpti: Sed in morte & reſurrectione Chriſti ſumus à peccato liberati: Ergo & à lege veteri. Unde idem Apoſtolus ibidem ait, quod ſicut mulier in morte viri libe-

C ra fit à lege matrimonii, ita ſynagoga in morte Chriſti, à legis obligatione liberata eſt. 65

Quarta ratio ſumitur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 7. *Translato ſacerdotio, neceſſe eſt, ut & legis translatio fiat*: Ergo ceſſante ſacerdotio veteris legis, ipſam quoque legem veterem ceſſaſſe neceſſe eſt; quandoquidem juxta Paulum & rei veritatem, erat connexio & concomitantia neceſſaria inter legem & ſacerdotiũ: Atqui ſacerdotium veteris legis, in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit; tunc enim ſacerdotium Aaronicum totaliter fuit evacuatum, & in ſacerdotium Chriſti translatum, ut colligitur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 9. *Chriſtus aſſiſtens Pontifex futurorum bonorũ, per amplius & perfectius tabernaculum non manufactũ, id eſt non hujus creationis, ſed per*

D *proprium ſanguinem introivit ſemel in ſancta, æterna redemptione inventa*: Ergo lex vetus in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit, & penitus abrogata eſt, etiam quoad præcepta moralia; nam quamvis hæc etiam nunc retineant vim obligandi, non tamen quatenus præcepta legis Moſaicæ ſunt, ſed quatenus ſunt præcepta legis naturalis, quorum obligatio perpetua eſt. 66

Dixi autem, *in ipſa Chriſti morte & reſurrectione*, tum quia cùm lex vetus non ſolùm paſſionis & mortis Chriſti, ſed etiam ejus reſurrectionis figura & umbra extiterit, ante reſurrectionem Chriſti nondum fuit perfectè completa, nec proinde totaliter extincta. Tum etiam, quia ſacer-

E dotium Aaron, quod erat proprium legis veteris, non debuit aboleri, donec ſacerdotium Chriſti eſſet conſummatum, & in perfectione atque indefectibilitate conſtitutum, quod non habuit uſque ad ejus reſurrectionem, in qua ipſe Chriſtus vitam immortalem & indefectibilem reaſſumpſit; unde tunc ſolùm adimpleta fuit hæc prophetia Davidis: *Tu es ſacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech.* Adde, quod obligatio Baptiſmi, qui eſt totius legis Evangelicæ fundamentum, cœpit ſolùm poſt reſurrectionẽ Chriſti, cum ipſa die reſurrectionis, Chriſtus ejus præceptum propoſuerit, dicendo Apoſtolis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, &c.* Ergo tunc ſolùm & non antea ceſſavit lex vetus. 67

Contra iſtam concluſionem objiciunt Adverſarii: 68

versarii: Lex Mosaica non priùs defiit, quàm E. vangelica cœperit obligare, cùm generatio istius sit corruptio illius, juxta illud Apostoli ad Ephes. 2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, id est legem Mosaicam decretis Evangelicis excludens, ut exponunt Chrysostomus, Theophilactus, & Oecumenius ibidem: Atqui lex Evangelica non cœpit obligare ante diem Pentecostes: Ergo ante illum diem lex Mosaica obligare non desiit. Majorem ut certam supponunt, Minorem verò sic probant. Lex ante sui promulgationem non obligat, ut docet S. Thomas suprà quæst. 90. art. 4. Sed lex Evangelica non fuit promulgata ante Pentecosten: Ergo ante diem Pentecostes obligare non cœpit. Minor probatur, tum quia usque ad tempus Pentecostes Apostoli non proposuerunt populo publicè Evangelium; tum etiam, quia quemadmodum lex vetus non fuit promulgata, nisi quinquagesimo die à Paschate Judæorum; ita non debuit lex nova promulgari, nisi post quinquaginta dies à Paschate sive resurrectione Christi; promulgationem enim legis Mosaicæ, figuram fuisse promulgationis legis Evangelicæ, suprà art. 2. in fine ostensum est

69 Huic argumento quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, respondeo, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, duplicem esse legis promulgationem; unam essentialem, & legi sufficientem, quæ fit quando princeps ut publica persona illam proponit & intimat suis subditis in curia existentibus; altera solemnis & accidentalis, atque ad tollendam subditorum ignorantiam ordinata; quæ fit cùm lex à præcone per singulas provincias, aut per omnes præcipuas civitates publicatur. Quamvis ergo lex Evangelica hoc secundo genere promulgationis, solùm in die Pentecostes promulgata fuerit ab Apostolis ut Christi præconibus; ipso tamen die resurrectionis fuit à Christo proposita & intimata Discipulis, his verbis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, &c. Unde à die resurrectionis cœpit habere vim legis ex se obligantis, quam vis hæc promulgatio non sufficeret ad tollendam ignorantiam illius, nec proinde ad reddendum homines inexcusabiles ab ejus transgressione. Ex quo patet ad primam potentiam Minoris. Ad secundam verò similiter dico, legem Mosaicam promulgatione sufficienti ad rationem legis fuisse promulgatam ab eo tempore quo Deus eam dedit Moysi in monte Sina, tunc enim locutus est Deus ut Princeps & Legislator, subindeque ex eo tempore præcepta illius legislata à Deo vim legis habuerunt, adeò ut ipsius publicatio facta deinde à Moyse toti populo, non habuerit vim promulgationis necessariæ ad essentiam legis, sed tantùm declarationis, nè homines ignorantiâ ab ejus obligatione excusari possent. Quare licèt publicatio illa veteris legis facta per Moysem, fuerit figura promulgationis legis Evangelicæ faciendæ per Apostolos in die Pentecostes. hinc tamen non fit, istam fuisse necessariâ, ad rationem & essentiam legis Evangelicæ, sed tantùm ad tollendam ignorantiam ipsius.

Ad solutionem alterius argumenti, quod contra nostram conclusionem fieri posset, Advertendum est, quod licèt à passione & resurrectione Christi, usque ad Evangelii divulgationem, lex antiqua mortua fuerit, ita ut nec obligaret, nec vim obligandi haberet, non tamen penitùs erat A inutilis, sicut & modo, sed quandiu permansit ejus bonitas, & non fuit mortifera, pueri Judæorum recipientes circumcisionem, à peccato originali justificabantur; illique qui bona fide legẽ illam observabant, salvabantur; divinam namq; bonitatem decebat, ut quandiu sustinuit legem illam, non auferret ejus utilitatem, ut prodesset illis, qui bonâ fide illam observabant; unde pro illis valebat dispensatio & permissio per legem data, repudiandi uxorem ligitimam, & ducendi aliam, vel habendi plures simul.

ARTICULUS V.

Vtrum lex Mosaica statim atque cessavit obligare, fuerit mortifera?

PArtem affirmantem tenuit olim D. Hieronymus, ut constat ex Epistola ejus ad Augustinũ, 70
B quæ inter Epistolas ipsius Augustini connumeratur undecima; distinxit enim solùm duo tempora, unum ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam, pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; alterum post passionem Christi, in quo non solùm mortua (id est non habentia virtutẽ & obligationem) sed etiam mortifera fuerunt, ita scil. quod peccarent mortaliter quicumq; ea observarent. Oppositum docuit Augustinus ep. 9. & 19 ad Hieronymum, ubi distinxit tria tempora. Unum ante Christi passionem, in quo legalia neq; erant mortifera, neq; mortua. Aliud post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua & mortifera. Tertium autem est tempus medium, scil. à pas-
C sione Christi, usq; ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neq; aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui ex Judæis converti erant ad Christum, poterant illa licitè observare, dummodo non sic ponerent spem in eis, quod ea reputarent necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. Augustinum secutus est D. Thomas hic quæst. 103. art. 4. ad 3. aliique Theologi communiter, cum quibus

Dico, legem Mosaicam non fuisse mortiferam 71
statim atque cessare cœpit illius obligatio, sed aliquo tempore post illius abrogationem, fuisse licitum servare illius præcepta cæremonialia, quamvis non esset necessarium.

D Probatur efficaciter, quia ipsimet Apostoli usurparunt cæremonialia iis in locis, ubi jam lex Mosaica desierat obligare, factâ jam sufficienti promulgatione legis Evangelicæ: ut patet ex Actorum 16 ubi Paulus Timotheum ex patre Gentili natum circũcidit, & c. 18. ubi more Nazaræorũ totondit caput in Cenchris; & c. 21. ubi de consilio Jacobi Apostoli & seniorũ, ritus est legali purificatione cũ Judæis, ut illos sibi conciliaret, & pu-
E rificatus cum illis templum ingressus est. Demũ c. 15. ejusdem libri, in Concilio Apostolorum statutum fuit, ut Christiani abstinerent a sanguine, & à suffocato, quæ una erat ex cæremoniis legalibus.

Respondet D. Hieronymus Epistolâ citatâ, nun- 72
quam Apostolos post resurrectionem Christi legalia observasse secundum veritatem, sed solum ex quadam pia simulatione, ne scandalizarent Judæos, & eorum conversionem impedirent.

Verum si cæremoniæ illæ tunc fuissent mortiferæ, ut sentit Hieronymus, non potuissent licitè usur-

Digitized by Google

uſurpari ſimulatoriè ab Apoſtolis? quia contra fidei profeſſionem eſt, uti cultu ſuperſtitioſo & profiteri exterius falſam religionem; cujuſmodi erat religio Judæorum quoad cultus illos, ſi jam erant ſuperſtitioſi & mortiferi. Item ſi licuiſſet Apoſtolis uti ſimulatoriè cultu ſuperſtitioſo Judæorum, ut eos lucrarentur, quemadmodum ait Hieronymus. licuiſſet ſimiliter uti ſimulatoriè cultu ſuperſtitioſo Gentilium, ut facilius converterent; & nunc etiam liceret uti cæremoniis Judaicis, ſimulareque eorum fidem, ut eos lucrifaceremus, ſicut contra Hieronymum rectè argumentatur S. Auguſtinus Epiſtolis citatis. Addit S. Thomas loco ſuprà citato, *Indecens videri quod Apoſtoli ea occultarent propter ſcandalum, quæ pertinent ad veritatem vitæ & doctrinæ, & quod ſimulatione uterentur in his quæ pertinent ad ſalutem fidelium.*

73 Poteſt inſuper ſuaderi concluſio optimâ congruentiâ, quâ utitur D. Auguſtinus ad probandâ poſt abrogationem legis Moſaicæ, per aliquod tempus fuiſſe licitum legalia ſervare, uſque ad ſufficientem divulgationem Evangelii, quamvis non eſſet neceſſarium. Sicut enim (inquit) ſolemus homines mortuos aliquandiu ante ſepulturam ſervare, ut cum honore ſepulturæ tradantur: ita decuit legalia, quæ ut viva poſt Chriſti mortem ſervari non poterant, ut mortua uſq; ad perfectam Evangelii divulgationem ſervari, ut cum honore mortua mater ſynagoga ſepeliretur; & ne homines exiſtimarent, ſi ea ſtatim rejecta fuiſſent, veterem legem fuiſſe abominabilem, perinde ac Gentilium cultum, quem nulla unquam morâ ſuſtinere Apoſtoli voluerunt.

74 Dices, ſi licitum erat poſt abrogationem legis Moſaicæ per aliquod tempus legalia ſervare, non potuit rationabiliter Paulus ad Galatas 2. reprehendere Petrum Apoſtolum, eò quòd illa uſurparet, ſeq; à gentilibus Antiochenis recens converſis ſegregaret, ut viveret Judaicè cum Judæis, qui Ieroſolymis à Iacobo advenerant: Atqui Paulus jure reprehendit Petrum, qui ut dicitur ad Galat. 2. reprehenſibilis erat: Ergo poſt abrogationem legis Moſaicæ non licitum fuit ſervare legalia.

Reſpondeo, negando ſequelam Majoris, Petrus enim jure fuit reprehenſus à Paulo, non quod ſimpliciter uteretur cæremoniis Iudaicis, poſt abrogationem legis Moſaicæ [quod ipſemet Paulus ſæpiùs fecerat, ut ſuprà oſtendimus) ſed quod uteretur cum aliqua imprudentia & ſcandalo infirmorum, adeò ut Chriſtiani ex ejus facto inducerentur ad exiſtimandum obſervationem legalium eſſe adhuc neceſſariam, & ita quodammodo cogerentur judaizare, ut ſignificant verba illa Pauli ad Petrum ad Galat. cap. 2. *Si tu Iudæus cùm ſis, gentiliter vivis, & non Iudaicè, quomodo cogis gentes judaizare?* Solutio eſt D. Thomæ hic qu. 103. art. 4. ad 2. ubi hæc ſcribit. *Non peccavit Petrus in hoc, quod ad tempus legalia obſervabat, quia hoc ſibi licebat tanquam ex Iudæo converſo; ſed peccabat in hoc, quod circa legalium obſervantiam nimiam diligentiam adhibeat, ne ſcandalizaret Iudæos, ita quod ex hoc ſequebatur Gentilium ſcandalum.*

Quæres, quo præcisè tempore cœperit lex
75 Moſaica eſſe mortifera?

Reſpondeo hoc eſſe dubium & incertum, valde tamen probabile eſſe quod plerique Theologi docent, illam ſolùm cœpiſſe eſſe mortiferam quadrageſimo circiter poſt Chriſti mortem anno, poſtquàm Evangelium ſufficienter jam toto orbe Iudæis promulgatum fuit per Apoſtolos, templumque Ieroſolymitanum, una cum ſtatu Reipublicæ Iudaicæ à Romanis Imperatoribus everſum; tunc enim non erat amplius neceſſarium deferre honorem Synagogæ jam extinctæ, aut uti condeſcenſu erga Iudæos, tamdiu Dei vocationi rebelles.

DISPVTATIO XII.

De lege Divina nova.

Ad quæſt. 106. D. Thomæ, & duas ſequentes.

HActenus de lege veteri, quam Deus olim Angelorum miniſterio dedit Moyſi, in monte Sina, totique populo Iudaico; nunc de lege, quam Chriſtus tulit, & Eccleſiæ ſuæ tradidit, ac per gratiam Spiritus ſancti fidelium cordibus indidit, quæ variis ſolet nominibus nuncupari. In primis enim lex nova ſeu novum Teſtamentum appellatur, eò quòd ſicut vere exorto, tota facies terræ renovatur, juxta illud Poëtæ Ecloga 3.

Nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbor:
Nunc frondent ſylvæ, nunc formoſiſſimus annus.

Ita adveniente lege gratiæ, omnia penitus in novata ſunt, ſecundùm illud Apoſtoli ad Cor. 5. *Vetera tranſierunt, eccè facta ſunt omnia nova.* Unde ibi chryſoſtomus: *Rerum*, inquit, *vices jam mutatæ ſunt ut & anima nova & corpus novum, & novum adorationis genus, & pollicitationes novæ, & teſtamentū, & vita, & menſa, & veſtis, & uno verbo dicam, omnia nova ſunt.* Et Nicetas in Commentario Orationis de encæniis D. Gregorii Nazianzeni: *eſt*, ait, *canticum novum allegoricè, novi Teſtamenti canticum; tunc enim nova omnia facta ſunt, & creatura nova, & novus homo, & vita nova, & nova mandata, & nova gratia, & novæ pollicitationes.* Similiter Theophilactus 2. ad Corinth. 5. *Vetus peccatum tranſiit novaque nobis anima, & novum corpus factum eſt, & pro Iudaicis omnibus, nova nobis facta ſunt omnia.* Demum Gregorius magnus homil. 32. in Evang. *Novus homo venit in mundum, nova præcepta dedit mundo, & vitæ noſtræ veteri, contrarietatem oppoſuit novitatis ſuæ.*

Secundò, lex Evangelica appellatur, quia, ut ait Author operis imperfecti in Matth. *Evangelium eſt bonum nuncium: Bona autem hominibus nunciantur, quando promittitur eis beatitudo cœleſtis, peccatorum remiſſio, adoptio filiorum, mortuorum reſurrectio, immortalis vita, hereditas regni cœleſtis, poſſeſſio gloriæ ſempiternæ, ſocietas Angelorum, & communicatio Spiritus, & fraternitas Chriſti, & paternitas Dei.*

Dicitur tertiò, lex gratiæ, quia vi ſua, & ratione ſui ſtatus, dat gratiam ſanctificantem & auxilia gratiæ. Unde Apoſtolus ad Romanos 1. *Non enim erubeſco Evangelium, virtus enim Dei eſt in ſalutem omni credenti.* In quem locum hæc ſcribit Anſelmus: *Virtus, quia gratiam præſtat, per cujus auxilium valeamus facere quod præcipit.* Eademque de cauſa vocatur etiam lex Spiritûs vitæ, & lex libertatis, quia liberat à lege & ſervitute peccati. Vel etiam quia liberat ab onere legis Moſaicæ.

Quartò, vocatur lex fidei, propter majorem expreſſionem, & determinationem articulorum fidei, Trinitatis, Incarnationis, &c. Et lex gratiæ propter efficaciam ſacramentorum, ut ait ſanctus

&tus Thomas quodlibeto quarto, articulo 13.

Demum lex amoris seu charitatis appellatur, quia, ut bellè quidam ait, amor charitatis est veluti lex salica Christianissimi. Vel quia, ut dicit Augustinus, lib. adversus Adimantum cap. 17. *Hæc est brevissima & apertissima differentia duorũ testamentorum, timor & amor.* Addo, quod lex vetus cum terrore, nova promulgata est cum amore; cœpit enim promulgari à Petro, ipso die Pentecostes, quo Spiritus sanctus, cujus peculiare nomen est amor, Apostolis sese infudit, & in eorum cordibus Spiritum charitatis effudit, juxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad quod respiciens Bernardus Epist. 107 admirabundus exclamat: *O geminum, ipsumque firmissimum ergà nos amoris argumentum: Christus meritur: meretur ergo amari. Spiritus efficit, & facit amari. Ille facit cur ametur, iste ut ametur. Ille multam dilectionem nobis commendat, iste dat. In illo cernimus quod amemus, ab isto sumimus unde amemus. Charitatis ergo ab illo occasio, ex isto affectio.*

ARTICULUS I.

Vtrum lex nova à Christo instituta sit, & quibus præceptis ea constet?

6 CAlvinus in cap. 4. Epistolæ ad Galat. asserit. Christum nullam legem novam tulisse, sed solùm à lege antiqua nos liberasse: *O miserabilem, inquit, justitiam! O perniciosa nerrorem prædicantiũ Christum tanquam novum legislatorem. Quasi veterem legem abrogaverit, ut novam Christianis omnibus legem imponeret. Non fuit id Christi officium, sicut ipse dixit. Non misit Deus filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Et alio loco; Ego, inquit, *non judico quemquam. Non habuit profectò Christus id operis ac muneris, ut novam institueret legem, sed ut ab hominum cervicibus servile illud legis jugum auferret. Hoc illud est, quod Paulus clamat, Deum misisse filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret. Nostri verò novity Theologi, divino adversantes consilio, pro liberatore legis latorem, qui nos in durissimam tradat servitutem, suscipiendum docent.* Ut hic error explodatur, & vera atque Catholica sententia declaretur,

7 Dico, Christus instituit novam legem ad Christianos pertinentem.

Probatur primò ex Scriptura, nam in veteri testamento promittitur Messias ventutus ut legislator, & novam legem laturus: Jeremiæ 31. *Ecce dies venient, dicit Dominus, & feriã domui Israel, & domui Iuda fœdus novum, &c. Dabo legem meam in visceribus eorum.* Quæ verba de Christo, ejusque fœdere & lege dicta esse interpretatur Apostolus ad Hebræos 8 & 10. Item Isaiæ 2 sic dicitur: *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi, & dicent: Venite & ascendamus admontem Domini, & ad domum Dei Iacob, & docebit nos vias suas, & ambulabimus in semitis ejus: quia de Sion exibit lex, & verbum Domini de Ierusalem.* Quæ de Messia, ejusq; lege dicta esse, ex ipso textu manifestum est. Et cap. 3. de eodem Messia sic ait: *Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse salvabit nos.* Demũ in Evangelio Christus passim loquitur de sua lege: Joan. 14. *Mandata mea servate.* Joan. 10. *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea.* Matt. 28. *Docete eos servare omnia quæcunque mandavi vobis.* Et Paulus 1. ad Corinth. 9. *Illis qui sine lege erant, factus sum tanquam sine lege essem, cùm sine lege Dei non essem, sed in lege essem Christi.* Et ad Hebræos 2. confert inter se Christum & Moysem, tanquam duos legis latores, alterum veteris, alterum novi testamenti; & ait, si transgressoris legis à Mose datæ puniti sunt, multò magis transgressores legis à Christo puniendos esse. Quapropter meritò Tridentinum sess. 6. cap. 21. sic pronunciat: *Si quis dixerit Christum Iesum à Deo hominibus datum fuisse ut Redemptorem, cui fidant, non etiam ut Legis latorem cui obediant, anathema sit.* Quibus verbis Calvini error manifestè proscribitur.

8 Probatur secundò conclusio: Ad providentiam Regis pertinet statuere leges, ad regni conservationem, & Reipublicæ tranquillitatem necessarias vel utiles. Pertinet etiam ad Providentiam summi Pontificis leges ferre in iis, quæ ad cultum Dei, & ad bonum Ecclesiæ spectant: Sed Christus fuit Rex Ecclesiæ & Summus Pontifex illius, ut in Tractatu de incarnatione disp. 22. artic. 3. & 4. ostendemus: Ergo fuit etiam Legislator, & debuit utroque nomine leges Ecclesiæ necessarias vel utiles statuere, per quas ad finem propositum, qui est salus æterna, promoveri possit. Porro sicut regia dignitas convenit Christo cum singulari excellentia, nulli alteri concessa, ut loco citato declarabimus, ita & potestas legis lativa. Primò, quia fuit divina quodammodo, ratione suppositi divini, unde jus ab eo conditum vocatur divinum simpliciter. Secundò, propter excellentiam legum & præceptorum, quæ, ut dicemus conclusione sequenti, triplicis generis sunt. Tertiò, quia per talem potestatem legem veterem potuit abrogare. Demum, quia fuit amplissima in universum mundum: Matth. 28. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, &c.*

9 Contra istam conclusionem objici potest illud Joan. 1. *Lex per Moysem data est, gratia autem & veritas per Iesum Christum facta est*, quo significari videtur, Moysem fuisse Legislatorem, non verò Christum, ipsumque nullam tulisse legem, sed solàm gratiam & justificationem nobis promeruisse.

Sed facilè respondetur, non ideò gratiam dici per Christum factam, legem verò per Moysem datam, quod Christus nullam legem tulerit; sed quia Moyses dedit Judæis nudam legem sine gratia, id est legem præcipientem, sed non juvantem: Christus verò dedit nobis legem cum gratia, id est legem præcipientem & adjuvantem. Quam ob causam vocatur ab Apostolo *lex spiritus*, & à Christo *jugum suave & onus leve*. Unde Augustinus serm. 21. de verbis Apostoli: *Hæc sarcina* (inquit) *non est pondus onerati, sed ala volaturi: habent enim & aves pennarum suarum sarcinas, portant illas in terra, portantur ab illis in cœlo, &c.* Et Bernardus Epist. 341. ad Monachos B. Bertini: *Leve*, ait, *Salvatoris onus, quò crescit amplius, eò portabilius est. Nonne & aviculas levat, non onerat, pennarum, sive plumarum numerositas ipsa: tolle eas, & reliquum corpus fertur ad ima. Sic disciplinam Christi, sic suave jugum, sic onus leve quò deponimus, eò deprimimur ipsi, quia portat potiùs quàm portatur.*

10 Dico secundò, lex nova quæ à christo data est, continet triplicia præcepta, nempe moralia, sacramentalia, & fidei.

Patet conclusio ex Scriptura: nam de præceptis

ptis moralibus. Christus dixit Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, per quæ præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent, juxta omnes Interpretes, intelligebat. Et Matth. 9. divortium & libellum repudii prohibuit, & statuit, ut vinculum matrimonii non ampliùs dissolvatur. De sacramentalibus Joan. 3. Christus ait: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Et Joan. 6. *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.* De præceptis verò fidei dicebat, Marci 19. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, salvus erit; qui verò non crediderit, condemnabitur.* Et Ioan. 8. *Si non crediderit is, quia ego sum, moriemini in peccato vestro.*

11 Notandum verò, hoc inter triplicia illa præcepta esse discrimen, quòd moralia, cùm sine juris naturalis, non fuerunt à Christo instituta, sed tantùm explicata & vindicata ab erroribus, quibus ex hominum malitia fuerant involuta. Sacramentalia verò instituta sunt à christo, ut essent loco veterum, quæ ab ipso abrogata sunt. Præcepta vero fidei de novo instituta non sunt, sed tantùm ex impliçitis facta fuerunt magis clara; ita ut nunc explicitè mysteria quædam credere teneamur, quæ in lege veteri implicitè duntaxat credebantur: cujusmodi sunt nativitas, passio, & mors christi, quæ à Iudæis obscure credebantur; sed expresse creduntur à christianis.

ARTICULUS II.

Quomodo lex nova differat à veteri?

12 LEx vetus & lex nova seu Evangelica in multis discrepant. Primò differunt in eo quod illa scripto tradita sit in tabulis lapideis ministerio Angelorum, ista per Spiritum sanctum hominum cordibus insculpta, juxta illud Apostoli 2. ad Corinth. 3. *Epistola estis Christi* [nimirum legem & doctrinam Evangelicam continens] *ministrata à nobis, scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.* Ubi Theophilactus: *Ex hoc loco Pauli, novi Testamenti infert præcellentiam. Lex, inquit, atramento scribebatur: Evangelium in nobis per Spiritum scriptum est. Quantò igitur intervallo, Spiritus ab atramento distat, & corà lapide, tanto & novum à lege discrepat, &c.*

13 Dices primò, lex nova scripto fuit tradita, æquè ac vetus, eam enim Apostoli & Evangelistæ descripserunt: Ergo non valet tale discrimen.

Respondeo ex D. Thoma quæst. 106. art. 3. legem novam duo continere. Primò & principaliter gratiam & charitatem diffusam in cordibus, quâ impellimur & juvamur ad bene operandum. Secundò, præcepta & regulas bene operandi; & quoad hoc secundum, legem novam scripto fuisse traditam, æquè ac veterem; sed quoad primum fuisse in cordibus fidelium diffusam & insculptam, præcipuè in solemni ejus promulgatione, facta in die Pentecostes: tanta enim fuit tunc data gratiæ & charitatis abundantia, ut vi illius potuisset tota lex nova sine scripto conservari, ut rectè dicit Irenæus lib. 3. contra hæreses cap. 3. Addo quod lex nova non fuit per se primò scripta & ex professo sicut Mosaica, sed per occasionem scribendi vitam Christi, rogatu fidelium, vel docendi eosdem per Epistolas, aut occurrendi hæresibus Cherinthi, Ebionis, & aliorum deinceps contra Ecclesiam insurgentium. Neque fuit scripto mandata eodem die Pentecostes quo promulgata est, sed multò post, octavo nimirum post mortem Christi anno, Petro & Paulo Romæ jam prædicanti, ut docent Irenæus lib. 3. cap. 1. Theophilactus præfatione in Matthæum, & Eusebius lib. 5. historiæ cap. 8.

Dices secundò, etiam lex Mosaica fuit insculpta cordibus Judæorum, per illuminationem & gratiam Spiritus sancti, cùm gratia non defuerit Judæis, ut possent intelligere & servare talem legem, multa supernaturalia præcipientem: juxta illud Deuteron. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est &c. sed juxta te est sermo valde in ore tuo, & in corde tuo, ut facias illum*: Ergo hæc legis in mente consignatio, non est propria novo testamento. 14

Respondeo quod quamvis gratia necessaria non defuerit Iudæis ut possent servare legem Moysis, illa tamen non pertinuit ad legem Mosaicam, neque fuit data vi statûs illius, in quo nondum fuerat solutum pretium redemptionis nostræ; sed pertinuit quodammodo ad legem novam, & ad Christum ejus auctorem, à quo emendicata fuit, & obtenta per ejus merita. Neque tanta fuit abundantia gratiæ concessa communiter illis temporibus, ut dici possit legem Mosaicam fuisse à Spiritu sancto mentibus hominum insculptam; sed hoc soli legi Evangelicæ convenit, quæ, ut diximus, in die Pentecostes, quo solemniter promulgata est, magnâ & visibili effusione Spiritus sancti, in cordibus Apostolorum & Discipulorum consignata est; juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum, & in cordibus eorum scribam eam.* Unde Augustinus de Spiritu & littera cap. 17. *Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus est, hic in cordibus humanis. Ibi lex extrinsecùs posita est, qua injusti terrerentur; hic intrinsecùs data est, qua justificarentur.* 15

Secundò, lex vetus & nova differunt in eo quod lex nova habet vim justificandi, idque duplici titulo. Primò quia habet præsentem Christum ejus authorem & institutorem, qui potuit ex perfecta justitia mereri & Deo satisfacere pro hominibus. Ideoque ex vi sui statûs dat gratiam per aliquid sibi proprium, & secum illam affert, vel ut animam legis: *Lex enim per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est*, Joan. 1. Secundò, lex nova habet vim justificandi, quia continet sacramenta, quæ habent vim causandi gratiam, & sunt veluti vasa illam continentia, ut suppono ex Tractatu de Sacramentis. Econtra lex Mosaica, cùm nec ipsum gratiæ authorem haberet, nec contineret Sacramenta habentia vim causandi gratiam ex opere operato, vim justificandi non habebat ex propriis, sed per respectum ad statum legis gratiæ, ad Christum ejus authorem, cujus virtute & meritis gratia antiquis patribus in quacumq; lege fuit collata. Unde D. Thomas quæst. 107. art. 1. ad 2. & D. Augustinus pluribus locis affirmant illos qui in veteri Testamento fuerunt Deo accepti per fidem, secundùm hoc ad novum testamentum pertinuisse: non enim justificabantur, nisi per fidem Christi, qui est author novi testamenti, juxta illud act. 15. *Per gratiam Domini Iesu Christi credimus salvari, quem admodum & illi*, Patres scilicet veteris testamenti. Et istud 1. corinth. *Bibebat autem*

23 Ex hoc intelliges aliud discrimen, quod inter novum & vetus testamentum versatur; novum enim cœli fores aperuit, quas vetus aperire non potuit, ut egregiè declarat Apostolus ad Hebræos 9. his verbis: *In secundo tabernaculo semel in anno solus Pontifex introibat, non sine sanguine; hoc significante Spiritu Sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo habente statum.* Hoc est: in Sancta Sanctorum, quæ templi pars erat intima, & cæteris præcellentior, solus Pontifex semel in anno introibat, cæteri sacerdotes eo ingressu prohibebantur: quâ occlusione intimi adyti, & partis templi præcellentioris, adumbrabat Spiritus Sanctus, viam in cœlum fuisse occlusam, quamdiu vetus testamentum ratum fuit. Novi autem testamenti author Christus, primus omnium cœlum penetravit, cœlestemque viam ac fores aperuit. Quam ob causam duodecim portas cæli patentes vidit Joannes Apocal. 21. *Porta*, inquit, *ejus non claudentur. Ab oriente portæ tres, & ab Aquilone portæ tres, & ab Austro portæ tres.* Versùs omnes cœli plagas portæ patent, quia totius orbis habitatoribus patent, non veteris, sed novi beneficio testamenti.

24 Aliam ejusdem veritatis figuram habemus Numer. 15. ubi lex hujusmodi à Deo lata extat: *Exules & perfugi, ante mortem Pontificis, nullo modo in urbes suas reverti potuerunt.* Per hoc enim significabat Spiritus Sanctus, quod ante mortem Christi, nemo cœlum ingredi poterat, nec in patriam cœlestem reverti; sed eo defuncto, & resurgente, ac in cœlum ascendente, cœli portam omnibus fore apertam, ac liberum in patriam cœlestem reditum. Unde Gregorius homil. 6. in Ezechiel. *Quid est*, inquit, *quod homicida post mortem Summi Pontificis absolutus, ad terram propriam redit, nisi quod humanum genus, quod peccando sibi mortem intulit, post mortem veri sacerdotis, id est Christi, peccatorum suorum vinculis solvitur, & in paradisi possessione reparatur.*

25 Denique omissis pluribus aliis inter veterem & novam legem differentiis, hæc præcipua & veluti capitalis est, quòd lex vetus fuit umbra & figura novæ, nova autem veteris perfectio & complementum. Unde Hieronymus lib. 1. adversùs Pelagianos cap. 9. *In lege promittitur, in Evangelio impletur, ibi initia, hic perfectior est; in illa operum fundamenta jaciuntur, hic fidei & gratiæ culmen imponitur.* Et Bernard. homil. 1. super *Missus est*, docet quod sicut fructus tam seminis quàm florum finis & complementum est; ita Christus finis fuit, perfectio, & complementum veteris legis: *Videntur* (inquit) *mihi quoddam semen fuisse divinæ cognitionis, tanquam è cœlo jactatum in terras, allocutiones & promissiones factæ ad Patres Abraham, Isaac, & Jacob. Floruit autem hoc semen in mirabilibus, quæ ostensa sunt in exitu Israel de Ægypto, in figuris & ænigmatibus; per totum iter in deserto, usque ad terram promissionis, & deinceps in visionibus & vaticiniis Prophetarum, in ordinatione quoque regni & sacerdotii usque ad Christum; Christus autem hujus seminis & horum florum non immeritò fructus esse intelligitur.* Alia similitudine utitur Chrysostomus (vel ut alii volunt Victor Antiochenus) exponens illud quod habetur Marci 4. *Ultro terra fructificat primùm herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica.* Subdit enim: *Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio.*

Si autem quæras, quomodo lex nova impleat veterem? Respondebo cum D. Thoma hîc qu. 107. art. 2. legem novam adimplere veterem, supplendo duo, quæ veteri legi deerant. In veteri lege (inquit) duo possunt considerari, scilicet finis & præcepta contenta in lege. Finis verò cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi & virtuosi, unde & finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, & promittebat verbis; & quantùm ad hoc lex nova implet veterem legem, justificando per virtutem passionis Christi. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Roman. 8. *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis....* Præcepta verò veteris legis adimplevit Christus & opere & doctrinâ. Opere quidem, quia circumcidi voluit, & alia observare, quæ erant tempore illo observanda secundùm illud Galat. 4. *Factum sub lege.* Suâ autem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter. Primò quidem, verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio & adulterio, in quorum prohibitione Scribæ & Pharisæi, non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundò adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quo modo tutiùs observaretur quod lex vetus statuerat; sicut lex vetus statuerat, ut homo non pejeraret, & hoc tutiùs observatur, si omnino à juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertiò, adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. 19. ubi dicente se observasse præcepta legis veteris, dicit: *Unum tibi deest, si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes &c.*

Cætera quæ de lege nova docet S. Thomas, facilia sunt, magisque indigent lectione quàm explicatione. Unde his prætermissis, agendum nobis est tomo sequenti de alio exteriori humanorum actuum principio, scilicet gratiâ Dei, quæ est divinæ legis finis & complementum; nam ut ait Augustinus lib. de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia quæreretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

BIBLIOTECA ... ROMA

Finis Tomi tertii Clypei Theologiæ Thomisticæ.

Digitized by Google

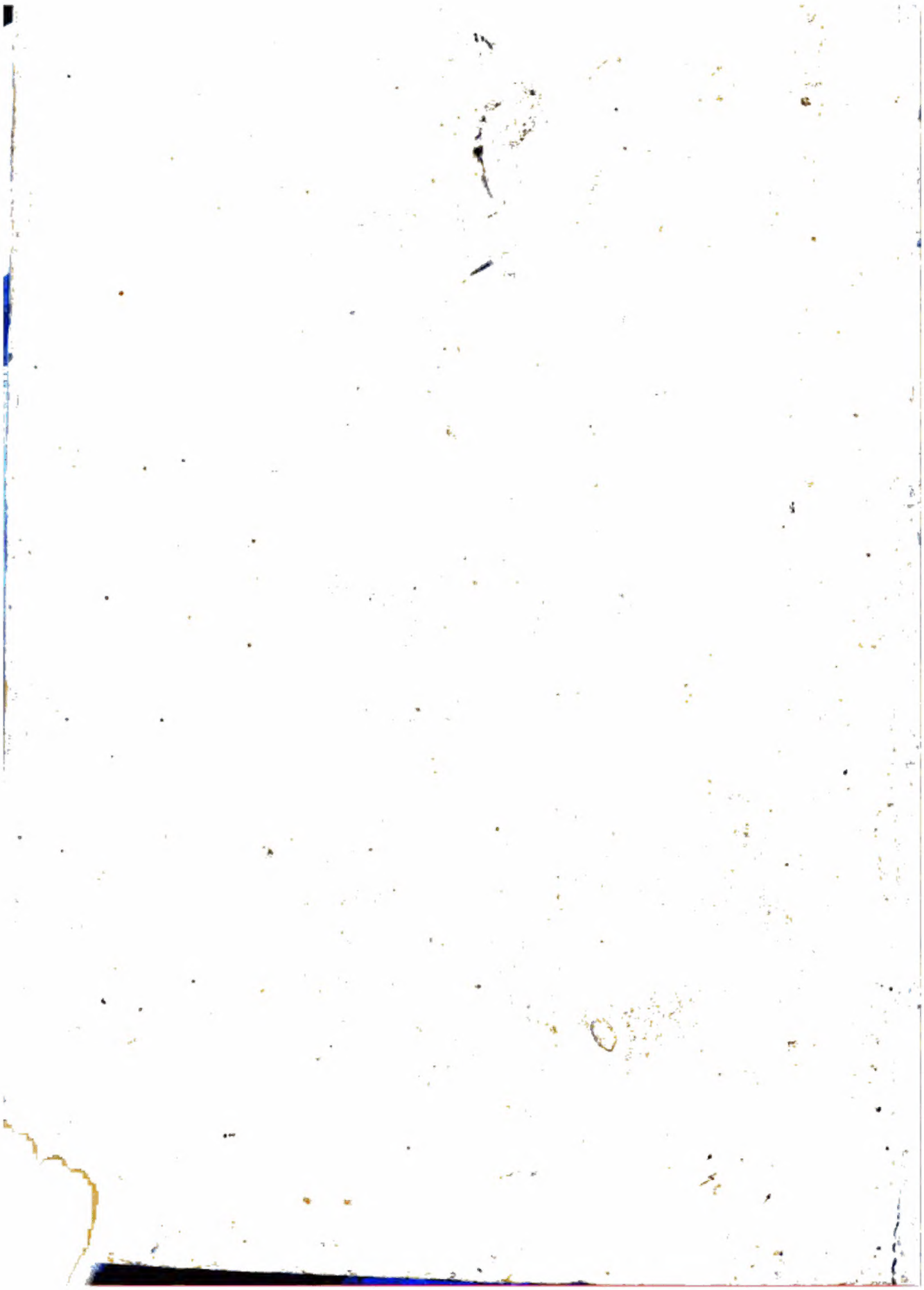
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google